LIBRARY OF PRINCETON
NOV 19 2007
THEOLOGICAL SEMINARY

COMMENTAR

ÜBER DAS

EVANGELIUM DES MATTHÄUS

VON

CARL FRIEDRICH KEIL
DR. UND PROF. DER THEOL.

LIBRARY OF PRINCETON
NOV 19 2007
THEOLOGICAL SEMINARY

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1877.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

LIBRARY OF PRINCETON

VORWORT.

So viel auch in den leztverflossenen Decennien über die Evangelien geschrieben und verhandelt worden, so ist doch weder die Frage nach ihrer Entstehung noch die Untersuchung über das Verhältnis, in welchem sie zu einander stehen, wesentlich gefördert und zu einem irgendwie befriedigenden Abschlusse gebracht worden, weil die Forschung sich mehr auf dem Gebiete der Kritik als der Exegese bewegt und die Kritik hauptsächlich Tendenzhypothesen verfolgt hat. — Von dem gediegenen Commentare des Prof. *Godet* in Neuchatel über das Evangelium des Lukas abgesehen, sind seit der Mitte der dreißiger Jahre über die synoptischen Evangelien nur die exegetischen Handbücher von *Heinr. Aug. Wilh. Meyer* und *M. Leb. de Wette* in wiederholten neuen Auflagen, und die nachgelassenen exegetischen Vorlesungen von *Fr. O. Baumgarten-Crusius* und *Fr. Bleek* erschienen. So Treffliches unter diesen Auslegern *Meyer* für die philologische Erklärung des Grundtextes geleistet hat, so war er doch bei seinem zwischen Rationalismus und Supranaturalismus schwankenden theologischen Standpunkte außer Stande, in den geistigen Inhalt der evangelischen Geschichte und Lehre einzudringen und denselben für das kirchliche Bedürfnis fruchtbar zu erörtern. Noch weniger genügen die anderen genanten Auslegungen den Anforderungen der Gegenwart. Außerdem hat im vorigen Jahre *Bernh. Weiss* das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen erklärt und diese Erklärung im Vorworte als ‚Matthäuscommentar' bezeichnet; sie ist aber nur ein kritischer Versuch, durch den speciellen, meist sehr minutiösen Nachweis dessen, was Matthäus vermeintlich aus Markus entlehnt haben und was aus der apostolischen Quelle stammen soll, die Urmarkus-Hypothese weiter zu begründen; wobei die Auslegung durchweg im Dienste dieser kritischen Hypothese geübt, der Sinn des Textes in der knappsten Form nur soweit angegeben wird, als hiefür unerläßlich erschien, über den

geschichtlichen und doctrinellen Inhalt der evangelischen Thatsachen aber tiefes Stillschweigen bewahrt wird.

Will die neuere Theologie tiefer in den Inhalt und Geist der evangelischen Geschichte eindringen, so kann dies nur auf dem Wege gründlicher Auslegung der einzelnen Evangelien geschehen, und zwar einer Auslegung, die von der Anerkennung des Christentums als göttlicher Heilsoffenbarung ausgehend zunächst den Geschichts- und Lehrgehalt jedes Evangeliums im besonderen zu erforschen und darzulegen strebt, ohne sich dabei durch vorgefaßte kritische Meinungen über die Abhängigkeit des einen von dem anderen beeinflussen zu lassen. — In dieser Hinsicht einen Beitrag für das richtigere Verständnis der evangelischen Heilsthatsachen und Heilslehren zu liefern, hat der Unterzeichnete das Evangelium des Matthäus auszulegen versucht, und dabei auf das synoptische Verhältnis dieses Evangeliums zu dem Markus- und Lukas-Evangelium und auf die parallelen Abschnitte des Johannes-Evangeliums nur soweit Rücksicht genommen, als für die deutliche Erläuterung und Begründung des Inhalts desselben notwendig erschien. Diesem Plane zufolge mußte mein Hauptbestreben darauf gerichtet sein, die in dem zu erklärenden Evangelium vorliegende Darstellung der evangelischen Geschichte bestimt hervorzuheben, gegenüber den neueren gangbaren Hypothesen exegetisch, historisch und biblisch-theologisch zu rechtfertigen und die Kritik der abweichenden Ansichten der positiven Erklärung unterzuordnen und möglichst zu beschränken, in der Weise, wie es in meinen Commentaren über das A. Testament geschehen ist.

Wie weit es mir aber gelungen, für Theologiestudirende und Geistliche ein brauchbares Handbuch über das Matthäus-Evangelium zu liefern, mögen wolwollende Leser beurteilen.

Dem Herrn, der mir Kraft zur Ausarbeitung auch dieses Commentars verliehen, sei Preis und Ehre!

Leipzig, den 30. Sept. 1877.

Dr. **Keil.**

EINLEITUNG.

§. 1. Die vier kanonischen Evangelien.

Die Person Jesu Christi bildet wie den Mittelpunkt des christlichen Glaubens, so auch den Grund, auf welchen die Apostel die christliche Kirche erbaut haben und auf dem sie fort und fort besteht; Matth. 16, 18. 1 Cor. 3, 11. Ueber das Leben und Wirken Jesu Christi auf Erden besitzen wir Berichte in den vier Evangelien des N. Testaments, welche nachweislich schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in den Christengemeinden des Morgen- und Abendlandes verbreitet waren. Das Wort *εὐαγγέλιον* bezeichnet in der älteren Gräcität das für eine gute, erfreuliche Botschaft gegebene Geschenk (*Hom. Odyss. XIV, 152. 166. Plut. Xenoph.*, so auch in LXX 2 Sam. 4, 10) oder das infolge einer guten Botschaft gebrachte Opfer (*Xenoph.* u. A.), später die gute, frohe Botschaft selbst (*Plut. Luc.* u. LXX 2 Sam. 18, 25); im N. Test aber nur die frohe Botschaft von Jesu Christo (Mrc. 1, 1), und zwar zunächst die mündliche Verkündigung von dem durch Jesum Christum gestifteten Reiche Gottes (*εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* (Mrc. 1, 14 u. ohne *τ. θεοῦ* Mtth. 4, 23. 9, 35 u. a.), und kurz *εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* (1 Thess. 3, 2. 1 Cor. 9, 12. 2 Cor. 9, 13. 10, 14. Röm. 15, 19 u. a.) oder *εὐαγ. τοῦ θεοῦ* (Röm. 15, 16. 1 Thess. 2, 2 u. a.), deutlicher *εὐαγ. τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ* (Act. 20, 24). Hernach wurde das Wort auf die schriftlichen Berichte von dem durch Jesum Christum vollbrachten Heilswerke übertragen. So in den Ueberschriften unserer Evangelien und bei den Kirchenvätern, schon bei *Justin. Mart. Apol. 1, 66. Dial. c. Tryph. 100* u. ö. Diese specifisch neutestamentliche Bedeutung des Wortes hat ihre Wurzel im A. T., in der messianischen Weißagung Jes. 61, 1: *Πνεῦμα Κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς κτλ.*, von welcher Jesus in der Synagoge zu Nazaret erklärt, daß sie heute vor ihren Ohren erfüllet sei (Luc. 4, 18—21), und sich damit als den von Jesaja geweißagten Knecht des Herrn bezeugt, welcher seinem Volke das Evangelium der Erlösung bringe. Wie in dem *εὐαγγελίζεσθαι πτωχοῖς* (בַּשֵּׂר עֲנָוִים) dieser Stelle die ganze erlösende Thätigkeit des Gesalbten des Herrn ausgedrükt ist, die in den folgenden Versen näher dargelegt wird, so ist auch im N. T. das gesamte messianische

Wirken, überhaupt das ganze Leben Jesu auf Erden, in den Begriff τὸ εὐαγγέλιον zusammengefaßt.

Die christliche Religion besteht nicht blos in Belehrungen über Gottes Wesen und Eigenschaften und Vorschriften für das rechte Verhalten des Menschen gegen Gott, sondern ist wesentlich Offenbarung und Verwirklichung des göttlichen Gnadenrathschlusses der Erlösung der sündigen Menschheit von dem Verderben der Sünde und des Todes, welcher durch das Gesetz und die Prophetie des A. T. vorbereitet und angebahnt, durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes in Jesu Christo ausgeführt und vollendet worden ist. Die Verkündigung der durch Christi Leben und Wirken in Worten und Thaten, und durch seinen Tod und seine Auferstehung von den Todten vollbrachten Erlösung bildet den Inhalt der Predigt, durch welche seine Apostel und Jünger Juden und Griechen zum Glauben an die in Christo der Welt geoffenbarte Gnade Gottes bekehrt, christliche Gemeinden gesammelt und die christliche Kirche gestiftet haben. Mit der Verkündigung, wie Gott Jesum von Nazaret durch Thaten und Wunder und Zeichen legitimirt und, als die Juden ihn durch die Hände der Ungerechten getödtet hatten, ihn zum Herrn und zum Christ gemacht hat, mit dieser Predigt hat Petrus nicht nur am Tage der Pfingsten zu Jerusalem die christliche Gemeinde gegründet (Act. 2, 22—41), sondern auch zu Cäsarea den heidnischen Hauptmann Cornelius mit seinem ganzen Hause zum Glauben an Jesum als den von Gott bestätigten Heiland geführt und den Grund zur Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden gelegt (Act. 10). Die Verkündigung der geschichtlichen Thatsachen des Lebens und Wirkens Jesu Christi bildete stets die Grundlage und den Hauptinhalt der apostolischen Predigt des Evangeliums unter den Juden und Heiden, und dieser Predigt ging zur Seite und folgte die gründlichere Unterweisung der Gläubiggewordenen in der evangelischen Geschichte durch Gehilfen und Schüler der Apostel, welche nach diesem ihrem Berufe *Evangelisten* (εὐαγγελισταί) hießen, Act. 21, 8. Eph. 4, 11. 2 Tim. 4, 5.

Aus der mündlichen Verkündigung der evangelischen Heilsthatsachen entwickelte sich die *Evangelien-Literatur*. Als nämlich die Generation der unmittelbaren Zeugen des Lebens Jesu anfing gelichtet zu werden, als die Apostel Palästina verließen, um andern Völkern das Evangelium zu predigen, als ferner sich christliche Gemeinden in den Heidenländern bildeten, die weder von Aposteln noch von Apostelschülern gegründet waren, da mußte man darauf bedacht sein, durch Abfassung von schriftlichen Evangelien den Gemeinden die Erkentnis der Heilsthatsachen zur Begründung ihres Glaubens zu vermitteln. — Nach altkirchlicher Ueberlieferung (bei *Euseb. hist. eccl. III, 24)* hat der Apostel Matthäus bei seinem Weggange von Palästina zu andern Völkern den dortigen Gemeinden das Evangelium, welches er denselben mündlich verkündigt hatte, in Schrift verfaßt hinterlassen. Von Markus teilt *Euseb. l. c. III, 39* die Aussage des *Papias* mit, daß er, Dolmetscher des Petrus geworden, das was Christus geredet oder gethan hat (τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα) nach der

Erinnerung aus den mündlichen Vorträgen des Petrus sorgfältig geschrieben habe. Und Lukas erklärt im Vorworte seines Evangeliums: Nachdem viele unternommen haben, eine Erzählung von den unter uns vollbeglaubigten Thatsachen zusammenzustellen, wie es überliefert haben die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren, habe auch ich für gut befunden, es der Reihe nach dir, bester Theophilus, zu schreiben, damit du in Betreff der Lehren, in welchen du unterrichtet worden, die volle Gewißheit erkennest (1, 1—3). — Dieser Ueberlieferung über den Ursprung und Zweck der schriftlichen Evangelien entspricht auch Inhalt und Beschaffenheit derselben. Die Berichte von dem Leben und Wirken Jesu Christi in den drei ersten Evangelien sind weder Biographien Jesu noch „wesentlich Compilationen aus der Ueberlieferung entlehnter Stoffe", sondern von bestimten Grundgedanken beherschte und nach bestimten Gesichtspunkten ausgeführte geschichtliche Darstellungen der Person und des Werkes Jesu als des von den Propheten verheißenen Messias (Christus). Allen vier Evangelien des N. T. gemeinsam ist der Gesichtspunkt, durch das was sie von Jesu Leben und Wirken erzählen, die Ueberzeugung zu begründen, daß Jesus sich als den im A. T. geweißagten Erlöser Israels und Heiland aller Völker erwiesen habe und als solcher von Gott durch Wunder und Zeichen erwiesen worden sei. Was Johannes am Schlusse seines Evangeliums (20, 31) sagt: „Dies ist geschrieben, daß ihr glaubet, Jesus sei der Christ, der Sohn Gottes, und daß ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen", das gilt für alle Evangelien. Sie wollen nicht die Geschichte Jesu erzählen, sondern das Heil verkündigen, welches in der Person und der Geschichte Jesu Christi auf Erden erschienen ist. Dieser Absicht dient die Geschichte. Die Ausführung derselben gestaltet sich aber verschieden je nach dem besonderen Bedürfnisse der Gemeinden, für welche die einzelnen Evangelien zunächst bestimt waren.

Matthäus kündigt sein Evangelium als „Buch der Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams" an (1, 1) und gibt sowol durch die Auswahl und Anordnung des geschichtlichen Stoffes, als besonders durch den beständigen Hinweis auf die Erfüllung der messianischen Weißagungen des A. T. deutlich zu erkennen, daß er Jesum als den verheißenen Sohn Abrahams und als den rechten König des Hauses Davids darstellen und das von Jesu verkündigte und gestiftete Himmelreich als die höhere Verwirklichung und die Vollendung des alttestamentlichen Gottesreiches aufweisen will. Mehr hierüber s. unten in §. 2.

Markus bezeichnet 1, 1 seine Schrift als „Anfang (ἀρχή) des Evangeliums von Jesu Christo, dem Sohne Gottes". Der Inhalt und die Beschaffenheit dieses Evangeliums bezeugen die Richtigkeit der kirchlichen Ueberlieferung, daß dasselbe zunächst für Heidenchristen des Abendlandes bestimt war und die Verbreitung der frohen Botschaft von der in Jesu Christo geschehenen Erlösung in der Heidenwelt voraussezt. Den Ursprung dieser frohen Botschaft will Markus schildern,

und „in seiner Schrift zeigen, daß das Evangelium oder das Christentum seinen Ausgang genommen hat von der wunderbaren *Kraft* oder *Gewalt* des Herrn Jesus Christus, welche er in Heilungen aller Art, in Sündenvergebung und auch im Lehren, im Leiden und in der Auferstehung von den Todten offenbarte (ἐξουσία 1, 22, 27. 2, 10; δύναμις 5, 30. 6, 2. 6, 5)“ (*Grau,* Entwickelungsgesch. des neutestamentl. Schriftthums I, 125). Die Geburt und Kindheit übergehend begint er, nach kurzen einleitenden Nachrichten über das Auftreten Johannes des Täufers und über die Taufe und Versuchung Jesu, mit der Schilderung des öffentlichen Wirkens Jesu, wie er die Kranken heilte, die Dämonen austrieb, das Evangelium predigte und in seinen Wunderthaten wie in seinem Lehren sich als den zu erkennen gab, der göttliche Macht und Befugnis hat, Aufsehen unter dem Volke erregt und Staunen und Glauben wirkt (1, 22. 27). „In keinem andern Evangelium treten die Wunder so in den Vordergrund wie bei Markus, und selbst die Worte und Reden des Herrn werden nicht um ihres Lehrgehaltes willen mitgeteilt, sondern als wichtige Momente der geschichtlichen Entwicklung des Lebens Jesu, als bedeutende Züge im Bilde Jesu. Die Heidenwelt war alt geworden und suchte neue Kräfte des Lebens, neue Offenbarungen der Gottheit. In Jesu — so predigt dieses Evangelium — ist eine neue Gottesmacht offenbar geworden, eine wunderbare Erscheinung von überwältigendem Eindrucke und von wunderbaren Kräften zur Heilung der kranken Welt“ (*Luthardt,* die Eigenthümlichkeit der vier Evangelien. Lpz. 1874. S. 15). „Die Dämonenaustreibung d. h. die Bewältigung der übernatürlichen Kräfte des Bösen ist von Markus unter allen Evangelien als das Specifische der Wirksamkeit Jesu hingestelt; in keinem Evangelium ist so stark wie in dem seinigen der übermenschliche Eindruck des Auftretens Jesu geschildert, infolge dessen er stets von großen Volksmassen umlagert und bedrängt wird, die nicht genug bekommen ihn zu sehen und zu hören und zu preisen, und ihm fast keinen Raum zu freier Bewegung lassen.“[1] An dem Auftreten und Wirken Jesu mit übernatürlicher Macht sollen die Heiden erkennen, daß er der erwartete König Israels und Heiland der Völker, und daß er der Sohn Gottes ist.[2]

1) *K. R. Koestlin,* d. Ursprung u. die Komposition der synopt. Evangelien. Stuttg. 1853. S. 317. Vgl. noch *Grau* a. a. O. S. 144.

2) Zwar fehlen 1, 1 die W. *υἱοῦ τοῦ θεοῦ* in *Cod. Sin.* u. bei vielen Kchvv., und auch das Bekentnis des Petrus lautet 8, 9 einfach: *σὺ εἶ ὁ Χριστός*, ohne den Zusatz *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ζῶντος* in Mtth. 16, 16, daher *Tischend.* in der 8. *edit. Novi Test.* diese Worte in beiden Stellen aus dem Texte entfernt hat. Solten sie nun auch nicht von Markus herrühren und ein späterer Zusatz sein, so drücken sie doch den Zweck des Evangeliums richtig aus. Denn die Absicht zu zeigen, nicht nur daß Jesus der Christ, sondern auch daß Jesus Christus der Sohn Gottes sei, erhellt unzweifelhaft aus dem Inhalte seines Evangeliums. Er erzählt nicht nur übereinstimmend mit Matth. und Luk., daß bei der Taufe und bei der Verklärung Jesu die Stimme vom Himmel erging: „dieser ist mein geliebter Sohn, an welchem ich Wolgefallen habe“ und „den solt ihr hören“ (1, 11 u. 9, 7 vgl. mit Mtth. 3, 17 u. 17, 5. Luc. 3, 22 u. 9, 35), sondern hebt auch hervor, wie die unsauberen Geister vor Jesu niederfielen sprechend: du bist

Eine gründlichere Unterweisung in den evangelischen Heilsthatsachen gibt das Evangelium des *Lukas,* welches gleichfalls für heidenchristliche Gemeinden verfaßt einem vornehmen Heidenchristen Theophilus zugeeignet ward, um demselben festen Grund der Lehren, in welchen er Unterricht empfangen, zu bieten und zur weiteren Förderung seiner Glaubenserkentnis zu dienen. Lukas geht bis auf die ersten Anfänge der neuen Heilsoffenbarung, bis auf die Empfängnis und Geburt nicht nur Jesu Christi, sondern auch seines Vorläufers Johannes des Täufers zurück und knüpft diese Ereignisse sowie das öffentliche Auftreten des Täufers und Jesu an welthistorische Thatsachen an (1, 5. 2, 1. 3, 1), um von vornherein zu zeigen, daß mit Jesu eine neue Zeit nicht nur für Israel, sondern für die Menschheit überhaupt angebrochen sei. Während Matthäus in seinem Evangelium bis auf Abraham zurückgeht, um Jesum als das Ziel der Geschichte Israels zu erweisen, geht Lukas bis auf Adam zurück — Adam aber war Gottes, so schließt er seine Genealogie Jesu, 3, 38 —, um Jesum als den Anfänger einer neuen Menschheit darzustellen, der durch wunderbare Wirkung des heil. Geistes im Schoße der Jungfrau Maria erzeugt als Sohn Gottes die Menschheit zum Ziele ihrer Geschichte bringen solte, als die Zeit der Völkerwelt erfült war. Dazu ward er bei der Taufe mit dem heil. Geiste ausgerüstet (3, 22) und kehrte nach Ueberwindung des Versuchers in des Geistes Kraft nach Galiläa zurück (4, 1 u. 14), um hier als der Christ aufzutreten und durch Lehren und Wunder die neue freudenreiche Zeit der Welt zu bringen. Dieses Auftreten und Wirken Jesu zu schildern ist der Zweck der folgenden Geschichtsdarstellung, die in drei Teile zerfält. Der erste Teil c. 4, 14—9, 45 begint mit Vorführung verschiedener Thaten Jesu, welche sein Auftreten als der Christ voll heiligen Geistes bekunden, und von Aussprüchen und Lehrvorträgen, welche die Geistesart des neuen Gottesreiches aufzeigen (4, 14—6, 49), bringt dann eine Zusammenstellung von Ereignissen, welche den Eindruck der Macht seiner Worte und Thaten veranschaulichen, Befremden erregen, den Widerspruch der Obern des jüdischen Volks hervorrufen und eine Scheidung im Volke herbeiführen, infolge deren Jesus seine Wirksamkeit auf einen kleinen Kreis von Jüngern beschränkt (c. 7 u. 8) und diese mit des Geistes Kraft zur Gründung seines Reiches ausrüstet und durch Belehrung, Wunder und Zeichen (Verklärung) im Glauben an seine gottmenschliche Person fester gründet (9, 1—45). Der zweite Teil (c. 9, 46—18, 30) enthält Aussprüche über den von seinen Jüngern zu bewährenden Sinn und Geist, Be-

---

der Sohn Gottes (3, 11 vgl. Luc. 4, 41), wie der Dämonische zu Gadara schrie: was hab ich mit dir zu schaffen, Jesu, du Sohn des höchsten Gottes (5, 7 vgl. Luc. 8, 28. Matth. 8, 29), und wie Jesus die Frage des Hohenpriesters: , bist du Christus, der Sohn des Hochgelobten?" bejaht und hinzufügt: „Ihr werdet sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Macht und kommen mit den Wolken des Himmels" (14, 61 f. vgl. Mtth. 26, 63 f.), und berichtet, daß beim Verscheiden Jesu am Kreuze der heidnische Centurio das Bekentnis ablegt: „warlich dieser Mensch war Gottes Sohn" (*υἱὸς ἦν θεοῦ*) 15, 39 u. Mtth. 27, 54, welches bei Luc. 23, 47 nur: *ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν* lautet.

lehrungen über die Ausrichtung ihres Berufs und ihre Stellung in und gegenüber der feindlichen Gesinnung des jüdischen Volks, Streitreden wider die Pharisäer (9, 46—13, 17), sowie Reden und Gleichnisse, wie z. B. die vom großen Abendmahle, vom verlorenen Schafe, vom verlorenen Groschen, von dem verlorenen Sohne und dem ungerechten Haushalter, welche die in Christo geoffenbarte freie Gnade Gottes und die Bestimmung des Evangeliums für alle Welt lehren, und schließt 18, 31—34 mit der Ankündigung des Hinaufzugs nach Jerusalem, um dort durch Leiden, Tod und Auferstehung sein Werk zu vollenden. Die Ausführung dieses Entschlusses wird im dritten Teile berichtet und gezeigt, wie Jesus schon auf dem Wege, sodann durch seinen Einzug in Jerusalem und sein Lehren im Tempel (18, 35—21, 36), endlich durch sein Todesleiden und seine Auferstehung (c. 22—24) sich als den Christ und König des Reiches Gottes bewährt hat.[1]

Einen tieferen Einblick in das große Geheimnis der Gottseligkeit (1 Tim. 3, 16) gewährt das vierte Evangelium, in welchem *Johannes* Jesum Christum als den eingeborenen Sohn vom Vater voller Gnade und Warheit verkündigt. Das joh. Evangelium ist später als die synoptischen verfaßt und sezt eine so specielle Kentnis der evangelischen Geschichte, wie jene Evangelien sie geben, voraus, daß es nicht ohne Rücksicht auf dieselben geschrieben sein kann. Wenn Matthäus in seinem Evangelium bis auf Abraham zurückgeht, um Jesum als den verheißenen Samen Abrahams, in welchem alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen, darzustellen, und Lukas das Geschlecht Jesu bis auf Adam zurückführt, um Christum als den Anfänger und Begründer einer neuen Menschheit kentlich zu machen, so weist Johannes im Prologe seines Evangeliums die Anfänge der in Jesu geoffenbarten göttlichen Gnade in der Ewigkeit nach und zeichnet Jesum als den Fleisch (d. i. Mensch) gewordenen Logos, der im Anfange bei Gott und Gott war und durch den alle Dinge geworden sind, daß wir ihn als das Leben und das Licht der Menschen erkennen, in seiner Persönlichkeit den eingeborenen Sohn Gottes, der in des Vaters Schoß ist, schauen und aus seiner Fülle Gnade um Gnade schöpfen sollen. Johannes macht nicht diese oder jene Seite des messianischen Wirkens Jesu, sondern die Person Jesu Christi selbst zum Gegenstande seiner Verkündigung. Sein Evangelium ist chronologischer angelegt als die andern; die Erzählung schreitet am Faden der verschiedenen Festreisen Jesu nach Jerusalem fort, um zu zeigen, wie Jesus von dem Volke seines Eigentums, zu dem er gekommen, nicht aufgenommen ward, denen aber die ihn aufnahmen Macht gab Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben (1, 11). — Jerusalem war das Centrum des alttesta-

1) Vgl. *C. F. Nösgen*, der schriftstellerische Plan des dritten Evangeliums, in Theol. Studien u. Kritiken. 1876 H. 2. S. 265—92. — Anders *v. Hofmann* in *Lichtenstein*, Lebensgeschichte des Herrn Jesu Christi in chronol. Uebersicht 1856. S. 479 ff., *R. Fr. Grau*, Entwickelungsgeschichte des neutestamentl. Schriftthums. 1871. I S. 269 ff. und *Ebrard*, wissenschaftl. Kritik der evangel. Geschichte. 3. Aufl. 1868. S. 142 ff.

mentlichen Gottesreiches und als Hauptstadt Judäa's zu Christi Zeiten der Herd und Hort des streng gesetzlichen Judentums; der Tempel war die altheilige Stätte des levitischen Opfer- und Gottesdienstes, wo an den Festen Juden aus allen Ländern zusammenkamen, um vor dem Gotte der Väter anzubeten. Hier mußte Jesus durch Wort und That sich als Messias dem Bundesvolke offenbaren, hier ihm das Evangelium predigen. Da aber seine Erscheinung in Knechtsgestalt den sinnlichen Messiasideen der Pharisäer und Schriftgelehrten nicht entsprach, so entspann sich hier der Conflict Jesu mit den Oberen des jüdischen Volkes, aus welchem sich die Krisis entwickelte, daß das jüdische Volk als solches seinen Heiland verwarf und durch Tödtung desselben die Auflösung der Gesetzesöconomie des A. Bundes herbeiführte, Christus aber, nachdem er sein Leben zum Opfer für die Sünden der Welt dahin gegeben, durch seine Auferstehung von den Todten das Reich der Gnade und Warheit für alle Völker gründete. Diese Krisis nach ihrer successiven Entwicklung aus dem Conflicte Jesu mit den jüdischen Oberen historisch-genetisch zu schildern, hat Johannes in seinem Evangelium sich vorgenommen und zu diesem Behufe aus dem reichen Stoffe der evangelischen Geschichte vorzugsweise das Auftreten und Wirken Jesu in Jerusalem ausgewählt, um in dem Zeugnisse, welches Jesus hier vor dem jüdischen Volke und seinen Oberen von seiner Person und seinem Werke ablegte, die Offenbarung des eingeborenen Sohnes Gottes zur Anschauung zu bringen. — Dieser theologische Gesichtspunkt, von dem aus Johannes das Leben und Wirken Jesu Christi darstelt, ist allgemein anerkant, so daß wir ihn hier nicht weiter nachzuweisen für nötig erachten. Vgl. hierüber die eingehende und umsichtige Charakteristik des Johannesevangeliums im Vergleiche mit den Synoptikern von *Luthardt,* der johann. Ursprung des 4. Evangeliums. 1874. S. 154—203 und das johann. Evang. nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert u. erklärt. Th. I. Abschn. 3 u. 4 der grundlegenden Betrachtungen S. 65—199 der 2. A. vom J. 1875.

§. 2. Inhalt und Gliederung, Zweck und Plan des Matthäus-Evangeliums.

I. **Inhalt und Gliederung.** Matthäus begint sein Evangelium mit dem Nachweise der Abstammung Jesu Christi von David und Abraham (Genealogie 1, 2—17) und kurzen Berichten über die Empfängnis und die Geburt Jesu zu Bethlehem (1, 18—25), über die Ankunft der Weisen aus dem Morgenlande, um den neugeborenen König der Juden anzubeten, die Flucht Josephs mit Maria und dem Jesuskinde nach Aegypten, um dasselbe vor der Nachstellung des Herodes zu bergen, die Rükkehr von dort nach dem Tode Herodes ins Land Israel, nach Galiläa (2, 1—12. 13—23), geht dann sofort über zur Beschreibung der Wirksamkeit Johannes des Täufers, zur Taufe und Versuchung Jesu (3, 1—4, 11) und knüpft daran das Auftreten Jesu als Messias in Ga-

liläa mit der Berufung der galiläischen Fischer Simon Petrus und Andreas, Johannes und Jakobus zu seiner Nachfolge, und mit der Verkündigung des Evangeliums und der Heilung von Kranken, wodurch sein Ruf im ganzen Lande bis nach Syrien hin sich verbreitete (4, 12—25). Darauf folgt *a*) die Bergpredigt, in welcher Jesus die Grundzüge des Himmelreichs entwickelt (c. 5—7), *b*) eine Reihe von zehn Wunderwerken Christi 8, 1—9, 34), *c*) die durch den Hinweis auf das Elend des Volks und sein Verlangen nach Erlösung (9, 35—38) motivirte Bestallung von zwölf Jüngern zu Aposteln und Verkündigern des Himmelreichs (c. 10) und die durch den Täufer Johannes aus dem Gefängnisse an Jesum gerichtete Frage, ob er der erwartete Messias sei, eingeleitete Rüge der Unempfänglichkeit des Volks für das erschienene Heil, woran die Einladung Jesu an die Mühseligen und Beladenen, bei ihm Ruhe für ihre Seelen zu suchen, angeschlossen ist (c. 11). — Mit c. 12 begint der Conflict Jesu mit den Pharisäern, veranlaßt teils durch Uebertretungen des Sabbatgebotes (12, 1—21), teils durch die Heilung Besessener und Abweisung des Begehrens von Wunderzeichen (12, 22—45), und Erklärung Jesu über seine Mutter und Brüder (v. 46—50). Es folgen Belehrung des Volks in Gleichnissen über das Himmelreich (c. 13); Jesu Fahrt über das galil. Meer in das jenseitige Land infolge der Nachricht von der Enthauptung des Täufers, Speisung der 5000; Rükkehr nach Galiläa (c. 14); Verhandlung mit Schriftgelehrten und Pharisäern, bei der Jesus die Heuchelei dieser Menschenklasse aufdekt (15, 1—20); Heilung der Tochter des cananäischen Weibes (v. 21—28), andere Heilungen und abermalige Speisung des Volks in der Wüste (v. 29—39); Zurechtweisung der ein Zeichen vom Himmel fordernden Pharisäer und Sadducäer (16, 1—12); Jesu Frage nach dem Urteile der Leute und seiner Jünger über des Menschen Sohn mit dem Bekentnisse des Petrus (v. 13—20) und Ankündigung seines Todes und seiner Auferstehung in Jerusalem (v. 21—28); die Verklärung Jesu (17, 1—13) und die Heilung eines mondsüchtigen Knaben, den die Jünger nicht hatten heilen können (v. 14—21), wiederholte Ankündigung seines Todesleidens (v. 22 u. 23), die Entrichtung des Zinsgroschens (v. 24—27) und Belehrungen der Jünger über die wahre Größe im Himmelreiche, über Demut, Sslbstverleugnung und Versöhnlichkeit mit einigen diese Lehren erläuternden Parabeln (c. 18). — Aufbruch aus Galiläa, um nach Jerusalem zu ziehen (19, 1. 2), Vorgänge unterwegs; Gespräch mit den Pharisäern über die Ehescheidung (19, 3—12), Segnung der Kindlein (v. 13—15), Gespräch mit dem reichen Jüngling über die Nachfolge Jesu (v. 16—30), Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge (20, 1—16), Vorbereitung der Jünger auf seinen Tod (v. 17—28), Heilung zweier Blinden bei Jericho (v. 29—34); messianischer Einzug in Jerusalem (21, 1—11), Tempelreinigung, Heilung Blinder und Lahmer im Tempel und Zurechtweisung der Pharisäer (v. 12—17); das Zeichen der Verdorrung des unfruchtbaren Feigenbaums am Wege nach Bethanien (v. 18—22; sodann *a*) Jesu Auftreten im Tempel am nächsten Tage wider die Pharisäer, Schriftgelehrten und

Sadducäer, die ihn durch versuchliche Fragen fangen wolten (21, 23—22, 46); Strafrede wider die Schriftgelehrten und Pharisäer mit siebenfachem Wehe über diese verderbten Volksführer und Androhung des Gerichts über Jerusalem (c. 23), endlich auf dem Wege vom Tempel auf dem Oelberge Belehrung der Jünger über die Zukunft des Menschen-Sohnes und das Weltgericht (c. 24 u. 25); *b*) Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu: der Beschluß des Synedriums, Jesum zu tödten; Salbung Jesu in Bethanien (26, 1—13); Verrath des Judas (v. 14—16), die Feier des Paschamahles mit der Einsetzung des heil. Abendmahles (v. 17—29); Seelenkampf in Gethsemane (v. 30—46); Gefangennahme Jesu und Verhör vor Kaiaphas (v. 47—68); Verleugnung des Petrus (v. 69—75), Uebergabe Jesu an den Landpfleger Pilatus, Verurteilung zum Tode und Kreuzigung (27, 1—56); Begräbnis Jesu (v. 57—66); die Auferstehung und Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem und in Galiläa, wo Jesus seine Jünger mit der Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern beauftragt und ihnen die Verheißung erteilt, mit ihnen zu sein alle Tage bis an der Welt Ende, mit welcher das Evangelium schließt (c. 28).

Die Berichte über die Abstammung, Geburt und Kindheit Jesu (c. 1 u. 2) bilden die Einleitung. Von dieser abgesehen zerfält das Evangelium in zwei Teile: I. Das Auftreten und Wirken Jesu als Messias in Galiläa, zu dem er durch die Taufe und Versuchung geweiht worden, c. 3—18; II. Die Fortsetzung seines Wirkens in Judäa und Jerusalem mit Wort- und Thaterweisen seiner Messianität und die Vollendung seines Werkes durch Leiden, Tod und Auferstehung, c. 19—28. Jeder dieser beiden Teile ist weiter in zwei Abschnitte gegliedert. Im *ersten* Abschnitte des galiläischen Wirkens weist Matthäus nach, wie Jesus bald nach seinem öffentlichen Auftreten zunächst in der Bergpredigt seine Jünger über die Natur und Beschaffenheit des Himmelreichs belehrt und sich als den Erfüller des Gesetzes und der Prophetie ankündigt, sodann durch eine Reihe von Wunderwerken sich als den Heiland und Helfer in jeglicher Not offenbart; hierauf im Hinblick auf die Hilfsbedürftigkeit des verirrten und hirtenlosen Volkes seine Jünger zu Verkündigern des Evangeliums verordnet und mit der Kraft Wunder zu thun ausrüstet, aber auch schon Widerspruch von Seiten der Pharisäer erfährt und sich dadurch veranlaßt sieht, den Wankelmut und Unglauben des Volks zu rügen und den Unbußfertigen das Gericht zu drohen (c. 5—11). Hier waltet die sachliche Anordnung durchweg vor. Anders im *zweiten* Abschnitte. Da erzählt der Evangelist, wie Jesus teils auf seinen Wanderungen in Galiläa und Peräa bis an die Grenzen Phöniziens allenthalben dem heilsbegierigen und hilfsbedürftigen Volke das Evangelium verkündigt, Krankheit und jeglicher Not abhilft, teils im Conflicte mit den Pharisäern und Sadducäern, deren Opposition sich immer mehr steigert, sich als den Herrn des Sabbats und des Tempels bezeugt (12, 6. 8), ihre Verstockung wider den heiligen Geist ihnen aufdekt (13, 13 ff.) und seine Jünger vor der Heuchelei dieser Menschen warnt (16, 5 ff.), hauptsächlich

aber seine Jünger über die geistige Beschaffenheit und die Entwicklung seines Reiches belehrt, und sie tiefer in die Erkentnis des Erlösungswerkes einzuführen und im Glauben an ihn als den Sohn Gottes und Erlöser der Menschen fester zu gründen bemüht ist. Dieser ganze Abschnitt ist nur die geschichtliche Ausführung und Begründung der Worte Jesu: „Ich preise dich, Vater und Herr Himmels und der Erde, daß du dieses den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen offenbaret“ und „Kommet her zu mir alle die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken“, mit welchem der erste Abschnitt 11, 25—30 schloß. Diesen Worten entspricht sein Verfahren, daß er zu den Volkshaufen in Gleichnissen redet, damit sie mit sehenden Augen und hörenden Ohren die Geheimnisse des Himmelreichs nicht verstehen, während er die Gleichnisse seinen Jüngern erklärt, um ihnen das Verständnis derselben zu erschließen (13, 10—15), daß er sich wiederholt in die Einsamkeit zurückzieht, nicht blos um den Nachstellungen seiner Feinde zu entgehen, sondern auch um seinen Jüngern und Anhängern zu zeigen, daß er nicht Willens sei, die irdischen Messiashoffnungen des Volks zu erfüllen. Damit hängt zusammen, daß er seinen Jüngern verbot, niemandem zu sagen, daß er der Messias (ὁ Χριστός) sei (16, 26) und von seiner Verklärung, die sie geschaut hatten, mit niemand vor seiner Auferstehung zu reden (17, 9), daß er erst, nachdem Petrus das Bekentnis: Jesus sei der Christ, der Sohn des lebendigen Gottes abgelegt hatte (16, 16), anfing, seinen Jüngern das zu Jerusalem ihm bevorstehende Todesleiden zu verkündigen (16, 21 f. 17, 22 f.), daß er endlich je näher die Zeit des Aufbruchs nach Jerusalem herankam, die Jünger über die Notwendigkeit seines Todes und seiner Auferstehung zur Vollendung seines Werkes auf Erden und über die unerläßlichen Erfordernisse für ihren Beruf belehrt (c. 17 u. 18). — Im zweiten Teile des Evangeliums liegt die Gliederung des Stoffes in zwei Abschnitten offensichtlich vor. Im *ersten* Abschnitte zeigt Matthäus, wie Jesus schon auf dem Wege nach Judäa das Evangelium vom Reiche predigt und Kranke heilt, darauf als Zions König in Jerusalem einzieht und den Tempel Gottes durch Austreibung der Käufer und Verkäufer reinigt, Blinde und Lahme dort heilt, hierauf am folgenden Tage den Hohenpriestern, Schriftgelehrten, Pharisäern und Sadducäern in Reden und Gleichnissen ihr Widerstreben gegen Gott vorhält und unverholen ankündigt, daß das Reich Gottes ihnen werde genommen und den Heiden gegeben werden, endlich nach dem Weggange aus dem Tempel seinen Jüngern die Zerstörung des Tempels und seine Wiederkunft in Herrlichkeit zur Vollendung seines Reiches und zum Gericht über alle Völker verkündigt. — Diese Bezeugung seiner Messianität erbitterte die Hohenpriester und Obersten des Volks dermaßen, daß sie — wie im *zweiten* Abschnitte erzählt wird, ihren Entschluß Jesum zu tödten sofort auszuführen trachteten, mit Hilfe des Verräthers Judas Jesum greifen ließen, ihn vor Gericht stelten, zum Tode verurteilten und das Todesurteil von Pontius Pilatus vollstrecken ließen. Doch den Rath Gottes konten sie damit nicht vereiteln. Troz der Ver-

wahrung des Grabes Jesu mit Hütern und der Versiegelung des Steines erstand der Herr, wie er voraus verkündigt hatte, am dritten Tage aus dem Grabe und erschien seinen nach Galiläa beschiedenen Jüngern, um sich ihnen als den zu offenbaren, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist.[1]

II. **Zweck und Plan.** Aus der vorstehenden Inhaltsübersicht ergibt sich im Allgemeinen schon, daß Matthäus beabsichtigte, Jesum als den Messias darzustellen. Diese Absicht führte er so aus, daß er die messianischen Weißagungen des A. T. ins Auge fassend das Leben und Wirken Jesu so beschreibt, daß in allen Hauptmomenten desselben die Uebereinstimmung mit dem, was im A. T. vom Messias geweißagt ist, zu Tage tritt. Schon durch Jesu Abstammung von David und Abraham, durch seine Geburt von einer Jungfrau und in Bethlehem, wie auch durch die wunderbare Erhaltung und Führung des Kindleins erfülten sich Aussprüche der Propheten (vgl. 1, 1. 22. 2, 5 f. 15. 17 f. u. 23), daß man in diesem Kinde die Ankunft des verheißenen Messias aus dem Geschlechte Davids erkennen konte. Nicht minder deutlich erfülten sich in dem öffentlichen Wirken Jesu messianische Weißagungen. Nachdem er sich von Johannes hatte taufen lassen und bei der Taufe mit dem heil. Geiste zu seinem Amte gesalbt worden war, überwand er in der Kraft dieses Geistes den Versucher, welcher die Stammeltern unsers Geschlechts zur Sünde verführt hatte, und wählte dann Galiläa zum Schauplatze seiner Thätigkeit, auf daß die von Jesaja geweißagte Verherrlichung Galiläa's erfült würde (4, 14—16). In der Bergpredigt kündigt er sich als den an, der gekommen, durch Gründung des Himmelreichs das Gesetz und die Propheten zu erfüllen (5, 17), und durch die Heilung der Kranken und Besessenen, die zu ihm kamen oder gebracht wurden, als den, von welchem der Prophet geweißagt: „Er hat unsere Schwachheiten auf sich genommen und unsere Krankheiten getragen“ (8, 17 vgl. Jes. 53, 4). Als sodann die Pharisäer Anstoß an seiner und seiner Jünger Stellung zum Gesetze nahmen und das in irdischen Messiashoffnungen befangene Volk wankelmütig wurde, sezte Jesus sein Wirken so fort, daß dadurch Weißagungen der Propheten in Erfüllung gingen (12, 17 u. 13, 35). Noch deutlicher offenbarte sich Jesus in Judäa als der geweißagte König Zions bei seinem Einzuge in Jerusalem (c. 21), und selbst durch seine Gefangennahme und durch den Verrath des Judas wurden Schriften der Propheten erfült (26, 54. 27, 9). — Viermal findet sich in der Geburts und Kindheitsgeschichte Jesu die Bemerkung des Evangelisten: „dies (alles) ist geschehen ἵνα (ὅπως) πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν κτλ. (1, 22. 2, 15. 23) oder τότε ἐπληρώθη τ. ῥ. (2, 17); viermal wiederholt sich dieselbe Bemerkung in der Beschreibung der galiläischen Wirksamkeit Jesu (4, 14. 8, 17. 12, 17

1) Andere haben das Evangelium in 7 größere Abschnitte geteilt; so *Grau*, Entwicklsgesch. I S. 235: Cap. 1, 4—16; C. 4, 17—9, 34; C. 9, 35—12, 45; C. 12, 46—16, 20; C. 16, 21—20, 16; C. 20, 17—25, 46; C. 26—28; *Luthardt*, etwas anders: C. 1. u. 2; C. 3—4, 11; C. 4, 12—9, 35; C. 9, 36—13, 53; C. 13, 54—20, 16; C. 20, 17—25; C. 26—28. Andere noch anders.

u. 13, 35); gleichfalls viermal in dem Berichte von der Vollendung seines Werkes in Jerusalem, nämlich 2 mal als Bemerkung des Evangelisten (24, 4 u. 27, 9) und 2 mal in Aussprüchen Christi über seine Gefangennahme (26, 54 u. 56), so daß durch diese Hinweisungen Anfang, Fortgang und Ausgang des Lebens Jesu in das Licht der alttestamentlichen Weißagung gestelt ist. Daraus erhellt klar, daß Matthäus sowol bei der Auswahl des in seine Schrift aufzunehmenden geschichtlichen Stoffes aus der Fülle der evangelischen Thatsachen, als auch bei der Gruppirung desselben, bei der Einteilung der messianischen Wirksamkeit Jesu in die galiläische und jerusalemische sich von der Absicht, Jesum als den Christ d. h. als den im A. T. verheißenen Messias darzustellen, leiten ließ.[1]

Um aber den Zweck unsers Evangeliums vollständig zu erkennen, haben wir noch in Betracht zu ziehen, wie die Idee des Himmelreichs, dessen Gründung vom Messias erwartet wurde, nach der Darstellung des Matthäus von Jesu gelehrt und verwirklicht worden. — Die Juden, namentlich die Pharisäer als die geistlichen Führer des Volks zu Christi Zeit, erwarteten von dem Messias die Wiederaufrichtung des Königtums Davids in der Form eines weltlichen Reiches, in welchem sie nicht nur von dem Joche der Römer befreit werden, sondern auch zur Herschaft über die Heiden gelangen würden. Vermöge ihrer Abstammung von Abraham sahen sie sich als die Kinder des Reiches an, und da sie nicht nur dem mosaischen Gesetze ewige Gültigkeit zuschrieben, sondern auch den Fortbestand des levitischen Tempelcultus als zweifellos annahmen, so meinten sie, daß die Heiden als Proselyten nur durch Annahme der Beschneidung und Beobachtung aller Gebote und Satzungen des mosaischen Gesetzes dem Reiche Gottes einverleibt werden könten. Diesem Wahnglauben trat schon der Täufer Johannes energisch entgegen (Mtth. 3, 1—12) und Jesus zog sich durch sein diesen irdischen Messiasideen nicht entsprechendes Auftreten und Wirken sehr bald die Feindschaft der Pharisäer und Obersten des Volks zu, welche sich immer mehr steigerte, bis sie in gänzlicher Verstockung ihn verwarfen und tödteten, dadurch aber nicht nur ihren Ausschluß aus dem Reiche Gottes, sondern auch den Untergang des jüdischen Staates mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels herbeiführten.

1) Dies hat schon *Hengstenberg* richtig erkant, indem er Christol. d. A. T. II S. 94 f. nachweist, daß Matthäus in c. 4, 12—17 die Weißagung Jesaj. 8, 23 u. 9, 1 nicht in Bezug auf irgend ein einzelnes specielles Ereignis, das zu Kapernaum vorfiel, anführe, sondern die ganze folgende Erzählung der herrlichen Thaten Christi in Galiläa sowie auch in Peräa bis zu c. 19, 1 von dieser Weissagung beherscht werde, und dann bemerkt: „Diese St. des Matthäus enthält den Schlüssel zu der Thatsache, warum er und ihm sich eng anschließend Lukas und Markus von hier bis zur lezten Reise Jesu nach Jerusalem ausschließlich Thatsachen berichten, welche in Galiläa und dem ebenfalls von Jesaias genanten Peräa geschahen. — Für Matthäus, welcher zeigen will, daß Jesus der Christ, der im A. T. verheißene Messias sei, mußte sich das Interesse im Angesichte unserer Weißagung notwendig auf Galiläa concentriren, und Markus und Lukas folgten ihm, erkennend, daß eine ganz neue Bahn zu brechen nicht ihnen zukam. Es war dies dem zweiten Apostel unter den Evangelisten vorbehalten."

Aber auch den Christen aus dem Judentum wurde es sehr schwer, sich von diesen irdischen Messiasideen frei zu machen. Schon in der jerusalemischen Urgemeinde wurde die Frage über die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Christen aus den Heiden verhandelt und auf dem Apostelconvent Act. 15 dahin entschieden, daß die Gläubigen aus den Heiden nicht zur Annahme der Beschneidung und Beobachtung des mos. Gesetzes verpflichtet werden solten. Aber der strengeren Partei der Judenchristen gereichte das jener Entscheidung gemäße Verfahren des Apostels Paulus, den Heiden das Evangelium zu verkündigen und sie ohne Beschneidung in die Gemeinde aufzunehmen, zu großem Anstoß, daß sie ihn beschuldigten, er lehre die Juden unter den Völkern von Mose abfallen (Act. 21, 21), und ihn haßten und verfolgten, und daß sie nach der Zerstörung Jerusalems sich immer mehr von den Heidenchristen absonderten und schließlich als Secte der Ebioniten von der apostolischen Kirche sich trennten. Auf diese pharisäische Richtung scheint Matthäus bei Abfassung seines Evangeliums insoweit Rücksicht genommen zu haben, daß er nicht nur den geistlichen Charakter und die universale Bestimmung des von Jesu Christo gegründeten Himmelreichs nachdrücklich hervorhebt, sondern auch in der Darstellung des Conflictes Jesu mit den Pharisäern und jüdischen Oberen die Thatsachen so gruppirt, daß sowol die Schuld Israels in der Verwerfung des Messias, als auch die Gerechtigkeit der Verwerfung des jüdischen Volks vonseiten Gottes und der Uebergang des Reiches Gottes an die Heiden als im Willen Gottes begründet aufgezeigt wird. Vgl. *Grau,* Entwickelungsgesch. I S. 230 f. Schon im Eingange des Evangeliums zeigt die von Matthäus an die Geburt Jesu angereihte Erzählung von der Ankunft der Magier aus dem Morgenlande, um dem neugeborenen Könige der Juden zu huldigen, daß in Jesu Christo nicht blos der Erlöser Israels, sondern der Heiland aller Völker erschienen sei, und am Schlusse des Evangeliums ist in dem Ausspruche des Auferstandenen: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden", und in dem Befehle an seine Apostel: alle Völker zu seinen Jüngern zu machen, die Bestimmung des Evangeliums für alle Völker und die Ausbreitung des Reiches Christi über die ganze Erde so klar wie in keinem andern Evangelium gelehrt. In der Darstellung der messianischen Wirksamkeit Jesu komt hiefür in Betracht, daß Christus in der die Grundzüge des Himmelreichs darlegenden Bergrede an die Erklärung, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen, sogleich die Forderung an seine Jünger anreiht, daß ihre Gerechtigkeit besser sein müsse als die der Pharisäer, sonst würden sie nicht ins Himmelreich kommen und dann die Beschaffenheit dieser Gerechtigkeit im Gegensatz zur pharisäischen entwickelt (5, 17. 20 ff.); ferner daß das zweite Wunder, welches Matthäus von Jesu berichtet, die Heilung des Knechtes des heidnischen Centurio zu Capernaum betrift, wobei Jesus nicht nur erklärt: solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden, sondern auch das Kommen der Heiden in das Reich Gottes und die Ausstoßung der Kinder des Reichs (der Juden) verkün-

digt (8, 10—12). Dagegen läßt sich auch das Verbot in der Instruction der Apostel: nicht auf die Straße der Heiden und in die Städte der Samariter zu gehen (10, 5), nicht als Beweis für beschränkten Judaismus anführen, da die temporäre Bestimmung desselben aus v. 23: ihr werdet die Städte Israels nicht ausrichten, bis des Menschen Sohn kommen wird, deutlich genug erhellt. So wird auch die Abweisung des cananäischen Weibes mit dem Worte: Ich bin nicht gesandt, denn zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel, durch die Hilfe, die Jesus ihr angedeihen ließ, als sie einen Glauben, welchen der Herr *μεγάλη* nent, bewies, nur als ein Act der Prüfung ihres Glaubens dargestelt (15, 22—28. — Die Absicht aber, klar zu machen, wie das Himmelreich, welches Jesus verkündigte und gründete, grundverschieden von den pharisäischen Reichserwartungen war, erhellt teils aus der Art und Weise, wie Matthäus in der Schilderung der Conflicte Jesu mit den Pharisäern die zunehmende Verstockung dieser Menschen gegen die Warheit hervorhebt; vgl. 9, 3 die Aeußerung der Pharisäer über Jesum: *οὗτος βλασφημεῖ* mit der in 9, 34 u. 12, 24: er treibt die Dämonen aus durch den Obersten der Dämonen; ferner die Rechtfertigung Jesu gegen die Beschuldigung der Sabbatverletzung c. 12, die seine Gegner so erbittert, daß sie den Entschluß, ihn umzubringen, faßten (v. 13); die Warnung derselben vor der Sünde wider den heiligen Geist (12, 31 ff.); der Hinweis, daß schon Jesaja die Verstockung des Volks geweißagt habe (13, 14 ff.), die Rüge der Heuchelei der Schriftgelehrten mit dem Hinweise auf die Weißagung desselben Propheten 15, 8 f. und die antipharisäischen Reden c. 21, 22—23, 39; teils aus den nur von Matthäus mitgeteilten Gleichnissen vom Unkraut unter dem Waizen (13, 24—30) mit der Deutung v. 37—43; vom Senfkorn und Sauerteige (13, 31—33) und von den Arbeitern im Weinberge c. 20, 1—16.

Faßt man alle diese Momente ins Auge, so ergibt sich als Zweck und Plan des Matthäus-Evangeliums, Jesum als den Messias darzustellen, der als Gottes- und Menschen-Sohn die von den Propheten geweißagte Vollendung des alttestamentlichen Gottesreiches durch Stiftung des die ganze Erde umfassenden Himmelreichs, in welchem alle Völker Erlösung von der Sünde und allem Uebel, Heil und Frieden, Leben und Seligkeit in Christo erlangen können, begründet hat.

§. 3. Apostolischer Ursprung und Ursprache des Matthäus-Evangeliums.

I. **Lebensumstände des Matthäus.** Der Apostel *Matthaeus,* dem von den Kirchenvätern das erste Evangelium des N. T. einhellig zugeschrieben wird, war vor seiner Berufung zur Nachfolge Jesu Zöllner (*τελώνης* Zolleinnehmer) und hieß *Levi,* Sohn des Alphäus (Mrc. 2, 14. Luc. 5, 27 vgl. mit Mtth. 9, 9). Seinen Vater Alphäus für eine Person mit dem Vater des jüngeren Jakobus zu halten (*Euth. Zig., Grot., Credn. Ew.* u. A.), dafür liegt bei der Gangbarkeit des Namens

חלפי kein zureichender Grund vor; vielmehr spricht der Umstand, daß Matthäus in den Apostelverzeichnissen (Mtth. 10, 3. Mrc. 3, 18. Luc. 6, 15. Act. 1, 13) nicht mit jenem Jakobus zusammengestelt ist, entschieden gegen diese Annahme, die überhaupt nur zulässig erschiene, wenn Levi (Mrc. 2, 14) eine andere Person als der Apostel Matthäus wäre. Dies ist zwar auch von manchen Kritikern[1] behauptet worden, aber mit Unrecht. Die Berichte über die Berufung des Zöllners zum Jünger Jesu in Mtth. 9, 9 ff. Mrc. 2, 14 ff. u. Luc. 5, 27 ff. stimmen der Sache wie dem Wortlaute nach so augenfällig überein, daß der Levi, welcher nach Mrc. u. Luc. zum Apostel berufen wird, kein anderer sein kann, als der, welcher im ersten Evang. Matthäus genant wird. Nimt man hinzu, daß in sämtlichen Apostelverzeichnissen kein *Levi* vorkomt, sondern nur *Matthaeus,* und zwar Mtth. 10, 3 mit dem Prädicate ὁ τελώνης und in Verbindung mit Thomas, wie Mrc. 3, 18 u. Luc. 6, 15, so liegt die Ausgleichung nahe, daß Levi nach der Sitte der Juden bei entscheidungsvollen Lebensveränderungen neue Namen anzunehmen,[2] bei dem Eintritte in den Kreis der Apostel den jüdischen Namen לֵוִי mit dem griechischen *Ματθαῖος* vertauscht hat. Diese Namensänderung ist in den Evangelien eben so unerwähnt geblieben, wie in der Apostelgeschichte die Aenderung des Namens Saulus in Paulus. Der Umstand aber, daß Mrc. und Luc. den Zöllner bei seiner Berufung mit seinem jüdischen Namen bezeichnen, in den Apostelverzeichnissen dagegen ihn ohne weiteres Matthäus nennen, erklärt sich einfach daraus, daß sie die Identität des Zöllners Levi mit dem Apostel Matthäus als allgemein bekant voraussetzen konten. — Der Name *Ματθαῖος* (oder *Μαθθαῖος* nach *Lachm.* u. *Tischend.*) entspricht dem hebr. מַתִּתְיָה *donum Jovae,* wie *Ζαβδαῖος* 3. Esr. 9, 21 dem זַבְדָיָה in (hebr.) Esr. 10, 20, wobei sich nicht ausmachen läßt, ob die griech. Form unmittelbar aus מַתִּתְיָה contrahirt oder durch Vermittelung einer contrahirten Form מַתָּתִי (vgl. *Gesen. thes. p. 929)* gebildet worden. Nur aus der Form מַתִּתָה läßt sich *Ματθαῖος* nicht ableiten, weil jener Name griechisch *Ματθίας* (Act. 1, 23) lautet, obwol auch *Ματταθίας* (1 Mkk. 2, 1), dem hebr. מַתַּתְיָה (vgl. 1 Chr. 9, 31. 15, 18. 21. 16, 5 u. Neh. 8, 4 mit der Uebersetz. der LXX) entsprechend, bei *Joseph. de bell. jud. I, 1, 3* in *Ματθίας* contrahirt ist. — Haltlos sind die Ableitungen von אֲמִתַּי *Treumann* (*Ew.* ausf. Lehrb. d. hebr. Spr. S. 678) oder von מַתַּי eine Adjectivbildung von dem ungebräuchlichen Nomen מת in der Bed. *mannhaft, männlich* (*Grimm* in d. Theol. Stud. u. Krit. 1870 S. 27).

---

1) Schon von *Heracleon* bei *Clem. Al. strom. IV, 9* u. *Origenes c. Cels. I, 13;* dann von *Grotius, Michaelis, Sieffert* (Ursprung des ersten kanon. Ev. S. 59), *Neander, Ewald. Keim, Grimm.*

2) „Im Talmud (*Gittin 34ᵇ* u. *Tosifta*) ist es eine bekannte Sache, daß die Galiläer zwei Namen zu führen pflegten, einen gemein jüdischen und einen eigentümlich galiläischen d. i. grăcisirten, so daß weder der Doppelname Nathanaël-Bartholomäus noch der Doppelname Levi-Matthäos auffällig sein kann." *Delitzsch* Neue Unterss. über Entstehung u. Anlage der kanon. Evangelien. I. Matthäus-Evangelium. Lpz. 1853 S. 5.

In der evangelischen Geschichte tritt *Matthäus* unter den Aposteln nirgend hervor. Nach kirchlicher Ueberlieferung soll er Anhänger der streng judenchristlichen Askese gewesen sein und sich des Fleischgenusses enthalten *(Clem. Al.* in *Paedag. II, 1 p. 174 ed. Pott.)* und seinen Landsleuten in Palästina das Evangelium verkündigt haben bis etwa 15 Jahre nach Jesu Himmelfahrt, dann aber sich zu andern Völkern begeben haben *(Euseb. h. eccl. III, 24).* Diese Völker weiß schon *Origenes* (bei *Euseb. III, 1*) nicht anzugeben. Erst jüngere Schriftsteller nennen hauptsächlich Aethiopien; so *Rufin H. E. X, 9 Socrates H. E. I, 19, Nicephor. II, 41,* vielleicht nur durch *Euseb. h. e. V, 10* dazu veranlaßt; oder Macedonien, das obere Syrien, Parthien, Persien und Medien. Ueber sein Lebensende bemerkt schon *Heracleon* bei *Clem. Al. strom. IV, 9,* daß er eines natürlichen Todes gestorben sei; nach *Socrat.* in Aethiopien, nach *Isid. Hispal.* in Macedonien, was mit der Angabe des *Clem., Orig.* u. *Tertull.,* daß nur Petrus, Paulus und Jakobus der ältere als Märtyrer unter den Aposteln gestorben sind, übereinstimt. Trozdem ist in dem Martyrologium der römischen Kirche der 21. Sept., in dem der griech. Kirche der 10. Novb. als Todestag des Märtyrers Matthäus festgesezt worden. Vgl. *Tischendorf Acta Apostol. apocr. p. 167 ss.* und über die verschiedenen Sagen die von *Winer* R. W. II, 60 f. u. *Güder* in *Herzogs* R. Encykl. VII, 165 genanten Schriften.

II. **Die historischen Zeugnisse über den Verfasser des Evangeliums.** Das älteste Zeugnis bildet die aus den ältesten Handschriften in die gedrukten Ausgaben des Evangeliums übergegangene Ueberschrift: *Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον*, die möglicherweise von dem Verfasser herrühren kann, sicher aber aus der Zeit stammt, in welcher die Evangelien für den kirchlichen Gebrauch zusammengestelt und mit den apostolischen Briefen vereinigt wurden, um den Kanon des N. Testaments anzulegen, d. i. aus dem Ende des ersten oder dem Anfange des zweiten Jahrhunderts. *Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* bedeutet die frohe Botschaft (von Christo) nach dem Berichte des Matthäus; *κατά* bezeichnet den Verfasser, wie in *τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαν* 2 Mkk. 2, 13, *ἡ καθ' Ἡρόδοτον ἱστορία* bei *Diod. Sic.* u. *ἡ κατὰ Μωϋσέα πεντάτευχος Epiph. haer. VIII, 4;* wogegen *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* keinen begründeten Einwurf bildet, da auch diese Benennung nicht das Evangelium, wie es nach der Reception der Hebräer gestaltet ist, sondern das Ev. nach der Redaction der Hebräer bezeichnet. — Als Schrift des Matthäus finden wir unser Evangelium in griechischer Sprache von der Mitte des zweiten Jahrh. an in allen Teilen der Kirche anerkant und gebraucht. Dies bezeugen[1] für die Kirchen Galliens *Irenaeus,* von 177 an Bischof zu Lyon *(adv. haer. III, 1);* für das römische Africa der gelehrte Sachwalter der christlichen Warheit *Tertullian (adv. Marc. IV, 5* u. *2);* für die alexan-

1) Vgl. die ausführlichen Darlegungen dieser Zeugnisse bei *H. Olshausen,* d. Echtheit der vier canon. Evangelien, Kgsb. 1823. S. 267—406 u. *Const. Tischendorf* Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? 4. Aufl. Lpz. 1866.

drinische Kirche *Clemens,* der als Lehrer der Katechetenschule bis zum J. 202 in Alexandria wirkte, besonders in dem Excerpte aus seinen Hypotyposen bei *Euseb. h. e. VI, 14;* für Rom das zwischen 160 und 170 dort angefertigte, nach *Muratori* benante Verzeichnis der neutestamentl. Schriften, und die unter dem Namen *Itala* bekante alte lateinische Uebersetzung des N. T., die schon Tertullian in seinen Schriften gebrauchte; für Syrien die in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. entstandene *Peschittho,* ein von dem Bischofe *Theophilus* zu Antiochien verfaßter Commentar, in welchem er nach einer Angabe des Hieronymus die vier Evangelien zu einem Ganzen zusammenfügte (*quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens)* und die von *Tatian* einem Schüler des Märtyrers *Justin* angefertigte Evangelienharmonie: *„Diatessaron" (Euseb. h. e. IV, 29).* Wie diese Erläuterungen und Uebersetzungen den Gebrauch der vier Evangelien als abgeschlossener Sammlung in der Kirche voraussetzen, so bezeugen die angeführten Kirchenväter die allgemeine Verbreitung derselben als Schriften von kanonischer Geltung. *Irenäus* nent sie *fundamentum et columen fidei nostrae,* sieht in der Vierzahl eine göttliche Veranstaltung der in die vier Weltgegenden ausgegangenen Predigt und sagt *adv. haer. III, 11, 7: Tanta est autem circa evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam.* Ziehen wir hiebei in Betracht, daß Irenäus aus Kleinasien nach Gallien gekommen war und noch in hohem Alter mit großer Innigkeit der ihm unvergeßlichen Mitteilungen Polycarps von dem, was derselbe aus dem Munde Johannes und anderer Jünger des Herrn gehört hatte, gedenkt, so gilt sein Zeugnis nicht blos für die zweite Hälfte, sondern zugleich für die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Für diese Zeit haben wir außerdem einen vollgültigen Zeugen an *Justinus Mart.,* welcher in seinen uns erhaltenen Schriften nicht nur viele Stellen aus den Evangelien, die er „Denkwürdigkeiten der Apostel" nent, anführt z. B. im *Dial. c. Tryph.* c. 76. 120 u. 140 (also 3 mal) die Stelle Mtth. 8, 11 u. 12, und in c. 107 auch Mtth. 12, 38 u. 39, sondern auch in seiner im J. 138 oder 139 verfaßten ersten Apologie c. 67 bemerkt, daß in den christlichen Gemeindeversammlungen allsonntäglich die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen werden, worin ausgesprochen liegt, daß die Evangelien den Schriften der Propheten gleichgestelt d. h. als heilige Schriften von kanonischer Dignität gebraucht wurden. Noch höher hinauf reichen die Spuren von der Bekantschaft mit den Evangelien, welche in den Schriften der apostolischen Väter vorliegen, weniger in ausdrücklichen Citaten, als hauptsächlich in deutlichen Anklängen und Anlehnungen an dieselben. So, um von den Briefen des *Ignatius* abzusehen, weil deren Echtheit und ursprüngliche Textgestalt noch streitig ist, im Briefe des *Polycarp* an die Philipp. c. 2 an Mtth. 7, 1. 6. 14. 5, 7. 7, 2. 5, 3. 10; in c. 7 an Mtth. 6, 13 u. 26, 41, und im Briefe des *Barnabas,* der warscheinlich vor dem J. 120 geschrieben

ist,[1] c. 7 wo die Worte *ἐποτίζετο ὄξει καὶ χολῇ* aus Mtth. 27, 34 u. 38 genommen sind; vgl. ferner c. 5, 9 mit Mtth. 9, 13 und c. 12, 10 mit Mtth. 22, 43 ff., besonders aber c. 4, 14, wo die Gnome *πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί* (Mtth. 22, 14) mit den Worten *ὡς γέγραπται* als Ausspruch der Schrift, wie sonst nur das A. Test., angeführt ist.[2] Auch schon in den beiden *Clemens*briefen an die Korinther sind *λόγοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* angeführt, wobei sich freilich nicht erweisen läßt, daß sie aus unsern Evangelien genommen sind.[3]

Während nach diesen Zeugnissen das Matthäusevangelium in griechischer Sprache vom Anfange des zweiten Jahrh. an als zweifellos echte Schrift des Apostels in kirchlichem Gebrauche war, überliefern Kirchenväter die Sage, daß Matthäus sein Evangelium für die Judenchristen in hebräischer Sprache d. h. in der aramäischen Landessprache Palästina's geschrieben habe. Diese Ueberlieferung läßt sich bis auf *Papias,* Bischof von Hierapolis, einen Schüler des Presbyters Johannes und Freund Polykarps zurückverfolgen, welcher in einer von *Euseb. h. e. III, 39* mitgeteilten Stelle seiner Schrift: *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* aussagt: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο* (*al. συνεγράψατο*), *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.* Deutlicher berichtet *Irenaeus (adv. haer. III, 1, 1): ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου κ. τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων κ. θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.* Die Nachricht von der hebr. Abfassung des Evang. wiederholen *Origenes, Eusebius, Cyrill Hieros., Epiphanius, Hieronymus, Gregor Naz.* u. viele andere. Außerdem berichtet *Euseb. h. e. V, 10,* daß *Pantaenus* zu den Indern (warscheinlich den südlichen Arabern) gekommen sei und der Sage nach bei den dortigen Christen das Evang. Matthäi gefunden habe, welches der Apostel Bartholomäus denselben in hebräischer Sprache hinterlassen

---

1) Nach *A, Harnack* in *Patrum Apostolicorum Opera, recens. O. de Gebhardt, Ad. Harnack, Theod. Zahn. Lips. 1875. fasc. I p. XL ss.*

2) Die Stelle lautet: *προσέχωμεν μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν.* Dazu bemerkt *Harnack* l. c. p. 17: *Epist. auctorem hic ad Matth. evangelium provocasse verisimillimum est,* und p. XXXIX: *non video, cur viri docti ὡς γέγραπται illud aegre tulerint. Hadriani enim tempore scripta evangelica in conventibus Christianorum publice lecta esse, quis infitiabitur?* Entschieden erklärt sich auch *Keim,* Leben Jes. I S. 51 Not. 1 gegen die Meinung von *Volkmar,* daß *ὡς γέγραπται* auf eine apokryph. Schrift (4 Esr.) sich beziehe, wo der Text ein ganz anderer ist (*multi creati, pauci salvabuntur*) und macht dafür, daß es ein reines Citat aus der evangel. Schrift sei, geltend: „Die Gleichstellung N. T. mit A. T. (*φωνὴ Θεοῦ δι' ἀποστ. κ. διὰ προφ.*) beginnt nicht erst, wie *Volkm.* nach *Credner* bemerkt mit Theophilus 180 n. Chr., sondern begint schon früher, vgl. *Justin. apol. I, 61, Tryph. 119, Dionys* v. Korinth. (*Eus. 4, 23*), *Tatian c. 13,* Brief von Lyon bei *Euseb. 5, 1* vgl. im N. T. 1 Tim. 5, 18. 2 Petr. 3, 16."

3) Vgl. *Ad. Harnack, Prolegomena* zur 2. Ausg. des *1. fasc.* der *Patrum Apostol. Opera. Lips. 1876. p. LI s.,* wo die verschiedenen Meinungen der Neueren darüber zusammengestelt sind.

hatte. Von dieser Sage über Pantänus abgesehen,[1] hat keiner der genanten Kirchenväter das hebräische Matthäusevangelium gesehen außer *Hieronymus,* welcher im *catal. de viris ill. c. 3* vom J. 392 sagt: *Matthaeus, qui et Levi, ex publicano apostolus, primus in Judaea propter eos, qui ex circumcisione crediderant, evangelium Christi Hebraicis literis verbisque composuit: quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum Hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea urbe Syriae hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit.* Dieses *Hebraicum* unterscheidet er hier deutlich von dem *evangelium secundum Hebraeos,* von welchem er vorher (c. 3 vgl.: *comment. ad Mich.* aus demselben Jahre) gesagt hatte, daß er es jüngst ins Griechische und Lateinische übersezt habe. Später jedoch ist er an dieser Ansicht von dem Verhältnisse des Hebräerevangeliums zu dem hebräischen Matthäusevangelium irre geworden. Im Commentare *ad Matth. 12, 13* (vom J. 398) sagt er nur: *Evangelium quo utuntur Nazareni et Ebionitae, quod nuper in Graecum de Hebraeo sermone transtulimus et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum;* und im J. 415 bezeichnet er das auf der Cäsaräensischen Bibliothek befindliche Buch als *evangelium juxta Hebraeos,* welches bei den Nazaräern im Gebrauche sei: *In evang. juxta Hebraeos, quod Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis literis scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum Apostolos sive ut plerique autumant, juxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca etc. Contra Pelag. III, 2,* wie er auch sonst (vgl. comm. *ad Jes. 40, 8. Ez. 24, 7)* von ihm zu sagen pflegt. Hieraus ergibt sich unzweifelhaft, daß *Hieronymus,* als er das Hebräerevangelium genauer kennen lernte, die Ueberzeugung gewann, daß dasselbe nicht ein von Matthäus verfaßtes hebräisches Evangelium sei, wofür es *a plerisque* und anfänglich auch von ihm selbst gehalten wurde; wenn man insbesondere noch berücksichtigt, daß er in seinem Matthäuscommentare nirgends das hebräische Original des Matthäus zur Erklärung heranzieht.[2] Hiernach sind wir vollkommen berechtigt,

1) Sie lautet nach *Euseb. V, 10: Ὁ Πάνταινος καὶ εἰς Ἰνδοὺς ἐλθεῖν λέγεται· ἔνθα λόγος εὑρεῖν αὐτὸν προφθάσαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον παρά τισιν αὐτόθι τὸν Χριστὸν ἐπεγνωκόσιν, οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηρύξαι, αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν· ἣν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸν σηλούμενον χρόνον.* Wenn dagegen *Hieronym. de vir. ill. 36* diese Sage so wiedergibt: *Reperit (Pantaenus in India) Bartholomaeum de duodecim apostolis adventum Domini nostri Jesu Christi juxta Matthaei evangelium praedicasse, quod Hebraicis literis scriptum revertens Alexandriam secum detulit,* so hat er die Bemerkung, daß Pantänus das hebr. Matthäus-Evangel. bei seiner Rükkehr nach Alexandrien mitgebracht habe, nur aus einer irrigen Deutung der lezten Worte des Eusebius gefolgert.

2) Vgl. *Bernh. Weiss,* das Matthäusevangelium u. seine Lukas-Parallelen erkl. Halle. 1876. S. 6 ff. — Auch *O. Zoeckler,* Hieronymus, sein Leben u. Wirken aus seinen Schriften dargestellt (Goth. 1865) bemerkt S. 360 f., daß Hieron. anfangs das *evangelium quod appellatur secundum Hebraeos* ohne weiteres mit

die Angaben des *Eusebius, Origenes, Irenaeus* u. a. Kchv. von der hebräischen Abfassung des Matthäusevangeliums auf das Hebräerevangelium zurückzuführen, welches die Judenchristen, die es gebrauchten, für ein von Matthäus in hebräischer Sprache verfaßtes Evangelium ausgaben, und die Kirchenväter, die dasselbe teils gar nicht gesehen hatten, teils wegen Unkentnis der hebräischen (aramäischen) Sprache nicht zu beurteilen im Stande waren, dafür hielten. Anders können wir auch über die Sage, daß Pantänus das hebr. Matthäusevangelium bei den Christen Südarabiens vorgefunden habe, und über die Aussage des Papias nicht urteilen. Beide stammen gleichfalls aus judenchristlichen Kreisen. Ob Pantänus und der alte Bischof von Hierapolis der aramäischen Sprache kundig waren, daß sie ein selbständiges Urteil über den fraglichen Gegenstand sich hätten bilden können, wissen wir nicht; Pantänus wol schwerlich nach dem, was über seine Lebensverhältnisse überliefert ist; und die abgerissene Notiz des Papias über die Logia des Matth. (bei *Euseb.*) läßt nicht einmal erkennen, ob er dieselben auch nur gesehen, geschweige denn genauer gekant hat.[1] Aus den Worten: ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ κ. τ. λ. wird von den meisten Neueren mit Recht geschlossen, daß zu seiner Zeit bereits eine griechische Uebersetzung in kirchlichem Gebrauche war, und nicht mehr jeder ὡς ἦν δυνατός die hebräischen λόγια zu dolmetschen brauchte.

Anders könte sich über die Notiz des Papias nur urteilen lassen, wenn dieselbe sich gar nicht auf das Evangelium des Matthäus bezöge, sondern wie *Schleiermacher* (über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien, Theol. Studien und Krit. 1832 S. 735 ff., abgedrukt in den Werken z. Theol. II S. 361 ff. u. Einl. in N. T. S. 240 ff.)

---

der (vermeinten) hebr. Urschrift des Matthäus identificirt, allmälig aber sich ernüchtert und die anfänglich mit Anderen, namentlich wol mit Pamphilus geteilte Ansicht von dem nazarenischen Evangelium als dem echten hebr. Matthäus später, unter dem Eindruck der allzugroßen Verschiedenheit seines Textes von dem des griech. Matthäus, wieder aufgegeben hat; und fügt hinzu: „Das Richtige über die ganze Frage hat im Wesentlichen schon *Vall.* (zu *Catal. c. 2 p. 831*); von Neueren dann *Credner*, Einl. ins N. T. Bd. I. S. 71; *Guericke*, Neutestamentl. Isagogik, S. 216 ff.; *Reuss*, Gesch. des N. Test.'s §. 198."

1) Die Behauptung von *Meyer*, Comm. z. Mtth. S. 6: „Pantänus verstand nach seiner ganzen Lebensstellung gewiß so viel Hebräisch, daß er einen hebr. Matthäus als solchen erkennen konnte", ist ein kritischer Machtspruch, der keiner Widerlegung bedarf. Aeußerst schwach sind auch die Einwände, welche jüngst noch *B. Weiss*, das Matthäusevangelium S. 2 gegen das im Text ausgesprochene Urteil über Papias erhoben hat. Die Behauptung, daß das in ebionitischen Kreisen gebräuchliche hebräische Evangelium *in seinen ältesten Formen* gar nicht auf einen bestimten Apostel zurückgeführt, sondern einfach das εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους genant werde, ist unerweislich, weil über die älteste Form dieses Evangeliums bestimte Angaben fehlen. Und der Umstand, daß Papias seine Aussage durchaus nicht als Hypothese gibt und „daß er ausdrücklich darauf reflectirt, wie diese ihrer Sprache wegen nur einem beschränkten Kreise zugängliche Schrift erst von einem jeden nach seinem Vermögen übersezt werden mußte", beweist auch nicht entfernt, daß diese Aussage mit der Reflexion dem objectiven Sachverhalte entsprach und mehr als subjective Meinung und Vermutung des Papias war.

zu erweisen versuchte, daß die *λόγια*, welche Matth. in hebr. Sprache zusammengestellt, nur eine Sammlung von Herrensprüchen oder Reden Christi gewesen wären. Aber dieser Ansicht[1] steht schon der Umstand entgegen, daß für die Existenz einer Sammlung von Herrensprüchen nicht nur anderweitige Zeugnisse gänzlich fehlen, sondern auch Eusebius, welcher die Notiz des Papias aufbewahrt hat, in *hist. eccl. III, 24* ohne weiteres bemerkt: Matthäus habe, als er zu andern Völkern gehen wolte, den Hebräern das *Evangelium* in väterlicher Sprache schriftlich übergeben, um ihnen einen Ersatz für die mündliche Verkündigung desselben zu hinterlassen, somit die von Papias erwähnten *λόγια* des Matthäus ohne Zweifel für das hebräische Matthäusevangelium gehalten hat. — Auch sprachlich läßt sich diese Deutung der Papias-Worte nicht erhärten. *Τὰ λόγια* bezeichnet bei den Griechen meistens Orakelsprüche, im bibl. Sprachgebrauche der LXX u. des N. T. nur Worte oder Offenbarungen Gottes. So wird Num. 24, 4 das von Bileam gebrauchte Prädicat שֹׁמֵעַ אִמְרֵי אֵל in LXX: *ἀκούων λόγια ἰσχυροῦ* übersetzt und in den Psalmen Rede (אִמְרָה) Gottes häufig mit *τὸ λόγιον* oder *τὰ λόγια* wiedergegeben, z. B. Ps. 12, 7. 119, 38. 50. 67. 76. 148. 162. 172, und zwar von dem Gesetze als der Gesamtoffenbarung des göttlichen Willens. In diesem Sinne des Wortes sagt Stephanus Act. 7, 38: Mose hat auf dem Sinai *λόγια ζῶντα δοῦναι ἡμῖν* empfangen, und Paulus nent Röm. 3, 2 als Vorzug der Juden vor den Heiden: *ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*. Zu den Prärogativen der Israeliten rechnet er aber Röm. 9, 4: *ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθῆκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι* und *οἱ πατέρες*, woraus deutlich zu ersehen, daß er bei *τὰ λόγια τ. θ.* nicht blos an

---

1) Adoptirt wurde sie von *Schneckenburger* (Urspr. des ersten kanon. Evang. 1834), *Lachmann* (in Theol. Stud. u. Krit. 1835 S. 577), *Credner* (Einl. in N. T. I. §. 88 u. S. 752), *Weisse* (d. evangel. Gesch. I S. 29 f.), *Wieseler* (chronol. Synopse S. 304), *Ewald* (bibl. Jahrb. II, 201 f.), *Baumg.-Crus.* u. *Meyer* (in den Comment.), *Reuss* (Gesch. der h. Schriften N. T. §. 186), *Köstlin* (Urspr. u. Composit. der synopt. Evangg. 1853. S, 45 ff.), *Holtzmann* (die synopt. Evangelien, ihr Ursprung u. gesch. Charakter 1863 S. 248 ff.), *Weizsäcker* (Unterss. über die evang. Geschichte, ihre Quellen u. s. w. 1864), *Scholten*, *Réville*, *B. Weiss*, *Grau* (Entwicklungsgesch. I, 81. 89 ff. Dagegen bestritten oder verworfen von *Lücke* in d. Theol. Studien u. Krit. 1833. S. 501 f. u. *Frommann*, ebdst. 1840. S. 912 ff., von *Hug* (Einl.), *Harless* (in *lucubrationum Evangelia canonica spectantium pars I. Fabula de Matthaeo syrochaldaice conscripto* — Erlang. Progr. vom J. 1841), *Ebrard* (wissensch. Krit. der ev. Gesch. §. 132 d. 3. A.), *Delitzsch* a. a. O. S. 10, *Guericke* u. *Bleek* (in den Einleitt.), *Güder* (in *Herzog's* Realenc. IX, 170 ff.), *Luthardt*, *Kahnis*, *Anger* (in 3 Programmen: *Ratio qua loci Veteris Testamenti in evang. Matthaei laudantur, quid valeat ad illustrandam huius evangelii originem, quaeritur. Partic. I—III Lips. 1861* u. *62*), *Zahn*, (Papias von Hierapolis, seine geschichtl. Stellung u. s. w. in Theol. Studien u. Krit. 1866. S. 649 ff.), *Tischendorf* a. a. O. S. 106 ff. *Wichelhaus* (Akadem. Vorless. über das N. T. II. Matth. 1876. S. 24 ff.) u. A. mehr, welche *τὰ λόγια* entweder von dem hebräisch abgefaßten Evangelium verstehen oder die Notiz des Papias für eine aus judenchristlicher Quelle geflossene irrtümliche Angabe haltend die Existenz eines hebr. Urmatthäus in Abrede stellen und die Abfassung des Evangeliums in griechischer Sprache dem Apostel Matthäus vindiciren.

Reden Gottes dachte, sondern die gesamte Gottesoffenbarung und Oekonomie des A. Bundes darunter verstand. Dem analog gebraucht der Verf. des Hebräerbriefes c. 5, 12 *τὰ λόγια τ. θ.* von dem gesamten christlichen Heilsunterrichte und rechnet zu den ersten Elementen *τῶν λογίων τοῦ θεοῦ* die Lehre von der Buße und vom Glauben an Gott, von den Taufen, vom Handauflegen, von der Todtenauferstehung und vom ewigen Gerichte (6, 1. 2). Die Unterweisung in diesen Heilswarheiten bestand aber nicht blos in der Mitteilung von Aussprüchen, Reden und Lehren Christi, sondern in der Verkündigung der Lehren und Thaten Jesu Christi. Die Lehre von der Todtenauferstehung wurde auf die Thatsache des Todes Christi für unsere Sünden und seiner Auferstehung von den Todten am dritten Tage gegründet (vgl. 1 Cor. 15). Auch die Notwendigkeit der Buße und des Glaubens an Gott und der Taufe erweisen die Apostel aus Thatsachen der evangelischen Geschichte, aus den Wundern und Zeichen, welche Gott durch Jesum gewirkt hat, und aus der Auferweckung Jesu, durch welche Gott den durch die Hände der Ungerechten Gekreuzigten zum Herrn und Christ gemacht hat, wie aus Act. 2, 22 ff. 3, 12 ff. 5, 30—33. 10, 30—43 und selbst aus den apostolischen Briefen zu ersehen.

In dieser, Reden und Thaten des Herrn als göttliche Offenbarungen umfassenden Bedeutung hat auch *Papias* das Wort *τὰ λόγια* gebraucht. Der nicht näher bestimte Ausdruck in der Notiz über die Schrift des Matthäus erhält sein Verständnis aus der bei *Eusebius* unmittelbar vorher mitgeteilten Aussage des Papias über das Evangelium des Markus. Von diesem hat Papias nach der Ueberlieferung des Presbyters Johannes gesagt, daß derselbe als Hermeneut des Petrus *ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*, und dies Verfahren damit entschuldigt oder gerechtfertigt, daß Markus weder den Herrn gehört hatte noch ihm nachgefolgt war, sondern seine Nachrichten nur von Petrus hatte, welcher seine Lehrvorträge nach dem Bedürfnisse einrichtete, *ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων* (oder *λογίων*). Wie hier dem *οὐ τάξει* das *οὐχ ὥσπερ σύνταξιν ποιούμενος* correspondirt, so entsprechen die W. *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* den *τῶν κυριακῶν λόγων* oder *λογίων*. Daraus folgt, wie schon *Harless l. c. p. 7, Anger III p. 6, Zahn* a. a. O. S. 694 u. A. gezeigt haben, daß Papias dasselbe, was er zuerst *τὰ ὑπὸ τ. Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* genant hat, im folgenden Satze in den Ausdruck *κυριακῶν λόγων* oder *λογίων* zusammengefaßt hat. Wenn er aber die von Markus in seinen Evangelien niedergeschriebenen Worte und Thaten Christi kurzweg *κυριακοὶ λόγοι* nent, so dürfen wir den unmittelbar darauf von der Schrift des Matthäus gebrauchten noch kürzeren Ausdruck *τὰ λόγια* nicht auf Reden Christi beschränken, sondern müssen denselben auch von Reden und Thaten Christi, d. h. von dem Evangelium des Matthäus verstehen.[1]

1) Diese Folgerung läßt sich durch den Einwand *Meyer's* S. 13: „daß Papias im Titel seiner Schrift die *λόγια* ohne allen Zweifel (?) im eigentlichen

Verhält es sich aber mit den Aussagen der Kirchenväter über eine hebräische Urschrift des Matthäus-Ev. so wie gezeigt worden, daß sie aus Verkennung des wahren Verhältnisses des Hebräer-Ev.s zum griechischen Matthäus-Ev. entsprungen sind, so fehlt für die Annahme, daß Matthäus sein Evangelium in hebräischer (oder aramäischer) Sprache abgefaßt habe, jeder geschichtliche Anhalt. Denn das *εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους* war zwar dem Matthäus-Ev. so verwandt, daß es für ein hebräisches Matthäus-Ev. ausgegeben und von denen, die es nicht genauer kanten, dafür gehalten werden konte, stand aber zu demselben in einem durchaus secundären Verhältnisse; war nicht ein mit häretischen und apokryphischen Zufügungen und teilweisen Veränderungen versezter Matthäus, wie *Meyer* S. 16 sagt, sondern eine von den Nazaräern ausgegangene Uebersetzung und Bearbeitung des griechischen Matthäus-Ev., die warscheinlich nicht lange nach dessen Abfassung für die des Griechischen nicht mächtigen Judenchristen Palästina's, Syriens und Arabiens angefertigt worden. Gegen die Meinung, daß ihm der hebräische Urtext des Matthäus-Ev.s zu Grunde liege, spricht entscheidend der Umstand, daß die älteren Väter, obwol um die wesentliche Identität des Hebräer- und Matthäus-Ev.s wissend, doch nirgends jenes als die Urschrift von diesem bezeichnen. Erst Epiphanius und Hieronymus erklären das nazaräische Evangelium *κατ' Ἑβραίους* oder *κατὰ Ματθαῖον* für die authentische Urschrift des Apostels; aber jener ohne den nazaräischen Matthäus gesehen zu haben, dieser bevor er denselben genauer kennen gelernt hatte (*Delitzsch*, N. Unterss. über Entstehung u. Anlage der kanon. Evangelien I S. 24). — Das secundäre Verhältnis, in welchem dasselbe zu dem griechischen Matthäus-Ev. stand, bündig zu erweisen, wird dadurch erschwert, daß sich aus den Nachrichten der Kchvv. über dasselbe seine ursprüngliche Gestalt nicht genau erkennen läßt, und daraus nur soviel sich ergibt, daß es im Laufe der Zeit mancherlei Aenderungen erfahren hat, und daß nach *Epiphan. haer. 29, 9* u. *30, 13* neben der von den Nazaräern gebrauchten hebräischen auch eine griechische Bearbeitung desselben, in welcher die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu fehlte, bei den Ebioniten existirt hat. Aber die eigentümlichen Erzählungen desselben, welche schon *Clemens Al.* und *Origenes* anführen, zeigen im Vergleich mit dem kanonischen Matthäus-Ev. mehr den Charakter unverbürgter und apokryphischer als echt apostolischer Ueberlieferung; s. *Bleek* Einleit. §. 45 der 3. A. Und dafür, daß das hebräische Nazaräerevangelium aus einem griechischen Texte geflossen ist, liegen, wie *Del.* S. 21 ff. gezeigt hat,

Wortsinn gleich *τὰ λεχθέντα*, *effata* verstanden hat, so daß die *Geschichte*, welche sein Buch enthielt, nicht zu den *λογίοις*, sondern mit zur *ἐξήγησις*, welche er von den *λογίοις* gab, gehörte", nicht entkräften, da für diese Behauptung jeder Beweis fehlt. Die weitere Bemerkung desselben, „daß Papias nur im vergleichenden Hinblicke auf seine eigene schriftstellerische Aufgabe von Petrus sage: *οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων* (var. *λογίων*)", widerspricht aber so sehr dem einfachen Wortlaute wie dem Contexte des angeführten Satzes, daß wir sie nur für eine Ausflucht, sich dem Gewichte dieser Beweisstelle auf irgend eine Weise zu entziehen, halten können.

deutliche Spuren vor. Die Erklärung des Namens des *Barabbas* durch *filius magistri eorum* (nach *Hieron. in Matth. 27, 16)* begreift sich offenbar am natürlichsten als irrige Uebertragung des bei Matthäus fünfmal und immer accusativisch vorkommenden *Βαραββᾶν*. „Im Hebräer-Ev. stand בר רבן, welches, wie es selbst aus Mißverständnis hervorgegangen war, von Hieronymus falsch *filius magistri eorum* übersetzt wird." Nach *Hieron. (in Matth. 23, 35)* stand statt *Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου* im Hebräer-Ev. *filius Jojadae,* offenbar eine Verbesserung des Irrtums im griechischen Text. „Dieser Irrtum wäre schwer begreiflich, wenn in der aram. Urschrift des Matth. זכריה בר יורדע zu lesen gewesen wäre." Ferner nach *Hieron. (in Matth. 6, 11)* hatte das Hebräer-Ev. für (*τὸν ἄρτον*) *τὸν ἐπιούσιον* מחר. „Es ist unwarscheinlich, ja fast undenkbar, daß aus לְחֶמְנָא דְמָחָר mittelst Uebertragung *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον* geworden sein solte; das *ἐπιούσιον* führt, ins Hebräische oder Aramäische zurückgedacht, vielmehr auf לחם חקנו oder לַחְמָא דְמִסְתְּנָא (Spr. 30, 8 *Targ.*). Das מחר ist eine nicht allein unzutreffende, sondern auch sachlich ganz unpassende Uebersetzung." Hiernach können wir auch vermuten, daß das Hebräer-Ev., wenn es im Augenblicke des Todes Jesu das *supraliminare templi* sich spalten läßt *(Hieron. in Matth. 27, 51),* dem *καταπέτασμα* des griech. Textes absichtlich oder unabsichtlich den Sinn von שְׁקוֹפָא untergeschoben. Diese Beispiele beweisen schon hinreichend, daß das Hebräer-Ev. nicht die Urschrift des Matthäus in sich schloß, sondern selbst erst aus dem griechischen Matthäus erwachsen ist. — Aber dieses für die Nazaräer nach deren dogmatischen Anschauungen bearbeitete Matthäus-Evangelium für die Urschrift *des* Apostels, welcher den Hebräern Palästina's Christum verkündigt hatte, auszugeben, war ganz im Geiste dieser strengen Judenchristen. Die alten Kirchenlehrer aber mochten dieser Angabe um so leichter Glauben schenken, als es ganz natürlich erschien, daß Matthäus sein für die Christen aus den Hebräern bestimtes Evangelium in der vaterländischen Sprache geschrieben habe. Kritische Untersuchungen über das Verhältnis des hebräischen Matthäus-Evangelium zum griechischen anzustellen, lag den ältesten Kirchenlehrern ganz ferne. Am wenigsten aber war Papias der älteste Zeuge für diese Ansicht, nach den überlieferten Fragmenten seiner Schrift zu urteilen, ein hiefür geeigneter Mann.

III. **Die griechische Abfassung des Matthäus-Evangeliums.** Das Resultat, welches die Erörterung der patristischen Ueberlieferung über den Ursprung dieses Evangeliums ergeben hat, in Verbindung mit dem Umstande, daß troz der Ueberlieferung, Matthäus habe sein Evangelium hebräisch geschrieben, doch gar keine Andeutung oder Notiz über den Ursprung des von der Kirche als apostolische Schrift gebrauchten griechischen Evangeliums sich findet,[1] macht die Annahme, daß das griechische Evangelium des Matthäus Uebersetzung einer

1) Während *Hieron. de vir. ill. c. 3* ausdrücklich sagt: wer es übersezt habe, sei nicht gewiß (s. oben S. 19), nennen erst *Theophylact* u. griech. Scholien *Jo-*

hebräischen (oder aramäischen) Urschrift des Apostels sei, im höchsten Grade unwarscheinlich, so daß wir dieselbe nur in dem Falle für begründet erachten könten, wenn in dem griech. Evangelium ganz sichere Indicien einer Uebersetzung nachweisbar wären. Dies ist aber so wenig der Fall, daß gegenwärtig die Verteidiger der hebräischen Abfassung des Evangeliums nicht mehr daran denken, diese Ansicht aus inneren Gründen, etwa aus dem hebraisirenden Charakter der Sprache oder, wie ehedem *Bolten, Eichhorn* und *Bertholdt,* aus vermeintlichen Uebersetzungsfehlern erweisen zu wollen, sondern das Gewicht der für die griechische Originalität desselben geltend gemachten Gründe soweit anerkennen, daß sie urteilen: „diese Gründe reichen wol dafür aus, daß unser Matthäus eine griechische Urschrift sein *könne,* nicht aber daß er es sei" (*Meyer* S. 8). Dieses Urteil hat eine gewisse Berechtigung. Vergleicht man nämlich die Gründe, welche *Credner* (Einl. ins N. T. I §. 46) und noch jüngst *Holtzmann* (synopt. Evang. S. 269 u. in *Schenkels* Bibellex. IV, 138) zusammengestelt haben, mit der Entgegnung bei *Meyer* S. 9 f., so läßt sich nicht verkennen, daß von den Argumenten *pro et contra* einige ganz unbeweisend sind, andere wenigstens in der Form, wie sie aufgestelt werden, der erforderlichen Beweiskraft ermangeln. Zu jenen gehört ganz besonders die Argumentation aus c. 1, 18: „es sei undenkbar, daß ein Hebräer, wie 1, 18 geschehen, den heiligen Geist (רוּחַ weibl.) in männlicher Personification habe erscheinen lassen, wie er ja in der That in Kreisen, auf welche der vorausgesezte hebr. Matthäus berechnet sein müßte, als Mutter oder Schwester Jesu erscheine." Denn bei der Function des heil. Geistes, von welcher 1, 18 handelt, komt der geschlechtliche Sinn der Worte רוּחַ und *πνεῦμα* gar nicht in Betracht; sonst hätte auch der griechische Verfasser nicht das Neutrum *πνεῦμα* brauchen können, sondern ein Wort *mascul. generis* wählen müssen. Gar nicht abzusehen ist aber, was die Berufung auf Kreise, bei welchen der h. Geist als Mutter oder Schwester Jesu erscheine, für die Frage nach der Ursprache des Evangeliums austragen soll, so lange nicht bewiesen ist, daß Matthäus als Hebräer diese abgeschmakte Vorstellung geteilt oder doch sein Evangelium für solche Kreise geschrieben habe. — Auch die Wortspiele: *ἀφανίζουσιν ὅπως φανῶσι* 6, 16 und *κακοὺς κακῶς* 21, 41 und Ausdrücke wie *βαττολογεῖν* und *πολυλογία* 6, 1 sind für den Beweis zu schwach, da solche Redewendungen auch, entweder absichtlich oder zufällig, vom Uebersetzer herstammen können. — Eben so wenig läßt sich, worin *B. Weiss* (Matthäusevang. S. 23 ff.) ein entscheidendes Kriterium gefunden zu haben meint, aus der häufigen Gleichheit des Ausdrucks im Matthäus mit Markus u. Lukas ein stichhaltiger Beweis für die griechische Originalität unsers Evangeliums formiren, so lange die Frage über das Verhältnis des ersten Evangeliums zu den beiden andern nicht endgültig entschieden ist, so lange noch darüber gestritten wird, welchem von

hannes als Uebersetzer u. der Verf. der *Synopsis scripturae s.* in *Athanasii Opera,* der nach *Credner,* Zur Gesch. des Kanons S. 129 ff. im 10. Jahrh. lebte, Jakobus, den Bruder des Herrn. S. die Stellen bei *Credner,* Einl. in d. N. Test. I, 1 S. 72 f.

den drei synoptischen Evangelien die Priorität zukomme. Wäre aber auch die Abhängigkeit des Markus und Lukas von Matthäus über alle Zweifel erhoben, so würde noch die Annahme der Benutzung des übersezten Matthäus denkbar bleiben, es sei denn daß die Originalität des griechischen Matthäus aus anderen Gründen bereits feststände.

Den hauptsächlichsten Beweis für die griechische Abfassung unsers Evangeliums hat man in der Regelmäßigkeit gefunden, mit der Citate aus dem Urtexte und solche aus den LXX abwechseln, indem dieser regelmäßige Wechsel den Gedanken einer Uebersetzung schon an sich ausschließe, abgesehen davon, daß ein Uebersetzer entweder den hebr. Text, der ihm vorlag, wiedergegeben oder sich mechanisch an die LXX gehalten hätte (*Holtzm.* a. a. O.). Dagegen hat aber *Meyer* S. 9 f. nicht ohne Schein eingewandt: „Abgesehen davon, daß diese Beobachtung bei den einzelnen Stellen, bei welchen sie angewendet wird, keineswegs immer unzweifelhaft ist, so läßt sich auch weder für die Freiheit und Eigentümlichkeit des Citirens, welche in der hebr. Schrift befolgt war, noch für diejenige des Uebersetzers, welcher wie überhaupt in seiner Arbeit, so auch in der Wiedergabe der Citate mit pragmatischer Selbständigkeit zu Werke gehen konte, so enge Grenzen stecken, daß die Ueberlieferung von der hebr. Ursprünglichkeit des Evangeliums als unrichtig ausgeschlossen würde." Dieser Einwand ist insoweit ganz berechtigt, als die behauptete Regelmäßigkeit des Wechsels von Citaten unter den Kritikern noch streitig ist. Aber mit der Berufung auf die pragmatische Selbständigkeit, mit der auch ein Uebersetzer bei Wiedergabe der Citate verfahren konte, ist das Räthsel auch nicht gelöst. Am sorgfältigsten hat diesen Gegenstand *R. Anger* in den oben angeführten Programmen untersucht und evident nachgewiesen, daß bei den aus dem A. T. angeführten Stellen zwei Klassen zu unterscheiden sind: 1) solche, welche der alexandrinischen Uebersetzung ganz entsprechen und sofern sie in einzelnen Punkten abweichen, der Grund der Abweichung nicht in dem Originaltexte liege, 2) solche, die eine neue Uebersetzung des hebr. Textes bieten, von welchen aber manche auch in einzelnen Worten und Sätzen mit der LXX übereinstimmen. Die überwiegende Mehrzahl gehört zur ersten Klasse, wie denn auch die gelegentlichen Anspielungen auf alttestamentliche Stellen sich durchweg an die alexandr. Uebersetzung anlehnen. Aus ihnen läßt sich weder für noch wider die griechische Originalität des Evangeliums argumentiren, da hier der Anschluß an die LXX eben so leicht von einem griechischen Verfasser als von einem griechischen Uebersetzer eines aramäischen Originals herrühren kann. — Wichtiger für die vorliegende Frage sind die Stellen der zweiten Klasse, bei der wiederum zweierlei Arten in Betracht kommen, nämlich *a*) solche Citate, welche den Urtext in neuer griechischer Uebersetzung bieten, weil die alexandr. Uebersetzung vom hebr. Texte so abwich, daß sie für den Gedankenzusammenhang der evangelischen Erzählung ungeeignet oder mindestens ungenügend war, wie 2, 15. 8, 17. 27, 9; *b*) solche, wie 12, 18—21 und 13, 13, wo die alexandr. Uebersetzung den hebr. Text zwar etwas

freier ausgedrükt hat, aber die Uebersetzung für den Zweck der Anführung brauchbar gewesen wäre, der Evangelist jedoch eine an den Grundtext sich genauer anschließende neue Uebersetzung gegeben hat und nur in solchen Sätzen der LXX folgt, in welchen der von dieser ausgedrükte Sinn für seinen Gedankengang passender war als der Grundtext; so z. B. 12, 21 in dem Satze: *καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν* an Stelle des hebr. לְתוֹרָתוֹ אִיִּים יְיַחֵלוּ (Jes. 42, 4). — Auch von diesen Citaten läßt sich die erste Art als von der LXX unabhängige Uebersetzung eines hebr. oder aram. Originals begreifen. Weil die alexandr. Version dem im Evangelium citirten Grundtexte nicht entsprach, mußte der griechische Uebersetzer den Text neu übersetzen. Dagegen läßt sich schwer begreifen, wie bei den Citaten der zweiten Art ein Uebersetzer des Evangeliums einen Teil des Citates solte selbständig übersezt, den andern nach der LXX gegeben haben. Wenn z. B. die Weißagung Jes. 42, 1—4 in c. 12, 18—21 des aramäischen Evangeliums nach dem hebr. Grundtexte oder dem aramäischen Targum aufgenommen war, so würde der griech. Uebersetzer des Evangeliums entweder die Stelle ganz nach der LXX oder ganz in neuer Uebersetzung gegeben und im lezteren Falle nicht die vom Grundtexte ganz abweichenden Worte *καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν* aus der LXX entlehnt haben. Das in diesen und ähnlichen Stellen beobachtete Verfahren läßt sich genügend nur bei dem Verfasser des Evangeliums begreifen, der mit dem Grundtexte und der alexandr. Version vertraut Aussprüche und Weißagungen des A. T., meist nach dem Gedächtnisse, dem Zwecke seiner Schrift entsprechend anführte und verwendete. Wäre ein Uebersetzer des vermeintlich aramäischen Evangeliums mit solcher Freiheit zu Werke gegangen, so wäre seine Arbeit keine treue Uebersetzung, sondern eine freie Bearbeitung des Evangeliums, deren Verhältnis zum Originale ganz unsicher bliebe. Mit vollem Rechte hat daher *Anger* in *Partic. III. p. 19 s.* seiner Progr. aus den Citaten der lezteren Art den Schluß gezogen: *Tantum abest, ut ex ea ratione, qua loci Veteris Test. in hoc evangelio repetuntur, aramaicum eius libri archetypum doceri possit, ut—quum etiam reliqua, quae pro hac sententia prolata sunt, documenta interna nullius esse jam dudum agnitum sit — in illorum enuntiatorum indole gravissimum insit argumentum, quo evangelium Matthaei jam principio graece exaratum esse demonstretur.*

Endlich wird auch das Argument, welches schon *L. Hug* (Einl. i. N. T. II §. 10) aus der damaligen Verbreitung der Griechischen Sprache in Palästina für die griechische Abfassung des Evangeliums geltend gemacht hat, nicht entkräftet durch die Entgegnung von *Meyer* S. 8 f.: „Diese Verbreitung des Griechischen schließt, zumal bei der Vorliebe des Volks für seine eigene Sprache (Act. 21, 40. 22, 8) die Abfassung eines hebräischen Evangeliums so wenig aus, daß sie vielmehr die frühzeitige Umsetzung eines solchen ins Griechische nur begreiflicher macht.“ Denn die Vorliebe des Volks für die hebräische oder aramäische Muttersprache, welche aus den angeführten Stellen erhellt, schließt,

wie schon *Hug* bemerkt hat, ein gewisses Maß von Kentnis der griechischen Sprache nicht aus. War aber die griechische Sprache damals in allen Teilen Palästina's so verbreitet, daß auch das Volk sie einigermaßen verstehen konte, so liegt es doch, bevor man die Notwendigkeit einer frühzeitigen Uebersetzung des angeblich hebräisch abgefaßten Evangeliums ins Griechische postulirt, viel näher, die Frage zu erwägen, ob Matthäus sein Evangelium blos für den immer kleiner werdenden Bruchteil der jüdischen Bevölkerung Palästina's, welcher des Griechischen unkundig war, oder für die ganze jüdische Nation geschrieben hat. Daß er selbst als ehemaliger Zolleinnehmer der griechischen Sprache soweit mächtig war, um sein Evangelium griechisch abfassen zu können, wie Jakobus der Bruder des Herrn seine Epistel, darüber kann wol kein Zweifel obwalten. Schrieb er hebräisch (aramäisch), so beschränkte er von vornherein den Gebrauch seines Evangeliums auf den kleinen Kreis der jüdischen Landbevölkerung und der Nazaräer, die eigensinnig an den Gebräuchen und der Sprache der Juden festhielten, und hinderte nicht nur seine Verbreitung unter der großen und immer größer werdenden Anzahl der Hellenisten und Hellenen, welche in Jerusalem und in den Städten Judäa's, Samaria's und Galiläa's, sowie des Ostjordanlandes und der Küste des mittelländischen Meeres wohnend sich zu Christo bekehrt hatten, sondern auch seinen Eingang in das benachbarte Syrien und Phönizien, wo schon frühzeitig christl. Gemeinden blühten, deren Kern aus Hellenisten d. h. der hebräischen Sprache unkundigen Judenchristen bestand (Act. 11, 26. 21, 3. 4. 27, 3). Schon die Rücksicht auf die christlichen Gemeinden Palästina's und des angrenzenden Syriens mußte den Apostel bestimmen, für sein Evangelium die griechische Sprache zu wählen. — Hiezu kam aber noch ein anderer Gesichtspunkt, auf den auch schon *Hug* hingewiesen hat, nämlich der Gedanke an die nahe bevorstehende Auflösung des jüdischen Staates, die ihm nach den Weißagungen seines Meisters nicht zweifelhaft sein konte, da die Vorzeichen dieser Katastrophe immer deutlicher hervortraten. „Wünschte Matthäus durch sein Evangelium auch nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels noch zu wirken, wenn der Ueberrest der Juden ohne Tempel und Gottesdienst seine Besitzungen andern hatte überlassen müssen; wolte er nicht etwa nur für wenige Monate oder für ein paar Jahre schreiben, so konnte er nimmermehr in der Sprache des Volkes schreiben, welches in kurzem kein Volk mehr sein würde.“ — Diese Instanz läßt sich durch die Annahme, Matthäus habe mit dem hebräischen Evangelium zu gleicher Zeit eine griechische Uebersetzung desselben veranstaltet, nicht beseitigen. Denn diese Annahme ist erstlich nichts weiter als eine aus der Luft gegriffene Hypothese, um unter der Voraussetzung eines hebräischen Originals den ausschließlichen Gebrauch des griechischen Evangeliums in der Kirche zu erklären, sodann aber auch mit dem oben nachgewiesenen selbständigen Verfahren des Evangelisten bei Anführung alttestamentlicher Aussprüche unvereinbar.

§. 4. Echtheit und Abfassungszeit des Matthäus-Evangeliums.

I. **Echtheit.** Wenn das Evangelium, welches die Kirche von jeher als apostolische Schrift gebraucht und einhellig dem Apostel Matthäus zugeschrieben hat, nicht Uebersetzung oder Bearbeitung einer hebräischen Urschrift dieses Apostels ist, sondern sich in der überlieferten griechischen Gestalt als Original zu erkennen gibt, so scheint seine Echtheit außer Zweifel zu stehen. Gleichwol meint die neuere Kritik sowol in seiner Beschaffenheit als auch in dem Verhältnisse, in welchem es zu den andern Evangelien steht, Gründe entdekt zu haben, welche dafür zeugen, daß das Evangelium dergestalt wie es vorliegt, nicht ursprünglich aus den Händen des Apostels hervorgegangen sein könne.

1. Mit der lebendigen Erinnerung des apostolischen Augenzeugen und Teilnehmers der Ereignisse sollen sich nicht nur die vielen unbestimten Zeit-, Orts- und sonstige Angaben, sondern auch der teilweise Mangel an Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit der Darstellung sowie an geschichtlichen Zusammenhang in den An- und Einführungen vieler Lehrvorträge Jesu nicht vereinigen lassen. Aber diesem Einwurfe liegen unrichtige Vorstellungen über die Anlage und den Plan des Evangeliums zu Grunde. Zuvörderst die irrige Meinung, daß jeder Augen- und Ohrenzeuge von geschichtlichen Vorgängen und Lehrvorträgen die Gabe anschaulicher Darstellung des Gesehenen und Gehörten besitzen, oder diese Gabe mindestens ein unentbehrliches Requisit eines Apostels sein müsse; sodann die völlig grundlose Voraussetzung, daß Matthäus darauf ausgegangen wäre, die Lehrvorträge und Thaten Jesu nach Zeit-, Orts- und sonstigen Umständen nach Chronisten Weise genau zu verzeichnen. Schon für eine vorwiegend auf sachliche Gruppirung der Heilsthatsachen abgezwekte Anlage des Evangeliums, wie sie jezt allgemein anerkant ist, war eine sorgfältige Angabe der Zeit- und Ortsverhältnisse der Facta und Reden Jesu nicht erforderlich; noch viel weniger aber, wenn Matthäus keine Biographie Jesu schreiben wolte, sondern den höheren Zweck verfolgte, durch Schilderung des Lebens und Wirkens Jesu für die christlichen Gemeinden aus den Juden den Nachweis zu liefern, daß Jesus der im A. T. verheißene Messias war und als solcher in Thun und Leiden sich erwiesen hat. — Der Hauptanstoß aber, welchen die Kritik an den Evangelien nimt, liegt in den Wundern, die sie erzählen.[1] So führt z. B. *Meyer* S. 3 als gegen die Abfassung unsers Evangeliums von dem Apostel Matthäus sprechend an:

1) Vgl. die offene Erklärung bei *Hilgenfeld* (die Evangelien 1854 S. 530): „Der Hauptgrund für die spätere Entstehung unserer Evangelien bleibt immer die Thatsache, daß sie von dem Leben Jesu zu vieles erzählen, was offenbar nicht so geschehen sein kann, wie sie sagen.“ Ferner: *Wittichen*, das Leben Jesu nach urkundlicher Darstellung 1876. S. 38: „Zudem enthält unser erstes Evangelium so viel Ungeschichtliches, daß es schon deshalb nicht von einem Apostel herrühren kann.“

die Aufnahme von Erzählungen, wie selbst in der Leidensgeschichte die von den Grabeswächtern und von der Auferstehung vieler Leichname, deren Ungeschichtlichkeit ein Apostel selber kennen mußte, und die Aufnahme der sagenhaft ausgebildeten Vorgeschichte und des ausgebildeten Versuchungsberichtes. Aber von keiner dieser Erzählungen ist die Ungeschichtlichkeit oder der sagenhafte Charakter erwiesen, sondern dies wird nur aus dem Axiome, daß Wunder nicht geschehen, postulirt. Bei dem Berichte von den Grabeswächtern und der Auferstehung vieler Leiber der Heiligen nach der Auferstehung Christi (27, 52 f.) ergibt sich die Ungeschichtlichkeit nicht aus den Unwarscheinlichkeiten, welche Ausleger darin finden, sondern im Hintergrunde dieser Bemängelung des Berichts liegt der dogmatische Zweifel an der Wirklichkeit des Wunders der Auferstehung Christi, der jene Vorgänge unwarscheinlich erscheinen läßt. Und die Vorgeschichte wird für sagenhaft d. h. ungeschichtlich erklärt, weil die übernatürliche Erzeugung Jesu und Engelerscheinungen für den rationalistischen Menschenverstand unglaubliche Dinge sind; die Versuchungsgeschichte aber, weil wenn nicht die Existenz des Teufels, so doch die Möglichkeit einer persönlichen Erscheinung desselben *a priori* geleugnet wird. Die Berufung auf das Fehlen dieser Erzählungen bei Markus, womit *Meyer* u. A. die späte Ausbildung dieser Sagen einleuchtend zu machen versuchen, wird weder durch die postulirte Priorität des Markus-Evangeliums, noch durch die Voraussetzung, daß Markus eine vollständige Lebensgeschichte Jesu gebe, beweiskräftig. — Außerdem sollen nach einigen Kritikern in der Zusammensetzung des Evangeliums aus Gruppen von Reden und Thaten Jesu, nach anderen in der Unterscheidung eines strengeren und milderen Judenchristentums, die in dem Verbote der Heidenpredigt (10, 5 f.) neben dem Gebote derselben (28, 19 f.), in den huldigenden Magiern neben dem Messias der Juden, in dem Hauptmann von Capernaum neben der Cananäerin u. ähnlichen Gegensätzen durch die ganze Schrift hindurchgehen (*Baur, Schwegler, Hilgenfeld*), nach wieder andern in der abweichenden Art, Beweisstellen aus dem A. T. bald nach der LXX, bald aus dem hebr. Urtexte nach neuer Uebersetzung anzuführen, und in Unterbrechungen des Zusammenhangs durch Einschiebsel, deutliche Spuren der Abstammung des Evangeliums nicht von einer schriftstellerischen Hand, sondern seiner Entstehung aus einer kürzeren Grundschrift und deren nachherigen Ueberarbeitung und Erweiterung vorliegen. Aber keine dieser Hypothesen ist zu allgemeinerer Anerkennung gelangt. Die Vereinigung von Reden und Thaten in Gruppen beweist für sich allein gar nichts für eine Composition aus verschiedenen Schriften. Ueber den von der Tendenzkritik der Tübinger Schule in dem Evangelium aufgespürten Gegensatz eines strengeren und milderen Judenchristentums, auf welchen *Hilg.* die Unterscheidung einer „particularistisch-judaistischen Grundschrift und deren universalistisch-heidenfreundlichen Bearbeitung“ gründet, bemerkt aber schon *Holtzmann* (in *Schenkels* Bibellex. IV S. 140 f.) — obgleich er selber meint, daß Cap. 5, 17—19 zum mindesten durch den

versteckten Hinweis auf Paulus als „den Kleinsten" im Himmelreiche über die Parallele Luc. 16, 17 hinausgehe und daß die Namenchristen c. 7, 21—23 aus Paulinischen Heidenchristen, wenigstens c. 7, 23 im Gegensatz zur Parallele Luc. 13, 27 beschrieben werden — doch ganz richtig: „In Warheit läßt sich nur behaupten, daß der Geschichtserzählung im großen und ganzen die Absicht zu Grunde liegt, das Vorhandensein der messianischen Merkmale an Jesus nachzuweisen, und daß die Vorliebe und Ausführlichkeit, womit in den Reden Jesu alles hervorgehoben wird, was eine bestimte Beziehung auf die Juden als Volk Gottes, auf ihr Verhältnis zum Gesetz und zum messianischen Heil hat, anschaulich macht, wie das erste Evangelium in einer sehr nahen und positiven Beziehung zum Judentum stehen muß. Daher enthält es so vieles, was als von speciell jüdischen Interesse von den übrigen Evangelisten ausgelassen wurde. Gerade an solchen Stellen ist daher das erste Evangelium jezt am meisten original, wo, wie in c. 5 und 23 entweder die Einheit des Alttestamentlichen mit dem Christlichen betont oder die alttest. Forderung über sich selbst hinausgeführt wird."[1] Eben so wenig läßt sich aus der abweichenden Art, die Beweisstellen aus dem A. T. anzuführen, schon nach dem, was wir S. 26 f. darüber bemerkt haben, die Entstehung des Evangeliums aus erweiternder Ueberarbeitung einer Grundschrift erhärten. Daß, wie *Keim* (Gesch. Jesu von Nazara I S. 59) behauptet: „die objective Erzählung ganz beherscht von Beweisführungen aus dem griechischen, die subjective Erläuterung des Verfassers im Ganzen beherscht von solchen aus dem hebräischen A. T." sei — dieser als „durchgreifend" bezeichnete Unterschied wird schon durch Citate wie c. 12, 18—21 als dem Sachverhalte nicht entsprechend erwiesen. Ganz in Abrede stellen müssen wir aber die Richtigkeit der Behauptung, daß in einer Reihe von Stellen der Zusammenhang durch sichtliche Einschiebsel durchbrochen sei, müssen aber den Beweis hiefür auf die Auslegung verschieben.

---

1) Noch stärker hat sich *Keim* (Gesch. Jesu I, 58) gegen diese Zerschneidung des Evangeliums ausgesprochen. „Warhaftig — sagt er — auch der älteste Grundstock des Evangeliums, der strenge Judenchrist zeigte sich als Erzähler der Bergpredigt und so vieler anderer Reden und Thaten Jesu froh der sittlich höheren Ordnungen Jesu, erhaben über die Kleinigkeiten des Gesetzes, über Sabbat und Opfer, über Fasten und Waschung, Speise- und Ehegesetze, selbst über den ganzen alten Bund, erhaben auch über die nationale Schranke, wenn doch die ungläubige Nation so oft rund verworfen, Tyrus und Sidon und Ninive und die Königin von Saba dem Judentum dieser Zeit vorgezogen und die Kananäerin als Zeichen des selbst den engen Grundsatz Jesu überwindenden heidnischen Starkglaubens gepriesen wurde. Und der sogen. Ueberarbeiter redet vom Sabbat, der nicht entweiht werden soll, von heiliger Tempelstätte, von einer verbitterten Heidenwelt, von Vorrechten, von Bekehrungen Israels, von Jerusalem, dem in lezter Not der Messias aufgeht und das Reich der Himmel. Diese Thatsachen zeigen, daß die Gesichtspunkte mit aller Consequenz und mit aller Gewaltsamkeit doch nicht durchreichen. Wenn der innerste ächteste älteste Kern des Evangeliums immer schon über diesen groben Gegensätzen steht, so ist es nicht möglich, von ihnen aus das Evangelium zu zerlegen, so ist auch diese Zerlegung ein Attentat gegen den lebendigen Leib des Evangeliums."

2. Den Hauptbeweis dafür, daß das erste kanonische Evangelium eine spätere freie Ueberarbeitung eines ursprünglichen Matthäus-Evangeliums sei, findet die neueste Kritik in dem gegenseitigen Verhältnisse der vier Evangelien, einerseits in der Verwandtschaft des ersten mit dem zweiten und dritten Evangelium, andrerseits in der Verschiedenheit dieser drei oder des ersten vom vierten Evangelium.

A. Das *Verwandtschaftsverhältnis* der drei ersten kanonischen Evangelien, die man, weil ihre Berichte von der evangelischen Geschichte so zusammenstimmen, daß sie in eine gemeinsame Uebersicht und Zusammenschau (*σύνοψις*) gebracht werden können, um dieser Beschaffenheit willen, seit *Griesbach* die *synoptischen* Evangelien zu nennen pflegt, bietet ein Problem, zu dessen Lösung von 1780 an bis auf unsere Tage herab die mannigfachsten Versuche gemacht worden sind. Es gilt nämlich sowol die auffallende Uebereinstimmung in der Anordnung der Begebenheiten und der Erzählung selbst bis auf den Gebrauch seltener Worte, als zugleich die neben dieser Uebereinstimmung hervortretenden Differenzen in der Reihenfolge der einzelnen Facta und in der Wiedergabe der Reden Jesu zu erklären. Um dieses Problem zu lösen hat man zwei oder eigentlich drei Wege eingeschlagen; man hat angenommen 1) daß der zweite Evangelist den ersten und der dritte die beiden früheren oder einen derselben benuzt habe, oder daß die drei Evangelien aus einer gemeinsamen Quelle, entweder 2) aus einem schriftlichen Urevangelium oder 3) aus der mündlichen Ueberlieferung hervorgegangen seien. Bei jeder dieser Annahmen sind dann alle denkbar möglichen Fälle in Erwägung gezogen worden, ohne daß es bis jezt gelungen ist, einer von diesen verschiedenen Modificationen jeder Annahme allgemeinere Anerkennung und Geltung zu verschaffen, wie die folgende kurze Uebersicht der hauptsächlichsten Erklärungsversuche zeigt.[1]

a. Die *Benutzungshypothese.* Diese Ansicht, die man die kirchlich traditionelle nennen kann, wird schon von *Augustin. de consens. evv. I, 4* so gefaßt, daß man nach der Reihenfolge der Evangelien im Kanon dem Matthäus die Priorität vindicirte, Markus ihm folgen ließ und Lukas von beiden abhängig dachte. Erst *Koppe* (1782) und besonders *Storr (de fonte evangel. Matth. et Lucae, Tüb. 1794,* auch in *Velthus. Commentatt. III p. 140ss.)* kehrten die Ordnung der beiden ersten Evangelien um, wonach aus Mark. der hebr. Matthäus und teil-

1) Wir werden daher nur diejenigen Erklärungsversuche aufzählen, welche entweder neue Lösungen des Problems in Aussicht stelten oder doch zeitweilig maßgebend auf den Gang der Verhandlungen eingewirkt haben, aber auch bei diesen nicht das Detail der Begründung darlegen, sondern nur die Resultate, die sie zu Tage gefördert haben, kurz angeben. — Die Literatur des Streites gibt systematisch geordnet in ziemlicher Vollständigkeit *Meyer*, Comment. z. Ev. Matth. S. 24—40; und noch vollständiger in geschichtlicher Entwickelung *Ed. Reuss*, Geschichte der heil. Schriften N. T. 5. Aufl. 1874 §. 179—205. Kurze Uebersichten der Geschichte des Streites haben *Holtzmann*, die synopt. Evangelien S. 15 ff. u. in Schenkels Bibellex. II, 207 ff. u. andere Verteidiger dieser oder jener Hypothese geliefert.

weise auch Lukas geflossen sei, und der griech. Uebersetzer des Matth. dann Markus und Lukas benuzt habe. Dagegen machte *Griesbach (commentat., qua Marci ev. totum e Matthaei et Lucae commentariis decerpt. esse demonstratur. Jen. 1789 f.,* auch in s. *Opusc. ed. Gabler II, 385 ss.)* Markus zum Epitomator der beiden umfangreicheren Evangelien, während *Büsching* (1766) und *Evanson* (1792) die Reihenfolge: Luk., Matth. u. Mark., und *Vogel* (in *Gablers Journ. I, 1804)* die: Luk., Mark. und Matthäus aufstellten. Diesen und anderen Versuchen gegenüber hat *L. Hug* (Einl. ins N. T. 1808. 4. A. 1847 II §. 17. 23. 25 ff.) das Abhängigkeitsverhältnis nach der Reihenfolge der Evangelien wieder mit großem Scharfsinn entwickelt und, unter Abweisung der hebr. Abfassung des Matth.-Evangeliums sowie eines schriftlichen sowol als mündlichen Urevangeliums, das Ev. des Matthäus, des apostolischen Augenzeugen als das Original verteidigt, nach welchem Markus, dann nach beiden Lukas mit Benutzung anderer im Prooem. erwähnter Schriften gearbeitet haben; beide aber so, daß sie die von Matth. sachlich gruppirten Begebenheiten nach der Zeitfolge zu ordnen suchten und in Betreff der Ausdrucksweise ihre Individualität bewahrten, Markus die Ereignisse möglichst anschaulich darzustellen bestrebt war, und Lukas sich der Kürze des Ausdrucks und schönerer Diction befleißigte.

b. Die *Urevangeliumshypothese.* Schon *Clericus* hatte zur Erklärung des Verwandtschaftsverhältnisses auf mehrere von Augen- und Ohrenzeugen verfaßte urevangelische Schriften, dann *Semler* auf eine oder mehrere syrochaldäische Urschriften hingewiesen, und *Lessing* das Hebräerevangelium als gemeinschaftliche Quelle bezeichnet. Nach diesen und ähnlichen Andeutungen Anderer entwarf *Eichhorn* (Biblioth. der bibl. Literat. 1794 S. 759 ff.) seine Hypothese vom *schriftlichen Urevangelium,* welches zur Zeit der Steinigung des Stephanus in syrochaldäischer Sprache verfaßt die den Synoptikern gemeinsamen Abschnitte enthalten habe, bald darauf aber eine Reihe von erweiternden Ueberarbeitungen erfahren habe, aus welchen schließlich unsere Evangelien hervorgingen. Da hiebei jedoch die wörtlichen Uebereinstimmungen im griechischen Ausdrucke unerklärt blieben, so suchte *Herbert Marsh*[1] durch Einschiebung einer griech. Version des Urevangeliums und einer hebräischen Gnomologie diesem Mangel der Hypothese abzuhelfen, worauf *Eichhorn* selbst (Einl. ins N. T. 1804) sie folgendermaßen weiter ausbildete: 1) Hebr. Urevangelium; 2) dessen griech. Version; 3) eine eigentümliche Recension von Nr. 1; 4) griech. Version von Nr. 3 unter Benutzung von Nr. 2; 5) eine andere Recension von Nr. 1; 6) eine aus Nr. 3 u. 5 entstandene dritte Recension; 7) eine vierte Recension aus Nr. 1 mit größeren Zusätzen; 8) griech. Version von Nr. 7 unter Benutzung von Nr. 2; 9) *hebräischer Matthäus* aus Nr. 3 u. Nr. 7 entstanden; 10) *griechischer Matthäus* aus Nr. 9 unter

1) In einer besonderen Abhandlung bei seiner Einleit. ins N. T. III, 2, 161 ff. des engl. Originals; deutsch in dessen Anmerkk. u. Zusätzen zu *J. D. Michaelis* Einleit. in das N. T., übers. von *E. F. K. Rosenmüller.* Gött. 1803.

Zuziehung von Nr. 4 u. 8; 11) *Markus* aus Nr. 6 mit Benutzung von Nr. 4 u. 5 entstanden; 12) *Lukas* aus Nr. 5 u. 8. — Diese überkünstliche Genealogie unserer Evangelien suchte später *Gratz* (Neuer Vers. die Entstehung der drei ersten Evv. zu erklären. Tüb. 1812) zu vereinfachen durch Beschränkung derselben auf folgende Schriftstücke: 1) hebr. Urevangelium, 2) griech. Urevangelium aus jenem entstanden unter vielen Zusätzen; 3) kürzere evangelische Dokumente; 4) *Markus* und *Lukas* entstanden aus Nr. 2 mit Zuziehung von Nr. 3; 5) *hebräischer Matthäus* entstanden aus Nr. 1 unter teils eigenen, teils aus einem mit der von Lukas gebrauchten Gnomologie stellenweise übereinstimmenden Documente entlehnten Zusätzen; 6) *griech. Version des hebr. Matthäus* unter Zuziehung des Markusevang. und mit Zusätzen aus demselben; 7) Interpolationen aus den Evangg. des Matthäus und Lukas durch wechselseitige Versetzungen mancher Abschnitte aus dem einen in das andere.

Diese aus beliebig angenommenen Schriften construirte Hypothese fand geraume Zeit hindurch großen Beifall, bis endlich *Gieseler* (historisch-krit. Versuch über die Entstehung u. die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien. 1818) durch den Hinweis auf das Fehlen jeglicher historischen Begründung für die Existenz eines solchen, seinem Inhalte nach überaus dürftigen und mangelhaften, trotzdem aber zu hohem Ansehen gelangten Urevangeliums, auf den Widerspruch, in welchem die Annahme desselben mit den Zeugnissen des Lukas im Proönium seines Evangeliums und des Papias über die Schriftwerke des Matthäus und Markus stehe, und auf die Unvereinbarkeit eines so gehäuften mechanischen Schriftstellereibetriebes mit dem Geiste, den Bedürfnissen und der Hoffnung der apostolischen Zeit, die Unhaltbarkeit der glänzenden Hypothese schlagend aufdekte, und

c. die *mündliche apostolische Ueberlieferung* und deren Fixirung im Kreise der Apostel und ersten Christen als die Grundlage der synopt. Evangelien historisch nachwies und daraus die Verwandtschaft derselben zu erklären suchte. Die Grundzüge dieser Ansicht sind folgende: Unter den Aposteln und ersten Christen zu Jerusalem waren die Lehren, Thaten und Schicksale Jesu Christi der oft wiederholte Gegenstand ihrer Gespräche, und bei der gleichen Bildung der Apostel, dem gleichen Standpunkte und der gleichen Aufmerksamkeit der verschiedenen Beobachter mußten die Thatsachen und Reden auf ziemlich gleiche Art aufgefaßt und wiedererzählt werden, so daß sich ein stehender Typus für die Erzählung, ein mehr oder minder gleichförmiges mündliches Evangelium bildete. Dieses prägten sich die Schüler durch mündliches Anhören ohne alle Schrift ein. Die Sprache dieser mündlichen Diegese war die aramäische. Als aber immer mehr Hellenisten in die Gemeinde aufgenommen wurden, mußte die Diegese ins Griechische umgesezt werden. Als hernach außerhalb Palästina's sich christliche Gemeinden bildeten, die zum Teil aus bekehrten Heiden bestanden, mußten die Lehrer der Heiden eine Auswahl der ihnen überlieferten Erzählungen treffen, indem sie zwar das charakteristisch Christliche unverändert

aufnahmen, aber das blos für Juden Wichtige fallen ließen, dagegen andere Facta und Lehren, welche mehr die Heiden angingen, stärker urgirten. Als endlich bei den Christen das Verlangen nach einer παράδοσις ἔγγραφος sich kundgab, schrieben nicht nur Einzelne (οἱ πολλοί Luc. 1, 1) die evangelischen Thatsachen nieder, wie sie dieselben empfangen hatten, sondern auch Matthäus, Markus und Lukas erachteten es für angezeigt, den ganzen Verlauf der evangelischen Geschichte, wie derselbe durch die mündliche παράδοσις fixirt war, in Schriften zu verzeichnen, wobei sie in Bezug auf Auswahl und Darstellung sich nach den Bedürfnissen ihrer Leser richteten, so daß Matthäus ein Evangelium für die palästinischen Judenchristen, Markus aber nach den Vorträgen des Petrus ein für das Ausland, namentlich für die Römer bestimtes, in dogmatischer Hinsicht mehr allgemein gehaltenes, endlich Lukas ein für die Heidenchristen überhaupt bestimtes paulinisches Evangelium lieferte (vgl. *Giesel.* S. 104–130).

Diese Ansicht entsprach den Verhältnissen der apostolischen Zeit, erschien aber nicht ausreichend, um sowol die übereinstimmende Anlage der drei Evangelien in der Verteilung des geschichtlichen Stoffes in die Galiläische und die Jerusalemische Wirksamkeit Jesu und die teilweise gleiche Gruppirung der Begebenheiten im Einzelnen, als auch die häufige Gemeinsamkeit der griechischen Ausdrücke in den Berichten einfach und vollständig zu erklären, so daß man zu der mündlichen Ueberlieferung als der allgemeinen Grundlage des Verwandtschaftsverhältnisses noch schriftliche Quellen hinzuzunehmen für unerläßlich hielt. Hinsichtlich der Bestimmung dieser Quellen wurde die *Schleiermacher*sche Aufstellung über die von Papias erwähnten λόγια des Matthäus einflußreich für die weitere Entwickelung der Evangelienkritik. Während *de Wette* (in s. Lehrb. der Einleit. seit 1826) für Matthäus und Lukas eine gemeinsame mündliche Quelle annahm, und den Markus immer entschiedener als bloßen Epitomator nach Griesbach auffaßte, adoptirte bereits *Credner* (Einl. ins N. T. 1836. Th. I S. 88 ff.) die von Schleiermacher entdekte Spruchsammlung des Matthäus und faßte unser Matthäusevangelium als eine Combination dieser Spruchsammlung mit den von Papias erwähnten Aufzeichnungen des Markus nach der Ueberlieferung des Petrus, unser Markusevangelium als eine Bearbeituug jener Aufzeichnungen des Markus durch Ordnung derselben und teilweise Ergänzung aus der Ueberlieferung, das Lukasevangelium als eine Bearbeitung der mündlichen Ueberlieferung mit Benutzung schriftlicher Quellen, unter welchen sicher die λόγια des Matthäus und die Aufzeichnungen des Markus, möglicher Weise auch unsere Evangelien des Matth. u. Mark. waren. Sodann *Bleek* in seinen isagogischen Vorlesungen, die erst nach seinem Tode im Drucke erschienen 1862 (3. A. hrsgg. von *Mangold,* 1875), fußte ganz auf Griesbachs Ansicht über Markus, statuirte aber, um die Uebereinstimmung des Matth. und Luk. zu erklären, wieder eine Art Urevangelium, welches aber mit dem angeblichen Epitomator Markus die größte Aehnlichkeit hatte. — Auch *Lachmann (de ordine narrationum in evan-*

geliis synopticis, in d. Theol. Studien u. Krit. 1835 S. 570 ff.) ging von der mündlichen Ueberlieferung aus, nahm aber eine gruppenweise schriftliche Aufzeichnung derselben an, so daß 5 Corpuscula evangelischer Erzählungen entstanden, die dann zu einer Evangelienschrift verbunden wurden, mit der zunächst Markus stimt. Das Matthäusevangelium aber sei aus der Verbindung dieser Tradition mit der Spruchsammlung des Matthäus hervorgegangen. — Bald darauf suchte *Wilke* (der Urevangelist, 1838) durch eine mühsam ins Detail eingehende literarische Analyse den unumstößlichen Beweis zu führen, daß Markus die gemeinsame Wurzel und Grundlage der synoptischen Evangelien sei.

d. Neuere Hypothesen. Einen neuen, angeblich den warhaft historischen Weg schlug die Tübinger kritische Schule ein, indem *Schwegler* und *F. Chr. Baur*[1] die Evangelien des Matthäus und Lukas als Tendenzschriften darzustellen suchten; jenes aus dem die Ebionitische Anschauung von Christo enthaltenden Hebräerevangelium, dieses aus einem streng paulinischen Evangelium hervorgegangen, dergestalt daß jenes durch Aufnahme universalistischer Elemente seines exclusiven Judaismus entkleidet, dieses durch einen unionistisch gesinten Bearbeiter mit judaistisch und ebionitisch gefärbten Zusätzen bedacht wurde, während Markus einen farblosen neutralen Auszug aus beiden Parteiwerken geliefert habe. — Dagegen trat seit 1849 *Ewald* auf den Plan mit einer seiner Pentateuchhypothese ähnlichen Umgestaltung der Eichhornschen Urevangeliumsdoctrin.[2] Durch scharfsichtige Analyse der Sprache und Diction der Evangelien gelangte er zu dem Resultate, daß aus der zuerst nur gruppenweise gemachten Aufzeichnung evangelischer Erzählungen durch Zusammenfassung des ganzen Erzählungsstoffes 1) ein ursprünglich vom Evangelisten Philippus geschriebenes ältestes Evangelium ohne lange Reden und ohne Vorgeschichte hervorging, welches von Markus fast ganz aufgenommen und von Lukas in der Einschaltung benuzt wurde. Gleichzeitig bildete sich 2) die von Papias erwähnte *σύνταξις τῶν λογίων* d.i. das von Matthäus hebräisch verfaßte Werk, welches die Aussprüche Christi planvoll gruppirt fast vollständig mit kurzen erzählenden Einleitungen enthielt. Von diesem Werke wurde eine griechische Uebersetzung von allen Synoptikern, am vollständigsten von Matthäus gebraucht. Auf Grund dieser beiden Schriften entstand 3) das kanonische *Markusevangelium,* dessen Verfasser aus den mündlichen Berichten des Petrus manches aufnahm, das aber in unserem jetzigen Markus nicht ganz ursprünglich, sondern nur teils interpolirt teils abgekürzt erhalten ist. Hierauf folgte 4) eine „die Höhen der Geschichte" zur Darstellung bringende Schrift, 5) aus allen

1) *Schwegler,* Nachapostolisches Zeitalter I S. 197 ff. 455 ff. II S. 39 ff. u. Tübinger theol. Jahrbb. 1843 S. 233 ff.; *Ferd. Christ. Baur,* Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zu einander, ihren Charakter u. Ursprung. 1847.

2) „Ursprung u. Wesen der Evangelien" in s. Jahrbuch der bibl. Wissenschaft I S. 113 ff. II S. 180 ff. III S. 140 ff. — Die drei ersten Evangelien übersetzt u. erklärt. 1850; und Geschichte Christus und seiner Zeit. 1855. 3. Ausg. 1867. S. XI f. u. 188 ff.

diesen Quellen unser *Matthäus,* von einem Judenchristen für Juden und Judenchristen geschrieben, und zulezt aus den genanten und noch drei andern Quellen (6—8), die eine mehr poetische Geschichtschreibung enthielten 9) unser *Lukas,* ein Sammelwerk, dessen Grundlage sämtliche genanten Quellen, mit Ausnahme des Matthäus, bilden.

Diese beiden Hypothesen zogen eine Reihe von Auseinandersetzungen nach sich, welche darauf abzielten, die Extravaganzen derselben zu beseitigen und den Stammbaum der synoptischen Evangelien zu vereinfachen. Mit unermüdlichem Eifer verfocht seit 1850 Hilgenfeld[1] in einem fünfjährigen Streite mit *Baur,* und weiter gegen andere kritische Aufstellungen die Priorität des kanonischen Matthäus-Evangeliums, welches er für eine freiere Bearbeitung einer apostolischen streng judenchristlichen Schrift hält, vor dem zweiten Evangelium, welches Markus aus einem Petrinischen Evangelium unter Benutzung des kanonischen Matthäus bearbeitet habe, und die Entstehung des Lukas-Evangeliums aus der Verarbeitung des Matthäus und Markus mit Benutzung noch anderer Quellen. Hierauf suchte *Köstlin* (der Ursprung u. die Composition der synopt. Evangelien. 1853), ein Schüler *Baur's,* alle möglichen Stellungen des Markus zu vereinigen, indem er sowol einen allen Synoptikern vorangehenden Urmarkus in der Weise Ewalds postulirte, als auch ein Petrusevangelium in der Nachfolge Hilgenfelds statuirte, welches den Uebergang des Matthäus zum Lukas bildete, und das Matthäus-Evang. aus der Verschmelzung des (Papianischen) Urmarkus mit der mündlichen Tradition und der Redesammlung des Matthäus hervorgehen ließ, das Lukas-Evang. nach Matthäus hauptsächlich aber nach südpalästinischen judenchristlichen Quellen componirt sein ließ, das kanonische Markus-Ev. aber nach Griesbach-Baur'scher Ansicht als Auszug aus Matth. und Luk. und zugleich als selbständige Umarbeitung des Urmarkus faßte. Dagegen vindicirte *Volkmar* (Ursprung unserer Evangelien nach d. Urkunden 1866 u. die Evangelien oder Markus und die Synopsis. 1870) von neuem dem Markus-Ev. als einer „selbstbewußten Lehrpoesie auf historischem Grunde" die Priorität und erklärte das Lukas-Ev. für eine paulinische Erneuerung der ursprünglichen Lehrschrift gegen judenchristliche Reaction, das Matthäus-Ev. aber für eine Combination beider in universalistisch-judenchristlichem Sinne.

Andere, *Holtzmann, Weizsäcker, Reuss* (Geschichte der heil. Schriften N. Test.'s 5. A. §. 186 ff.) *Mangold* zu *Bleek's* Einl. §. 112, haben, von den Notizen des Papias über die Evangelien des Matth. und Mark. ausgehend, unsere drei synoptischen Evangelien durch Ueberarbeitungen aus der Spruchsammlung des Matthäus (Urmatthäus) und einem Urmarkus in der Weise hervorgehen lassen, daß zuerst aus jenem

1) In den Schriften: das Markus-Evangelium. 1850; Krit. Untersuchungen über die Evangelien Justins. 1850; in den Theol. Jahrbb. 1852. S. 102 ff. 158 ff. 1857. S. 381 ff. 498 ff.; die Evangelien nach ihrer Entstehung u. s. w. 1854; das Urchristenthum 1855; Kanon u. Kritik des N. T. 1863; und in seiner Zeitschrift für wissensch. Theologie 1859. 1861. 1862. 1863. 1865. 1867. 1870.

Urmarkus durch Verkürzung der Reden und des Anfangs (Mrc. 1, 1—20), durch Auslassung der Bergpredigt und durch Hinzufügung einer Anzahl von kleineren Erläuterungen das kanonische *Markus*-Ev., sodann aus dem Urmarkus und der Spruchsammlung des Matthäus das kanon. Matthäus-Ev., zulezt durch Benutzung jener beiden Urschriften und anderer Quellen das Lukas-Ev. entstanden sei. In neuester Zeit aber hat sich gegen die Voranstellung des Markus eine starke Reaction erhoben, indem *Keim* (Geschichte Jesu von Nazara 1867. I S. 45 ff. u. Geschichte Jesu. Dritte Bearbeit. 2. Aufl. 1875 S. 23 ff.) die altkirchliche Ueberlieferung von der Ursprünglichkeit des Matthäus-Ev. mit solchem Nachdrucke geltend machte, daß *Holtzmann* (in *Schenkels* Bibell. II S. 211 f. vom J. 1869) sich bewogen fand, seine Ansicht dahin zu retractiren, daß er nun nicht nur hinsichtlich der beiden von Papias erwähnten Schriften der Spruchsammlung des Matthäus die erste Stelle einräumt und ihr den Urmarkus als ersten Versuch, die evangelische Geschichte zu einem einheitlichen Ganzen zu combiniren, zur Seite treten läßt, sondern auch in Betreff der Abfassung der kanon. Evangelien den Matthäus als ein für einen jüdischen Leserkreis berechnetes Evangelium noch vor der Zerstörung Jerusalems, und erst als nach dieser Katastrophe der Schwerpunkt der christlichen Entwickelung auf die Stadt Rom überging, daselbst das Markus-Ev. als im einzelnen dem Verständnisse und der Auffassung des Heidentums angepaßt, und noch später ebendaselbst das dritte, nach Lukas benante Evangelium von einem zur Anhängerschaft des Paulus gehörigen Manne verfaßt sein läßt. Dagegen hat *B. Weiss* (das Markusevangelium 1871 u. das Matthäusevangelium 1876) die Ansicht ausführlich zu begründen unternommen, daß unser erstes Evangelium durch seine ganze Anlage sich als eine weitere Ausführung des von Markus gegebenen Grundrisses einer Darstellung der Geschichte Jesu kundgebe. Einen Schritt weiter ist *Meyer* (Comm. z. Matth. von der 3. Aufl. an) gegangen, indem er den Urmarkus in das Reich des Nichts, aus welchem die Kritik denselben sich geschaffen, verwiesen hat und den kanonischen Markus für das älteste Evangelium erklärt, in welchem nur die ihm vorangegangene aramäische, früh ins Griechische übersezte, und nicht blos eine Spruchsammlung bildende, sondern stark mit geschichtlichem Inhalte versezte Urschrift des Matthäus benuzt worden sei.

Ueberblicken wir nun den eben skizzirten Verlauf der kritischen Untersuchungen über die Verwandtschaft und die Entstehung der synoptischen Evangelien, so ist zwar eine Masse von sich gegenseitig bekämpfenden, zum Teil einander diametral entgegengesezten Hypothesen zu Tage gefördert, aber über die zu erörternden Hauptfragen, nämlich die über die Stellung des Markus zu Matthäus und Lukas und über die Beschaffenheit der unseren kanon. Evangelien zu Grunde liegenden Quellen, kein Resultat erzielt worden, welches irgendeinen Anspruch auf wissenschaftliche Evidenz haben könte. Die von Vielen verworfene, noch jüngst von *Mangold* (zu *Bleeks* Einl. §. 112) ausführlich bestrittene Abhängigkeit des Markus von den beiden andern Evan-

gelien hat an *Keim* wieder einen beredten Anwalt gefunden, der mit lebhaften Farben das jugendlich muntere Aussehen des kleinsten der Synoptiker schildert, welches „die Neuesten freilich durch Ansetzung eines weißen Bartes vom höchsten Altertum verunziert haben" (Leben Jesu v. Naz. I S. 83; Leben Jesu, dritte Bearb. S. 35 ff.). Und über die Frage nach den ältesten Quellen unserer Evangelien und ihrer Zusammensetzung fällt derselbe (I, 44) das Urteil, daß „man darüber in Streit und Eifer kommen könte, wenn dieser nur nicht ohne festen Boden in unfruchtbare Hypothesen verlaufen müßte". Dieses Urteil muß sich jedem aufdrängen, der ohne vorgefaßte Ansicht den Wirwarr der Meinungen über den eigentlichen Inhalt und den historischen Wert des von Papias überlieferten Fragments prüfend durchmustert. — Wenn aber schon dieser neuere Biograph des Lebens Jesu aus den angeführten Gründen von den unfruchtbaren Hypothesen absieht und sich auf die Ermittelung der Abfassungszeit und der Glaubwürdigkeit der kanonischen Evangelien zurückzieht, die er doch um ihres Inhaltes willen nicht als unmittelbar apostolische Schriften anerkennen zu können erklärt, so machen sich die Vertreter des schriftgemäßen Offenbarungsglaubens keines unwissenschaftlichen Verfahrens schuldig, wenn sie die von der neueren Kritik seit Eichhorn's Vorgange eingeschlagenen Wege als Irrwege, die nimmer zum Ziele führen, verlassen und über das Verwandtschaftsverhältnis der synoptischen Evangelien nichts weiter bestimmen, als was darüber sich an der Hand der ältesten gesicherten Ueberlieferung aus dem Inhalte und Charakter derselben sicher erschließen läßt. Dies ist folgendes:

Die den drei synoptischen Evangelien gemeinsame Grundlage bildet die mündliche Verkündigung der Lehren, Thaten und Schicksale Jesu Christi, wobei ohne besondere Verabredung schon durch das oftmalige Wiedererzählen der Lehrvorträge und Thaten Jesu die Diegese nach Inhalt und Form eine ziemlich gleichmäßige Gestalt erhielt, nicht nur beim Vortrage in der aramäischen Landessprache, sondern auch bei der Verkündigung des Evangeliums im griechischen Idiome unter Hellenisten und Hellenen. Von diesen Vorträgen mochte Manches schon frühzeitig teils von den Zuhörern für den Privatgebrauch niedergeschrieben, teils auch von den Evangelisten schriftlich aufgesezt und dann durch Abschriften verbreitet worden sein. Als dann unter den S. 2 entwickelten Verhältnissen das Bedürfnis der schriftlichen Fixirung der evangelischen Geschichte sich mehr und mehr geltend machte, unternahmen Viele (*πολλοί* Luc. 1, 1 f.), die evangelischen Thatsachen, wie sie von Augen und Ohrenzeugen und Dienern des Worts überliefert worden waren, in Schriftwerken darzustellen. Ob zu diesen „Vielen", deren Lukas a. a. O. gedenkt, auch Matthäus und Markus zu rechnen sind, läßt sich nicht bestimmen. Gewiß ist nur so viel, daß die Evangelien des Matth. und Mark. zu der Zeit, da Lukas sich zur Abfassung des seinigen anschikte, schon vorhanden waren, da kein stichhaltiger Grund vorliegt, die Richtigkeit der Ueberlieferung über die Aufeinanderfolge der Evangelien, wie dieselbe im Kanon vorliegt, in Zweifel zu

ziehen. Matthäus als Verfasser des ersten Evangeliums nahm den Stoff zu seiner Schrift teils aus der Erinnerung von dem, was er als Apostel in der Nachfolge Jesu gehört, gesehen und erlebt hatte, teils aus Mitteilungen der andern Apostel, sowie der Mutter und der ἀδελφοί Jesu und anderer Augenzeugen verschiedener Begebenheiten. Aus dieser gesamten Ueberlieferung wählte er dasjenige aus, was ihm für den bei seiner Schrift ins Auge gefaßten Leserkreis und speciellen Zweck (s. oben S. 11 f.) für geeignet und ausreichend erschien, und ordnete diesen Stoff so, daß er nach vorausgeschikter Mitteilung der wichtigsten Momente über Abstammung, Geburt und Kindheit Jesu im ersten Teile das Auftreten und Wirken Jesu als Messias in Galiläa, im zweiten die Vollendung seines Werkes auf Erden in Jerusalem schildert. Zu dieser Sachordnung, die man oberflächlich daraus hat erklären wollen, daß die Synoptiker nur aus der galiläischen Sage geschöpft hätten, ließ Matthäus sich nicht blos durch den Umstand bestimmen, daß Jesus zuerst in Galiläa als Messias aufgetreten war, dort seine Jünger gesammelt und zu Cana auch durch Verrichtung des ersten Wunderzeichens seine Herrlichkeit geoffenbart (Joh. 2, 11) und überhaupt am längsten in Galiläa und der Umgegend gewirkt hatte, sondern vornämlich durch den für sein Evangelium gefaßten Plan, Jesum als die Erscheinung des im A. T. geweißagten Messias darzustellen. Indem er zu diesem Behufe Jesu Leben und Wirken im Lichte der alttestamentlichen Weißagung betrachtete, erschloß sich ihm die Erkentnis, daß Jesu Auftreten und Wirken in Galiläa die Erfüllung der von Jesaja geweißagten Verherrlichung Galiläa's durch den Messias war; und diese Erkentnis führte zu dem Entschlusse, die Erfüllung jener Weißagung durch eine einheitliche ausführlichere Schilderung der galiläischen Wirksamkeit Jesu nachzuweisen, ohne die einzelnen Festreisen Jesu nach Jerusalem zu erwähnen, durch deren Einreihung in jene Schilderung der beabsichtigte Nachweis nur hätte geschwächt werden können.

In dieser Gruppirung des messianischen Wirkens Jesu folgten Markus und Lukas dem apostolischen Vorgange des Matthäus, weil dieselbe ein so deutliches Bild von Jesu Messianität gab, daß beide Evangelisten für den Zweck, den sie mit ihren Schriftwerken erreichen wolten, nämlich der Heidenwelt Kunde von Jesu Christo und seinem wunderbaren Wirken zu geben, und den zum Glauben an Christum gekommenen Heiden gewissen Grund der Lehren, in welchen sie unterrichtet worden waren, zu bieten, keine zweckmäßigere Gliederung der evangelischen Begebenheiten zu wählen wußten. — Die Abhängigkeit beider von Matthäus tritt aber auch in der übereinstimmenden Anordnung einzelner Partien der galiläischen Geschichten zu Tage, z. B. darin, daß Markus von c. 6, 14—9, 48 fast durchweg die Reihenfolge des Matth. c. 14—18 einhält und Lukas in c. 9, 7 ff. beiden (Matth. c. 14—18 u. Mrk. 6, 14—9, 40) folgt, obwol beide die sachliche Gruppirung in Matth. 5—9 mit einer anderen, für den Plan ihrer Evangelien passenderen Ordnung vertauscht und dabei einzelne Facta vielleicht chronologisch richtiger gestelt haben, ohne im Ganzen auf eine chronologisch

genaue Beschreibung der Ereignisse auszugehen. Denn daß diese nicht im Plane weder des Markus noch des Lukas lag, ersieht man aus dem ganzen Charakter ihrer Evangelien, und in Bezug auf Lukas, dem dieser Plan vielfach zugeschrieben wird, besonders daraus, daß er die umfängliche Gruppe von Begebenheiten und Lehrreden des Herrn, c. 9, 51—18, 30, die teils in Samaria, teils in Peräa, Galiläa und Judäa vorfielen und gehalten wurden, in den Rahmen der Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem eingefügt hat (vgl. Luc. 9, 51 mit 18, 31).

Gegen die aus der gleichförmigen Anlage und Gliederung der synoptischen Evangelien gezogene Folgerung der Abhängigkeit des Markus und Lukas von Matthäus liefern auch die Abweichungen beider von ihrem Vorgänger keine beweiskräftige Instanz; denn diese erklären sich teilweise aus dem besonderen Zweck, den sie bei Abfassung ihrer Schriften im Auge hatten, zum größeren Teile aber daraus, daß sie den Stoff für ihre Darstellungen in erster Linie aus der mündlichen Ueberlieferung nahmen, und die schriftlichen Quellen, die sie dabei noch benutzten, nicht einfach ausschrieben, wie man sich irriger Weise häufig die Benutzung vorstelt, sondern das geschichtliche Material mit individueller Selbständigkeit beherschten und bearbeiteten, wobei es ihnen, weil sie von der vollbewußten Ueberzeugung der Warheit der von Augen- und Ohrenzeugen überlieferten evangelischen Thatsachen und Lehren durchdrungen waren, gar nicht in den Sinn kam, daß ihre Auffassung und Darstellung mit dem Berichte ihrer Vorgänger differiren oder demselben gar widersprechen könte[1].

Bei dieser Vorstellung von der Abfassung der synoptischen Evangelien werden auch sowol die Uebereinstimmungen als die Verschiedenheiten im sprachlichen Ausdrucke begreiflich. Die Verschiedenheiten erklären sich einfach und vollständig aus der Individualität und Bildungsstufe der einzelnen Verfasser; die Uebereinstimmungen aber, selbst im Gebrauche ungewöhnlicher oder neugebildeter Wörter, wie z. B. ἐπιούσιος, πτερύγιον u. a. darf man nicht ohne weiteres aus Benutzung schriftlicher Quellen oder aus Abhängigkeit des einen Evangeliums vom anderen herleiten wollen, denn solche Ausdrücke können auch aus der mündlichen Ueberlieferung herstammen. Sogar abnorme sprachliche Bildungen, wie z. B. ἀπεκατεστάθη (mit doppeltem Augmente) im Matth. 12, 13 = Mrc. 3, 5 = Luc. 6, 10 liefern keine stichhaltigen Beweise für schriftstellerische Vermittlung oder Abhängigkeit

1) Werden diese Momente nach ihrer vollen Bedeutung gewürdigt, so werden nicht nur alle die Argumente, welche *Ewald*, *Holtzmann*, *Weizsäcker*, *Ritschl*, *Plitt* u. A. mehr, auch *Godet*, Comment. zum Ev. des Lucas, deutsch v. *Wunderlich* 1872 S. 518 ff. für die Unabhängigkeit des Lukas von Matthäus vorgebracht haben, sondern auch die von den Kritikern aus den gleichlautenden Worten und Satzteilchen in zwei oder allen drei Evangelien entnommenen Beweise für die Abhängigkeit unsers Matthäusevangeliums vom Markusevangelium hinfällig. — Die Evangelisten haben ihre Schriften nicht in der Weise verfaßt, daß sie, wie manche neuere Literaten und Stubengelehrte, aus etlichen Büchern, die vor ihnen auf dem Schreibtisch aufgeschlagen lagen, ein neues zusammenschrieben.

des einen Evangeliums vom andern, weil die Ursprünglichkeit derselben nicht nachweisbar ist, und, wenn sie besonders wie die angeführte Form nicht in allen drei Evangelien von den ältesten Codices einhellig bezeugt sind, die Gleichförmigkeit auch von den Abschreibern herrühren kann.

Wenn man also, um das Ergebnis dieser längeren Erörterung kurz zusammenzufassen, für die synoptischen Evangelien neben der mündlichen Ueberlieferung als der ihnen gemeinsamen Grundlage noch eine nicht mechanisch gehandhabte, sondern in freierer Weise, mehr gedächtnismäßig ausgeführte Benutzung des Matthäusevangeliums vonseiten des Markus und der beiden ersten vonseiten des Lukas annimt, so erhält man eine Lösung des Verwandtschaftsverhältnisses derselben, welche nicht allein den gerechten Anforderungen der biblischen Kritik entspricht, sondern auch mit der altkirchlichen Bezeugung des apostolischen Ursprungs unseres griechischen Matthäusevangeliums im Einklange steht und weder Anlaß noch Grund zu Zweifeln an seiner Echtheit darbietet.

B. Die Verschiedenheit des Matthäusevangeliums vom Evangelium des Johannes. „Am durchschlagendsten“ sollen nach *Meyer* (Comm. S. 4) gegen die apostolische Abfassung des ersten kanonischen Evangeliums „die vielen zum Teil sehr wesentlichen Berichtigungen“ sprechen, „welche unser Matthäus aus dem vierten Evangelium annehmen muß, und von denen mehrere (zumal die, welche das lezte Mahl und den Todestag Jesu, sowie die Erscheinungen des Auferstandenen betreffen) der Art sind, daß die bezüglichen Verschiedenheiten jedenfalls (?) einerseits die apostolische Zeugenschaft ausschließen, was bei der entschieden anzunehmenden Echtheit des Johannes nur die Seite des Matth. treffen kann.“ Dieses Urteil steht nicht vereinzelt da, sondern wird von den meisten Kritikern geteilt, welche von dem durch *Bretschneider's* „Probabilien“ erregten Streit über das Evangelium des Johannes ab dessen Echtheit verteidigen, wogegen die Kritiker der Tübinger Schule und die Neuprotestanten das vierte Evangelium wegen seiner völligen Verschiedenheit von Matthäus und den andern Synoptikern als unecht verwerfen. Die Verschiedenheit ist allerdings bedeutend. Die Synoptiker erzählen bis zum Todespascha fast nur die Wirksamkeit Jesu in Galiläa, das vierte Evangelium vornämlich die auf den Festen in Jerusalem; jene mehr die Wunderthaten und seine Reden in Bezug auf das Gottesreich, dieses mehr die Reden über sein Verhältnis zu Gott; jene schildern mehr den Messias in seiner nationalen Erscheinung, dieses den eingebornen Gottessohn und Weltheiland. Ob aber diese Verschiedenheiten der Art sind, daß die Johanneische Auffassung und Darstellung mit der des Matthäus, bzw. der Synoptiker unvereinbar sei, wie die negative Kritik vermeint, oder ob dieselben nur zwei Seiten von Christi Person und Wirken darbieten, die sich gegenseitig fordern und ergänzen, und erst in ihrer Vereinigung ein vollständiges Bild von Christo liefern, diese Frage ist noch lange nicht zu Gunsten der ersten Ansicht entschieden. Wir sind mit den Kirchen-

vätern und den offenbarungsgläubigen Theologen überzeugt, daß die Verschiedenheit der beiderseitigen Darstellung sich teilweise schon daraus erklärt, daß das Johannes-Evangelium viel später als die synoptischen geschrieben ist und den Inhalt dieser als bekant voraussezt, vollständig aber aus der Verschiedenheit des Zweckes, welchen die Synoptiker einer- und Johannes andererseits bei Abfassung ihrer Evangelien verfolgten. Vgl. hierüber die gründliche Erörterung von *Luthardt*, Der Johanneische Ursprung des vierten Evangeliums. Lpz. 1874. S. 154—203.

Darüber, daß im vierten Evangelium die Heilsthatsachen als bekant vorausgesezt werden, besteht wol kaum noch ein Zweifel. Johannes erzählt weder die Geburt noch die Taufe Jesu. Wenn er aber berichtet, daß der Logos in Jesu Christo Fleisch geworden und zugleich Maria die Mutter Jesu nent (2, 1), so ist klar, daß er sich die Fleischd. i. Menschwerdung des Logos als Geburt gedacht hat, nicht als Markionitische Erscheinung in Menschengestalt, also die Geburt Jesu als bekant voraussezt. Eben so deutet er die Taufe Jesu an, wenn er das Zeugnis des Täufers mitteilt, daß der heil. Geist wie eine Taube auf Jesum herabgekommen sei, und der Täufer daraus infolge göttlicher Offenbarung Jesum als den Sohn Gottes erkant habe (1, 32—34). Johannes erwähnt auch die Einsetzung der Taufe und des heil. Abendmahles nicht, obwol er sie gekant und auch anerkant haben muß, da auf der Taufe der ganze Bestand der christlichen Kirche ruht und das heil. Abendmahl den Mittelpunkt des christlichen Cultus bildete. Statt der Einsetzung dieser beiden Sacramente hat er das Gespräch Jesu mit Nikodemus (c. 3) und die Rede in der Synagoge zu Capernaum (c. 6). Jenes verhält sich zur Taufe wie dieses zum Abendmahle, obwol Jesus dort eben so wenig von der christlichen Taufe redet als hier vom heil. Abendmahle. Aber jenes Gespräch gibt die Voraussetzung der Taufe, diese Rede die Voraussetzung des heil. Abendmahls. Weil niemand, ohne aus dem Wasser und Geist geboren zu sein, in das Reich Gottes eingehen kann, darum ist die Taufe mit dem heil. Geiste d. i. die Wassertaufe auf den Namen Jesu Christi oder des Vaters, Sohnes und heil. Geistes die Bedingung für die Aufnahme in die christliche Gemeinde; und weil nur der das ewige Leben in der Gemeinschaft mit Christo hat, der das Fleisch des Menschensohnes isset und sein Blut trinket (6, 53 ff.), darum hat Jesus das heil. Abendmahl eingesezt zum Gedächtnisse seines für das Leben der Welt in den Tod gegebenen Leibes und vergossenen Blutes. Die drei ersten Evangelien erwähnen die Einsetzung dieser Gemeinde gründenden und erhaltenden Gnadenmittel, Johannes sezt den Gebrauch derselben in der Gemeinde voraus und weist ihre tiefere Bedeutung nach.

In ähnlicher Weise die evangelischen Heilsthatsachen und Lehren ergänzend und dadurch das Bild von Christi Person und Werk vervollständigend verhält sich das vierte Evangelium durchweg zu den synoptischen. Diese sind für die Zwecke der Missionspredigt verfaßt, sind „ihrer Entstehung und ihrem Wesen nach Missionsschriften“ (*Grau*),

welche der Verkündigung des Evangeliums in der Juden- und Heidenwelt Eingang und Fortgang sichern sollen; das vierte Evangelium dagegen ist geschrieben, um die zum Glauben an Christum gekommenen Juden und Heiden im Glauben an Jesum den Christ und Sohn Gottes fester zu gründen (20, 31). Johannes stelt daher seine Erzählung auf den Geschichtsboden der Synoptiker. Dieser ist vor der lezten Reise Jesu nach Jerusalem, um dort durch Tod und Auferstehung sein Werk zu vollenden, fast ausschließlich Galiläa. Zu dieser Gliederung der messianischen Wirksamkeit Jesu wurde Matthäus durch den Plan, in Jesu Leben und Wirken die Erfüllung der prophetischen Weißagung nachzuweisen, veranlaßt, und Markus und Lukas folgten dieser Sachordnung (s. S. 40). Dadurch aber werden die Festreisen Jesu nach Jerusalem gar nicht ausgeschlossen. Solte Jesus nur als 12jähriger Knabe (Luc. 2, 41) und nicht auch nach seinem Auftreten als Messias Jerusalem und den Tempel zu den Festen besucht haben? Solte der, welcher gekommen war das Gesetz und die Propheten nicht aufzulösen sondern zu erfüllen, sich von dem Gesetze des Tempelbesuches dispensirt haben? Schon aus diesem Grunde müßten wir es warscheinlich finden, wenn auch nicht in Matth. 23, 37. Luc. 13, 34 der Klageruf Jesu über Jerusalem: „wie oft“ zu lesen wäre, der voraussezt, daß Jesus oft versucht hatte, Jerusalem zu sich zu rufen, also auch oft dort gewesen sein mußte. Im vierten Evangelium dagegen steht die Wirksamkeit Jesu in Jerusalem und Juda im Vordergrunde der Geschichte, weil Johannes, um den Conflict der Offenbarung Jesu Christi als des eingebornen Sohnes Gottes, der in sein Eigentum gekommen war, aber von den Seinen nicht aufgenommen wurde (1, 11), mit den Obersten des jüdischen Volks darzustellen, die geschichtliche Entwicklung desselben an den Faden der Festreisen Jesu angereiht hat. Denn Jerusalem und Judäa waren die Heimat der jüdischen Orthodoxie und der Feindschaft wider Jesum, auch nach den synopt. Evangelien. Von Jerusalem kamen nach Mrc. 3, 32 die Schriftgelehrten, die Jesu in Galiläa entgegentraten. Aber Johannes beschränkt auch Jesu Wirken nicht auf Judäa. Er teilt nicht nur in c. 6 einen Abschnitt aus seiner galiläischen Wirksamkeit mit, sondern weist auch durch die Bemerkung 6, 2, daß die galiläischen Volkshaufen Jesu nachfolgten, *ὅτι ἑώρων τὰ σημεῖα, ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων*, u. 7, 1: *καὶ περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς μετὰ ταῦτα ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ* (wie die Imperfecta zeigen), auf einen länger dauernden Zeitraum der Wunderwirksamkeit Jesu in Galiläa hin, und in den Worten: daß Jesus um der Pharisäer willen (4, 1) Judäa verließ *καὶ ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν* (4, 2), auf Jesu Auftreten und Wirken in Galiläa vor der ersten Festreise zum Pascha (2, 12), worüber er c. 1, 44—2, 12 Mehreres erzählt, was die Synoptiker übergangen haben.

Diese Ergänzungen, welche somit das vierte Evangelium zu den synoptischen liefert, sind nicht „Berichtigungen“, sondern nur eine Vervollständigung der synoptischen Erzählungen, die in keinem wesentlichen Punkte mit denselben in Widerspruch tritt. Wenn Johannes

eine Tempelreinigung bei Jesu erstem Auftreten in Jerusalem erwähnt (2, 13 ff.), die andern Evangelisten aber eine solche am Todespascha erzählen (Matth. 21, 12 ff. Mrc. 11, 15 ff. Luc. 19, 45 ff.), so müßte, bevor man den johanneischen Bericht für eine Correctur des synoptischen erklärt, erst bewiesen sein, daß Jesus mit einem solchen „thatsächlichen Bußzeugnisse, wie es die Tempelreinigung war", seine messianische Wirksamkeit nicht eben so gut schließen als beginnen konte. Sein Ausspruch über den Tempel lautet aber bei der ersten Reinigung anders als bei der zweiten — „so verschieden wie eben die erste Andeutung und der tragische Ausgang eines Conflictes verschieden sind" (*Luth.* S. 166). Was aber den Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern über die Feier des lezten Paschamahls mit der Einsetzung des heil. Abendmahls und den Todestag Jesu betrift, worauf die neuere Kritik so großes Gewicht legt, so bemerkt darüber selbst *K. Hase,* Geschichte Jesu, nach akad. Vorlesungen 1875. S. 38: „Die Synoptiker berichten mit voller Gewißheit, daß Jesus das jüdische Paschamahl als Abschiedsmahl gehalten und dabei das Abendmahl eingesezt habe. — Aus dem vierten Evangelium ergibt sich erst durch eine Reihe von Schlußfolgen, daß Jesus die Paschamahlzeit gar nicht mehr halten konte", und am Tage vor dem Anbruch des Pascha gestorben ist. Der Widerspruch liegt also nicht offensichtlich vor, sondern wird erst durch eine Reihe von Schlußfolgen d. h. durch Folgerungen aus Stellen des johann. Evangeliums, die verschiedene Deutung zulassen, gewonnen. Auf die Lösung derselben werden wir erst bei der Auslegung eingehen; hier können wir um so eher davon absehen, als, wenn der Widerspruch in der That unlösbar wäre, daraus noch keineswegs die Ungeschichtlichkeit der synoptischen Erzählung folgen würde, sondern der Irrtum auch im vierten Evangelium liegen könte.[1] — Bei der Auslegung werden wir auch die Widersprüche von untergeordneter Bedeutung in Betracht ziehen, und hoffen da nachweisen zu können, daß sie die Abfassung des ersten Evangeliums durch den Apostel Matthäus nicht zweifelhaft machen. — Von den Verschiedenheiten endlich, die in Bezug auf die Form und den Inhalt der Reden Jesu zwischen den Evangelien des Matthäus und des Johannes obwalten, können wir hier ganz absehen, weil diese von den Kritikern, welche darin unvereinbare Widersprüche entdekt zu haben meinen, mehr zum Erweise der Ungeschichtlichkeit des johanneischen als des Matthäus-Evangeliums angeführt zu werden pflegen. In eingehender Weise hat dieselben übrigens auch *Luthardt* a. a. O. S. 178 ff. besprochen und überzeugend nachgewiesen, daß auch in dieser Hinsicht ein wirklicher

1) Wie nach dem Vorgange von *Baur* und der Tübinger Schule auch *Keim* (III, 476) findet, daß hinsichtlich der Zeitbestimmung des letzten Mahles Jesu „der Vorteil sich auf die Seite der alten Evangelisten wendet", und dazu bemerkt: „Es gehört zum Sichersten in der Welt, daß Jesus vor seinem Tode das Passahmahl gehalten, daß er es mit dem Volke am gesetzlichen Tage gefeiert hat, daß er also nur an diesem Tage d. h. am 15., nicht am 14. (Nisan) sterben konte".

Widerspruch unter den vier Evangelien nicht besteht, sondern das vierte die drei ersten voraussetzt, Johannes aber dabei mit großer Unabhängigkeit von denselben in großartiger Weise verfährt, unbekümmert um die, sei es nun scheinbaren oder wirklichen, Unvereinbarkeiten mit den Berichten der ersten Drei, welche bei der Zusammenfassung der vier Berichte zu *einem* Bilde Jesu entstehen; „aber dies gerade deshalb, weil er nicht ein späterer Erdichter war, der sich an die bereits feststehende Form der synoptischen Tradition gebunden sah. Da der Einklang des Bildes Jesu ihm vor der Anschauung seiner Seele stand, so war er gewiß, daß auch den Lesern die Verschiedenheit der Darstellungen sich zu einem zusammenstimmenden Bild von Jesu zusammenschließen würde" (S. 199).

II. **Abfassungszeit des Matthäus-Evangeliums.** Nach altkirchlicher Ueberlieferung ist das Evangelium Matthaei vor den drei andern Evangelien verfaßt worden (*Origen.* bei *Euseb. h. e. VI, 25. Epiph. Haeres. 51, 4. Hieron. de vir. ill. 3). Irenaeus (adv. haer. III, 1 f.* vgl. *Euseb. V, 8)* sagt: Matthäus habe es geschrieben, während Petrus und Paulus in Rom predigten (*τοῦ Πέτρου καὶ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων*), und *Euseb. h. e. III, 24:* als Matthäus zu andern Völkern gehen wollte (*ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι*). Mag diese leztere Angabe immerhin sehr unbestimt sein, da über die Zeit, wann Matth. Palästina verlassen, nichts überliefert ist, so läßt sich doch mit Sicherheit annehmen, daß dies wenn nicht früher, doch beim Ausbruche des römischen Krieges geschehen sein wird. Mit dieser Ueberlieferung steht der Inhalt des Evangeliums im Einklange, sofern dasselbe durchweg den jüdischen Staat und den Tempelcultus als noch bestehend voraussezt. Aus diesem Grunde setzen die meisten Neueren, die nicht durch dogmatische Gründe oder kritische Hypothesen sich genötigt sehen, den Ursprung des Evangeliums tiefer herabzudrücken, seine Abfassung in die Jahre 60—68 n. Chr. oder doch kurz vor der Zerstörung Jerusalems. So nicht nur *L. Hug* (Einl. II §. 5), *Baumg.-Crusius* (Comm. S. 24), *Bleek* (Synopt. Erkl. I S. 9), *Grau* (Entwickelungsgesch. I S. 266) u. A., welche die griech. Originalität des Evangeliums anerkennen, sondern auch *Olshausen* (Comm. S. 14 d. 3. A.), *Ebrard* (wissensch. Kritik S. 1005 ff. d. 3. A.) u. A., welche die hebräische Abfassung annehmen und den kanonischen Matthäus für eine Uebersetzung des hebr. Originals halten. Auch *Keim* (I, 47) sagt: „Das erste Evangelium ist in der Hauptsache — vor der Zerstörung Jerusalems (im J. 70) geschrieben. Man kann dieses angezeigt finden in der Abwesenheit aller Andeutungen darüber, daß das Jerusalem der Tage Jesu, welches die Stadt eines großen Königs ist, welches die Gold- und Steinpracht des Tempels, Altar und Opfer, wandelnde Priester und religiöse Parteien besizt, zur Zeit des Schriftstellers nicht mehr ist."[1]

1) Auch in der dritten Bearbeitung des Lebens Jesu (1875) sezt *Keim* S. 24 die Abfassung des Evang. in die J. 66—69 und zwar in die Zeit kurz vor der Zerstörung Jerusalems, wofür alle Anzeichen seines Ursprungs überwiegend sprächen. Eine einzige Stelle, meint er nur, störe diese Rechnung, nämlich das

Zwar wird die Zerstörung des Tempels und die Verbrennung der Stadt in Aussicht gestelt (24, 2. 22, 7); aber nur in Weißagungen und Gleichnisreden, und ohne irgendeine Hindeutung darauf, daß dies schon in Erfüllung gegangen wäre. Außerdem hat man besonderes Gewicht auf c. 24, 29 ff. gelegt, wo die Parusie als gleich (εὐθέως) nach der Verwüstung Palästina's eintretend geweißagt sei, während in den Parallelstellen Mrc. 13, 24 u. Luc. 21, 24 f. das εὐθέως (μετὰ τὴν θλῖψιν) fehlt, und hat daraus gefolgert, daß Matthäus nicht nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels die Parusie als εὐθέως nach dieser Drangsal eintretend hätte darstellen können. Allein daraus folgt weiter nichts, als daß Matthäus die Weißagung Christi so mitgeteilt hat, wie sie ausgesprochen war, ohne durch Weglassung des εὐθέως oder andere Aenderungen des Wortlautes ihren perspectivischen Charakter zu verwischen. Eben so wenig läßt sich aus den Stellen 23, 35 u. 24, 15 (mit *Hug, Credner, Weiss* u. A.) schließen, daß bei Abfassung dieser Capitel die Römer schon Galiläa eingenommen hatten und gegen Jerusalem vorgerükt waren (s. den Comm. z. beiden St.). Ueberhaupt finden sich in dem Evangelium weder Andeutungen zur näheren Bestimmung der Abfassungszeit, noch über die Oertlichkeit, wo es geschrieben ist. Daß der Schreibende sich im Ostjordanlande aufgehalten, läßt sich aus 19, 1 nicht folgern.

Gleichnis C. 22, 1 ff., welches so geartet sei, daß man die Abfassung des Buchs nicht allein nach der Verbrennung Jerusalems, sondern sogar Jahre und Jahrzehende tiefer in die Zeiten der allmäligen Berufung der Heidenwelt in die Kirche und eines vielleicht nach einem Menschenalter, nach 30 Jahren erfolgten ersten Abschlusses dieser Einströmung setzen müßte. Da aber einer solchen Annahme sonst Alles, das ganze Evangelium und der ganze Prozeß der ferneren Evangelienbildung widerspreche, so könne dieses Gleichnis unmöglich von Jesu so gesprochen sein, sondern müsse der Hand eines späteren Ueberarbeiters angehören, der um das J. 100 seine Ergänzungen in das viel ältere Evangelium eingetragen habe. — Dieser Schluß wäre vielleicht richtig, wenn das neuprotestantische Dogma: Jesus ist ein bloßer Mensch gewesen, vor dessen Geistesauge die Zukunft des Reiches Gottes eben so verborgen war, wie vor den Pharisäern und Schriftgelehrten, die ihn ans Kreuz schlugen, ausgemachte Warheit wäre. — Auch *B. Weiss* (Matth.-Ev. S. 40 ff.) schließt aus 22, 7, daß das Evang. nach der Verbrennung Jerusalems geschrieben sei, aber wegen 24, 29 kurz nach dieser Katastrophe. Die Reihe von Stellen, welche den Bestand des jüdischen Volkslebens u. des Tempelcultus voraussetzen (5. 23. 35. 8, 1. 15, 5. 23, 2. 16—21), sollen sämtlich aus der ältesten Quelle herrühren und nur die Geschichtlichkeit der überlieferten Worte Jesu beweisen. „Nach 23, 35 war der Tod des nach der Eroberung von Gamala ermordeten Baruch noch in frischem Andenken". Daß das Ev. von keinem Apostel verfaßt sei, glaubt *W.* aus der Abhängigkeit desselben von dem Werke eines Apostelschülers (des Markus) erwiesen zu haben, besonders aus der Art, wie Sprüche von ihrem geschichtlichen Zusammenhange losgelöst, versezt, in unrichtige Beziehung gebracht und falsch gedeutet seien. Auch ein Palästinenser könne der Verf. nicht gewesen sein, weil er Pharisäer und Sadducäer ungeschichtlich zusammenstelle, mit den Localitäten in Palästina nicht näher bekant sei u. s. w. u. s. w.

§. 5. Exegetische Literatur.

Von den exegetischen Schriften der Kirchenväter über die Evangelien sind beachtenswert, aus der griechischen Kirche:

Origenes, Τόμοι X—XVII zum Evang. des Matthäus, und *Series veteris interpretationis commentariorum Origenis in Matthaeum,* in *Opp. ed. Lommatzsch, Tom. III* u. *IV.*

Joh. Chrysostomi in Matthaeum commentarii (91 Homilien), *Opp. ed. Montfauc. Tom. VII.*

Theophylact (Erzbischof der Bulgaren im 12. Jahrh.) *Commentarius in IV evangg.,* von *Oecolampad* übersezt *Cöln 1536;* griech. *Rom 1552;* griech. u. lat. in *Opp. ed. de Rubeis. Vened. 1754.*

Euthymius Zigabenus (Mönch zu Konstantinopel im 12. Jahrh.) *Commentarius in IV evangg. ed. Chr. F. Matthaei. Lips. 1792. 4 Tomi 8.* Beide mehr Sammler als gelehrte Forscher.

Aus der lateinischen Kirche:

Hilarius Pictaviensis (um die Mitte des 4. Jahrh.) *Commentar. in evang. Matthaei. Opp. ed. Oberthür. Wirceb. 1785. T. III.* — hat Origenes stark benuzt.

Hieronymus, Comment. in Matthaeum. Opp. ed. Vallarsi Tom VII. P. 1. Vened. 1766 ss.

Augustinus De consensu evangelistarum libri IV; De sermone Domini in monte libr. II; Quaestiones evangeliorum libr. II; Quaestionum XVII in ev. sec. Matthaeum. Opp. ed. Bened. Tom. III; ed. Migne T. III u. *IV.*

Aus dem Mittelalter:

Beda Venerabilis, Comment. in Matthaei evang. libr. IV. Opp. ed. Colon. 1647. T. V.

Thomas Aquinas, Comment. in evangg. Matth. et Joann. und *Catena aurea in IV evangg. Opp. ed. de Rubeis. Vened. 1745 ss. T. XIV* u. *XV.*

Aus der Reformationszeit:

Mart. Luther's Auslegungen zum Matthäus — in Bd. VII der Walch'schen und Bd. XLIII—XLV der Erlanger Ausg. seiner Werke.

Mart. Bucer, Enarratio in IV evangg. Argentor. 1527 u. ö.

Jo. Calvini Comment. in harmoniam ex tribus evv. Matth. Marci et Lucae compos. Genev. 1553 u. ö., zulezt *ed. Tholuck.* Halle 1835. *2 Tomi* 8.

Henr. Bullinger, Comment. in IV evangg. Tiguri 1561.

Theod. Beza, Annotatt. majores in N. Test. Genev. 1565.

Aus der katholischen Kirche:

Erasmus Roterod. Annotatt. in N. Test. Basil. 1516 und *Paraphrasis in N. Test. Basil. 1517* u. ö.

Maldonatus, Commentarii in IV evangg. 1596. Neueste Ausg. Mainz 1852.

Jansenius, Comment. in harmoniam evangg. Leyden 1589, zulezt 1825.
Cornelius a Lapide (Jesuit † 1637) *Commentarii in IV evangg. Antwerp. 1636* u. ö., zulezt *Lyon 1838.*

Aus dem 17. u. 18. Jahrh. verdienen Erwähnung die *Annotationes* von *Joh. Drusius 1612;* u. von *Hugo Grotius 1641*; die *Observationes* von *Jac. Cappellus 1656* (alle drei auch in den *Critici sacri*); *Abrah. Calovii Biblia Novi Test. illustr. T. I. Lips. 1719; Jo. Chrp. Wolf, Curae philol. et crit. in IV evangg.* Hamb. 1725; *ed. III. 1739; Gtfr. Olearius Observatt. sacrae in ev. Matth. Lips. 1713; Jac. Elsner, Comment. crit. philol. in ev. Matth. Utr. 1767;* und *J. A. Bengel, Gnomon Novi Test. Tüb. 1742, ed. III 1773. 4.;* Neue Ausg. von *Steudel* 1835. 2 Bde. 8, zulezt Berlin 1854.

Die neuere Zeit eröffnete *H. Eb. G. Paulus,* philol. krit. u. histor. Commentar üb. d. N. Test. Th. 1—3 die drei ersten Evangg. 1800. 2. A. 1804. Neu bearbeitet als: Exeget. Hdb. über die drei ersten Evangg. 3 Thle. 1830—33 (natürliche Wundererklärung). Dann folgten *Chr. G. Kuinoel, Comment. in libros hist. N. T. Vol. I, Ev. Matth. Lips. 1807, ed. IV. 1828* (philologisch u. theologisch schwach).

C. F. A. Fritzsche, Quatuor evangg. recens. et c. comment. perpetuo edid. T. I Ev. Matthaei. Lips. 1826 (einseitig philologisch).

Herm. Olshausen, Bibl. Commentar üb. sämmtl. Schriften des N. T. Erster Bd.: die 3 ersten Evangg. bis zur Leidensgeschichte. Königsb. 1830. 3. A. 1837. 4. A. revid. v. *Ebrard* 1853. Die Leidensgeschichte im 2. Bde. synoptisch nach den 4 Evangg. (theologisch anregend).

H. Aug. W. Meyer, Kritisch exeget. Kommentar über das N. Test. Erste Abth. auch unter dem Titel: Kritisch-exeget. Hdb. üb. das Ev. Matth. Gött. 1832. 6. A. 1876 (philologisch bedeutend).

Conr. Glöckler, die Evangg. des Matth., Mark. u. Luk. in Uebereinstimmung gebracht. Frkf. a. M. 1834. 2 Thle.

W. M. Lebr. de Wette, Kurzgef. exeget. Handbuch zum N. T. Bd. I Th. 1. Evang. Matth. Leipz. 1836. 4. A. bearb. v. *H. Messner.* 1857.

L. Fr. O. Baumgarten-Crusius, Comment. über das Ev. des Matth., hrsgg. von *J. C. Theod. Otto.* Jena 1844.

Heinr. Ewald, die drei ersten Evangg. übersetzt u. erkl. Gött. 2. A. 1871.

Fr. Bleek, Synopt. Erklärung der drei ersten Evangg., hrsgg. v. *Hnr. Holtzmann.* Leipz. 1862. 2 Bde.

H. Sevin, Synopt. Erklärung der drei ersten Evangg. Wiesb. 1873 (nur Compilation).

Bernh. Weiss, das Matthäusevangelium u. seine Lucas-Parallelen erklärt. Halle 1876.

Joh. Wichelhaus, Akadem. Vorlesungen über das N. Test. Bd. II; das Evang. Matthäi; hrsgg. u. ergänzt von Dr. *Ad. Zahn.* Halle 1876.

In die Erklärung der Evangelien schlagen ein die neueren Schriften über das Leben Jesu, von welchen folgende als die wichtigsten zu nennen sind:

Dav. Friedr. Strauss, das Leben Jesu kritisch bearbeitet. Tüb. 1835. 2 Bde. 4. A. 1840. (Versuch, das Leben Jesu in Mythen aufzulösen).

Dagegen erschienen: *Wilh. Hoffmann,* das L. J. kritisch bearb. v. D. Fr. Strauß; geprüft für Theologen u. Nichttheologen. Stuttg. 1836. *J. E. Osiander,* Apologie des Lebens Jesu. Tüb. 1837, u. *A. Tholuck,* die Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte. Hamb. 1837. (1838). — *Aug. Neander,* das Leben Jesu Christi in sein. geschichtl. Zusammenhang u. sein. geschichtl. Entwickelung dargestellt. Hamb. 1837. 4. verb. Ausg. 1845. 5. A. 1852. und *O. Krabbe,* Vorlesungen üb. das Leben Jesu. Hamb. 1839.

Chr. Herm. Weisse, die evang. Geschichte kritisch u. philosoph. bearbeitet. Leipz. 1838. 2 Bde. (Mythus, Allegorie u. Geschichte amalgamirend).

Bruno Bauer, Kritik der ev. Gesch. des Johannes. Brem. 1840. Kritik der ev. Gesch. der Synoptiker. Leipz. 1841. 2 Bde. Kritik der ev. Gesch. der Synoptiker u. des Johannes. Braunschw. 1842. Kritik der Evangg. u. Geschichte ihres Ursprungs. Berl. 1850. 3 Bde. (sucht *Strauss* zu überbieten).

J. Peter Lange, das Leben Jesu nach den Evangelien dargestellt in 3 Büchern. Heidelb. 1844—47 (5 Bde.).

Ernest Renan, Vie de Jésus. Par. 1863. Ed. 13. 1867. Auch für das Volk bearbeitet. Ins Deutsche übersezt. Leipz. 1863 u. ö., und: das Leben Jesu für das Volk von *Renan.* Berl. 1864 u. ö. Dagegen erschien: *Edm. de Pressensé, Jésus-Christ, son temps, sa vie, son oeuvre. Par. 1865.* Deutsch v. *Fabarius. 1866.*

Dav. Fr. Strauss, das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet. Leipz. 1864. 3. A. 1875.

Dan. Schenkel, Charakterbild Jesu. *Wiesb. 1864.* 4. umgearb. A. 1873; u. ein Auszug im Bibellexicon III S. 257—300. — Vgl. über diese 3 Werke: *Luthardt,* die modernen Darstellungen des Lebens Jesu. 2. A. Leipz. 1864. und *Mor. v. Engelhardt,* Schenkel u. Strauß. Zwei Zeugen der Wahrheit. Ein Beitrag z. rechten Verständniß u. zur Ermittelung des Werthes ihrer neuesten Schriften über das Leben Jesu. Erlang. 1864. — Eine scharfe, ziemlich derbe Kritik sämtlicher modernen Darstellungen des Lebens Jesu lieferte *J. H. A. Ebrard,* Wissenschaftl. Kritik der evangelischen Geschichte. Frkf. a. M. 1842; 3. gänzl. umgearb. Aufl. 1868.

Das von *Christ. Carl Jos. Bunsen* vorbereitete Lebensbild von Jesu ist in seinem Bibelwerke Bd. IX durch *Holtzmann* veröffentlicht worden unter dem Titel: Die Bibel in der Weltgeschichte oder Jesus von Nazareth. Ein Lebensbild. Leipz. 1865, und scheint an *Schleiermacher's* Vorlesungen über das Leben Jesu, zulezt 1832 in Berlin gehalten, aus seinem Nachlasse von *Rütenick,* Berl. 1864 herausgg., angeschlossen, nach *Hase's* Urteil „mit derselben Vorliebe u. Vertrauenssicherheit für das Johannesevangelium, mit demselben sinnigen Schwanken zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem; dazu noch unfertig, manches höchst ausführlich, andres nur angedeutet."

Endlich hat *Theod. Keim* die rein menschliche Entwickelung Jesu aus den synoptischen Evangelien mit gänzlicher Beseitigung des Johan-

nesevangeliums darzustellen unternommen; zuerst in 2 Schriftchen: Die menschl. Entwicklung Jesu Christi. Zür. 1861. Die geschichtl. Würde Jesu. Zür. 1864. Beide umgearbeitet verbunden in 2. Aufl.: Der geschichtl. Christus. Zür. 1865. 3. A. 1866; sodann in einem umfänglichen Werke: Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesammtleben seines Volkes frei untersucht u. ausführlich erzählt. Zür. 1867—72, in 3 Bden.; endlich in kürzerer Fassung: Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft für weitere Kreise übersichtlich erzählt. Dritte Bearbeitung. 2. vielf. veränderte, mit krit. Schlußwort vermehrte Aufl. Zür. 1875. — Hiezu hat *Carl Wittichen* unter dem Titel: „Das Leben Jesu in urkundlicher Darstellung, eine kritische Bearbeitung der Evangelien nach Marcus, Matthäus u. Lucas mit Einleitung u. Erläuterungen" Jena 1876 geliefert, in welcher der Verf. aber das Leben Jesu nicht — wie der Titel vorgibt — in urkundlicher Darstellung, sondern nach einem durch Ausscheidung aller wunderbaren Züge der evangelischen Geschichte, selbst der Krankenheilungen, und vieler geschichtlichen Data, die ihm unpassend erscheinen, castrirten und beliebig gemodelten Texte der synoptischen Evangelien in deutscher Uebersetzung componirt hat. — Schließlich ist noch zu erwähnen: *Karl Hase,* Geschichte Jesu; nach akadem. Vorlesungen. Leipz. 1876 — die Ausführung des in „das Leben Jesu. Ein Lehrbuch zunächst für akad. Vorlesungen. Leipz. 1829. 5. A. 1865" entworfenen Grundrisses. In §. 19 u. 20 der Gesch. Jesu gibt *H.* eine lichtvolle, lehrreiche Uebersicht der Darstellungen des Lebens Jesu in alter und neuer Zeit.

Außerdem sind noch zu beachten:

Karl Wieseler, Chronologische Synopse der vier Evangelien. Hamb. 1843, und *desselben* Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien u. d. evang. Geschichte. Gotha 1869.

Jac. Lichtenstein, Lebensgeschichte des H. Jesu Christi in chronol. Uebersicht. Erl. 1856. *H. Sevin,* Chronologie des Lebens Jesu. *Wiesb.* 2. A. 1874.

AUSLEGUNG.

Von der Geburt und Kindheit Jesu Christi. Cap. I u. II.

Aus der Kindheit Jesu Christi hat Matthäus nur die Thatsachen in sein Evangelium aufgenommen, welche ihm geeignet erschienen, die Ueberzeugung zu begründen, daß Jesus sowol durch seine Abstammung als auch durch die wunderbaren Umstände vor und nach seiner Geburt als der im A. T. verkündigte Messias erwiesen worden; nämlich die Genealogie (I, 2—17), die wunderbare Empfängnis und Geburt Jesu von einer Jungfrau und in Bethlehem (I, 18—25), die Ankunft der Weisen aus dem Morgenlande, um Jesu als dem Heilande der Völker bald nach seiner Geburt zu huldigen (II, 1—12) und die Bewahrung des Kindes Jesus vor den Nachstellungen des Herodes durch die Flucht Josephs mit dem Kinde und seiner Mutter nach Aegypten und nach der Rükkehr von dort durch seine Auferziehung in dem galiläischen Städtchen Nazaret (II, 13—23).

Cap. I. Abstammung und Geburt Jesu Christi.

V. 1. *Ueberschrift.*[1] „Buch der Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Davids des Sohnes Abrahams." *Βίβλος γενέσεως*, anerkantermaßen dem סֵפֶר תּוֹלְדֹת Gen. 5, 1 (*βίβλος γενέσεως* LXX vgl. 2, 4) entsprechend, übersezt *Hieron.* richtig *liber generationis,* minder gut *Luther* im Hinblicke auf v. 18: „das Buch von der Geburt; und von *Beza* u. *Calvin* ab fast alle Neueren bis auf *Weiss* herab: Ursprungsbuch, obwol *Calvin, Flac.* u. A. noch richtig *liber generationis* übersetzen, aber diese Uebersetzung in *catalogus seu enumeratio majorum Jesu* umdeuten. An sich zwar bedeutet *γένεσις* sowol transit. *generatio,* Erzeugung, Schöpfung, nach dem obsoleten *γένω, γείνω* = *γεννάω*, als intrans. Entstehung, Ursprung, Geburt; ganz unerweislich ist dagegen für *βίβλος γενέσεως* die Bed. von *γενεαλογία*, Geschlechtsregister, und die Deutung: *catalogus majorum Jesu.* Zwar folgt von

1) Ueber die dem Evangelium in den Handschriften uhd Ausgaben vorgesezte Ueberschrift *Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* s. oben S. 16.

v. 2—17 das Verzeichnis der Vorfahren Jesu; aber dasselbe ist an *υἱοῦ Ἀβραάμ* angeschlossen, und mitgeteilt als Beleg dafür, daß Jesus ein Sohn Abrahams, des Stammvaters der Israeliten und des Königs David war. Und daß Matthäus mit der Genealogie v. 2—17 nicht die *γένεσις Ἰησ. Χρ.* erzählen will, das beweist unstreitig die Ueberschrift v. 18, mit der er den Bericht von der *γένεσις* Jesu einleitet. — Die richtige Bed. von *βίβλος γενέσεως* läßt sich nur aus Gen. 5, 1 vgl. mit 2, 4, woher Matth. den Ausdruck genommen, und dem constanten Gebrauch des hebr. תולדת in der Genesis entnehmen. תּוֹלְדֹת nur Gen. 2, 4 u. 5, 1 durch den Sing. *γένεσις*, sonst im Plural *γενεαί* oder *γενέσεις* übersezt, bezeichnet nicht die Ahnen, von welchen jemand abstamt, sondern die Generation desselben, die Söhne, Enkel u. s. w. d. h. die Geschlechter, die von ihm ihre Abstammung herleiten. Die *βίβλος γενέσεως Ἀδάμ* Gen. 5, 1 enthält die Geschlechter, die von Adam durch Seth bis auf Noah herab gezeugt worden sind; die *γενέσεις* Noah's sind seine Söhne und die von diesen abstammenden Geschlechter u. s. f. Wie aber schon in die genealogischen Verzeichnisse kurze Nachrichten über das Leben einzelner berühmter Männer aufgenommen wurden, so sind in der Genesis nicht nur die Geschlechtsfolgen, sondern auch denkwürdige Ereignisse aus dem Leben der Urväter unter die תולדת derselben mit befaßt worden; und in Gen. 2, 4—4, 6 ist sogar die Geschichte der Protoplasten im Paradies mit dem Sündenfall, das Leben Kains und Abels und das Geschlecht der Kainiten unter die Ueberschrift אֵלֶּה תוֹלְדֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ *αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς* gestelt; und in Gen. 37, 2 heben die *γενέσεις* (תולדת) Jakobs nicht mit der Genealogie Jakobs an, sondern gleich mit der Erzählung der Geschichte Josephs, dessen Abstammung von Jakob schon vorher berichtet war. In dieser weiteren Bedeutung, wornach *γένεσις* dem hebr. תולדת entsprechend nicht blos die Erzeugung von Kindern, sondern zugleich das bezeichnet, was ein Mann im Leben hervorbringt, schaffend wirkt, will *βίβλος γενέσεως* auch hier verstanden sein. Da nun in solchen Zeugungen und Hervorbringungen die Vollziehung der Lebensaufgabe besteht, die Geschichte des Menschen verläuft (vgl. *Hofmann,* Weißag. u. Erfüll. II S. 37 f.), so läßt sich *βίβλος γενέσεως* deutsch nicht passender als durch *Geschichte* ausdrücken. Demnach hat Matth. weder blos die nachfolgende Genealogie, noch blos Cap. 1 u. 2: *βίβλος γενέσεως Ἰησ. Χρ.* überschrieben, sondern sein Evangelium oder die Darstellung des Lebens Jesu Christi von der Geburt an bis zur Himmelfahrt, indem er nicht blos den Ausdruck *βίβλος γενέσ.* aus Gen. 5, 1, sondern mit dem Ausdrucke auch den Begriff aus der Genesis genommen hat; doch nicht um damit nur anzudeuten, ‚daß er ganz die theokratische Weise der Geschichtschreibung befolgen und die Geschichte Jesu als Ausführung seiner Genealogie betrachten wolle' (*Ebrard,* wiss. Krit. S. 116), sondern um das Leben Jesu Christi in eine Parallele mit dem Leben Adams zu stellen, um anzudeuten, daß wie von Adam durch Zeugung nach seinem Bilde alle Geschlechter der Erde seine Sünde überkommen haben und durch die Sünde dem Tode verfallen sind, so von Jesu, dem vom heili-

gen Geiste erzeugten und von der Jungfrau Maria empfangenen und geborenen Christus ein neues aus dem Geiste geborenes Geschlecht gezeugt wird, welches von der Sünde und dem Tode erlöst das ewige Leben ererbt. —

Bedeutsam ist der Doppelname *Ἰησοῦ Χριστοῦ* hier u. v. 18. Mrc. 1, 1 u. Joh. 1, 17 im Eingange der Evangelien, sonst nicht weiter in den Evangelien. Als Eigennamen sind beide Worte ohne Artikel gebraucht, und die Verbindung besagt: Jesus welcher Christus ist und heißt, vgl. v. 16 mit c. 16, 20 u. 22, 42. *Ἰησοῦς* hebr. יֵשׁוּעַ, die später für יְהוֹשֻׁעַ in Gebrauch gekommene Form, bed. Jahve ist Heil, als Personname den, an dem oder durch den Jahve Heil verwirklicht oder verwirklichen möge; ein bei den Juden häufiger Name, dessen Inhalt in Christo zur vollendeten Erscheinung gekommen ist (*Mey.*).[1] *Χριστός* ist die griech. Uebersetzung des hebr. מָשִׁיחַ Gesalbter, teils von Priestern (Lev. 4, 3. 5, 16. 6, 15. Ps. 105, 15), teils von Königen (1 Sam. 24, 7. 11), namentlich von David (Ps. 18, 51. 20, 7 u. a.) gebraucht, sodann speciell von dem Könige aus dem Geschlechte Davids, den Gott seinem Volke erwecken und mit Macht und Herschaft über die Völker bekleiden werde, Ps. 2, 2 vgl. Dan. 9, 25 f., wodurch מָשִׁיחַ, aram. מְשִׁיחָא griech. *Μεσσίας* zum Eigennamen des von den Propheten verkündigten Königs der Zukunft ausgeprägt wurde, durch welchen Gott sein in Israel gegründetes Reich in Herrlichkeit vollenden werde. So wurde *Χριστός* (*Μεσσίας*) Amtsname des in der Person Jesu erschienenen Retters und Heilandes des Volkes Israel und aller Völker, und wird in der Apostelgesch. u. den apostol. Briefen häufig, nach Art der Eigennamen mit und ohne den Artikel, als solenner Name des Erlösers gebraucht, während in den Evangelien, welche die geschichtliche Entwickelung der Offenbarung Jesu als des von den Propheten verkündigten und von den Frommen in Israel erwarteten Messias erzählen (vgl. 16, 16 u. 20), *Χριστός* als Eigenname mit *Ἰησοῦς* verbunden nur in den Ueberschriften (Mtth. 1, 1. 18. Marc. 1, 1) und im Eingange des Ev. Joh. 1, 17 vom Standpunkte der vollendeten Thatsache aus gebraucht wird. — Wichtig für die richtige Auffassung des Inhaltes und Zweckes unsers Ev. ist die Apposition zu *Ἰησοῦ Χρ.*: *υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ*, die *Luther* richtig faßt: „der da ist ein (richtiger: der) Sohn Davids des Sohnes Abraham". Nach der prophetischen Verheißung solte der Messias ein Sohn (Nachkomme) Davids sein. Ohne die Abstammung von David wäre Jesus vom Volke nicht als Messias anerkant worden, vgl. Joh. 7, 42. Röm. 1, 3. Act. 13, 22 f. בֶּן דָּוִד heißt der Messias vorzugsweise Mtth. 12, 23. 21, 9. 22, 42. Luc. 18, 38. *υἱοῦ Ἀβρ.* ist nicht Apposition zu *Δαυὶδ*: Sohnes Davids *und* Sohnes Abraham (*de W., Wichelh.* u. A.), sondern von *Δαυὶδ* abhängiger Genitiv. Nicht Jesum, sondern David bezeichnet Matth. als Nachkommen Abrahams, weil die Verheißung mit Abraham begint (Gal. 3, 16), Abraham der

1) Vgl. *Franz Delitzsch*, der Jesus-Name, in d. Ztschr. f. die Luth. Theol. u. Kirche XXXVII (1876) S. 209 ff.

Stammvater des Volkes ist, aus dem der Heiland der Völker erstehen solte. Mit der Bezeichnung Jesu Christi als Sohn Davids, des Sohnes Abrahams deutet Matth. schon in der Ueberschrift an, daß er in seinem Evangelium Jesum Christum als den von den Propheten verheißenen Davids-Sohn, durch welchen die dem Patriarchen Abraham gegebenen Verheißungen erfüllet worden, darzustellen beabsichtige. Anders Lucas u. Johannes s. oben S. 5 ff.

V. 2—17. **Geschlechtsregister Jesu Christi**; vgl. Luc. 3, 23—38. Die folgende Genealogie ist in 3 Reihen von je 14 *γενεαί* oder 3 Tessarodekaden gegliedert: 14 Geschlechter von Abraham bis David, 14 von David bis zur Wegführung nach Babel und 14 von da bis auf Jesum (vgl. v. 17). Die erste Reihe zeigt den verheißenen Samen Abrahams in aufsteigender Entwickelung bis zum Königtume Davids; die zweite die Entfaltung des Königtumes von Salomo bis Jechonja, der ins Exil abgeführt wurde und in Babel starb; die dritte die Erhaltung des Samens Davids in seiner Erniedrigung bis auf Jesum, den Wurzelschößling aus dem abgehauenen Stamme Isai's (Jes. 11, 1), welcher als *Χριστὸς κύριος* den Thron seines Vaters David wieder aufrichtet und ein Königreich ohne Ende gründet (Luc. 1, 32 f. 2, 11). Diese Gliederung der Genealogie rührt von Matthäus her. Denn daß er nicht ein schon fertiges Geschlechtsregister einfach in seine Schrift aufgenommen, sondern dasselbe für den Plan seines Evangeliums selbständig aus dem A. T. und andern Urkunden angefertigt hat, das ergibt sich unzweifelhaft sowol aus den, einzelnen Geschlechtsgliedern beigefügten Notizen über Brüder und Frauen, als auch aus der Weglassung verschiedener Zwischenglieder in der zweiten und dritten Reihe, um die Zahl der ersten Reihe nicht zu überschreiten. Die Einteilung der ganzen Genealogie in drei Reihen ergab sich einfach aus den drei Entwickelungsstadien, welche die Verheißung von Abraham bis auf Christum durchlief, und die Zahl 14 daraus, daß nach den Urkunden des A. T. der Zeitraum von Abraham bis David mit 14 Geschlechtern ausgefüllt war. Dieser Zahl hat Matthäus, nach der im A. T. befolgten Sitte, längere genealogische Reihen durch Weglassung minder wichtiger Zwischenglieder zu verkürzen, die Geschlechter der beiden folgenden Reihen conformirt, um durch die so dargestelte Gleichmäßigkeit der drei Reihen anzudeuten, daß die Zeit der Erscheinung Christi von Gott geordnet und bemessen war, und Christus geboren wurde, *ὅτε ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου*, wie Paulus Gal. 4, 4 sagt (vgl. *Hofm.* Weiss. u. Erf. II S. 44).

V. 2—6. *Erste Reihe* der Geschlechter. In v. 2 ist zu *τὸν Ἰούδαν* hinzugesezt: *καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ*, anzudeuten, daß die Verheißungen der ganzen Nachkommenschaft Jakobs galten. *Promissiones fuere in familia Israelis. Beng.* — Die *γενεαί* v. 3—6 stimmen mit 1 Chr. 2, 4—12 u. Rut. 4, 19—22 überein. Die Zwillingssöhne Juda's waren unehelich, in Blutschande mit seiner Schwiegertochter Thamar erzeugt, Gen. 38, 16—30. *Ἀράμ* nach LXX für רָם *Ram.* *Σαλμών* nach LXX für שַׂלְמָה oder שַׂלְמָא neben שַׂלְמוֹן Rut. 4, 20. 21. *ἐκ τῆς*

Ῥαχάβ findet sich im A. T. nicht, weder Rut. 4, 21 noch 1 Chr. 2, 11. Gemeint ist sicher die Jos. 2, 5 ff. erwähnte Hure *Rahab,* obwol deren Name dort wie in Hebr. 11, 31 u. Jak. 2, 25 Ῥαάβ geschrieben ist. Die Nachricht, daß Salmon dieselbe geehelicht habe, ist aus der Tradition geschöpft. Die Schwierigkeit aber, daß Rahab die Zeitgenossin Josua's, Gattin des Sohnes des Stammfürsten Nahasson (Num. 2, 3) geworden und die Mutter des Boas gewesen sein soll, erledigt sich einfach dadurch, daß in der aus Rut 4, 18 ff. entnommenen Genealogie Zwischenglieder übergangen sind (s. meinen bibl. Comm. z. d. St.); und Salmon der Sohn des 4 Mos. 2, 3 erwähnten Nahasson kann bei der Eroberung Jericho's schon gegen 50 Jahr alt gewesen sein, da Nahasson, im zweiten Jahre des Auszugs aus Aegypten als Stammfürst Juda's erwähnt, damals gewiß ein Mann von 60 Jahren war, und einen Sohn (Salmon) von 10 Jahren haben konte. — V. 6. David wird durch den Beisatz τὸν βασιλέα als ein Epoche machendes Glied der Genealogie hervorgehoben. Der Artikel vor dem *nomen propr.,* dem eine articulirte Apposition folgt, ist hier nicht demonstrativisch vorgesezt (*Mey.* nach *Kühner's* ausführl. Gramm. II S. 520), sondern nur der Gleichförmigkeit wegen, indem der Name des Erzeugten immer den Artikel hat. Ebenso bei Ἰωσήφ v. 16. Mit David trat die messianische Geschlechtslinie in die *Königswürde* ein, daher auch ὁ βασιλεύς mit Nachdruck hinter Δαυίδ wiederholt wird. ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου vom Weibe des Urias. Durch den elliptisch gebrauchten Genitiv τῆς wird das Abhängigkeitsverhältnis als ein bekantes vorausgesezt; vgl. *Winer* Gramm. S. 178 f. der 7. A. — Die Erwähnung der vier Frauen (Thamar, Rahab, Ruth und Bathseba) in dem Stammbaume Christi, gegen die jüdische Sitte, Frauen in den Genealogien aufzuführen, ist bedeutsam, aber die Bedeutung nicht darin zu suchen, daß diesen Frauen sittliche Makel anhafteten und in der Erwähnung dieser Sünderinnen die Andeutung läge, daß durch Sünde hindurch die sündlose Geburt Jesu von der Maria vorbereitet sei. Denn abgesehen davon, daß die Ruth sittlich unbescholten war, so wird auch bei der Rahab im N. T. nicht das unsittliche Gewerbe, das sie ehedem getrieben hatte, sondern die Aufnahme der israelitischen Kundschafter als ein Werk des Glaubens, wodurch sie Gerechtigkeit erlangte, hervorgehoben (Hebr. 11, 31. Jak. 2, 25). Und bei der Thamar war es die dem Weibe natürliche Sehnsucht, Samen d. h. Kinder zu erlangen, die sie zu dem unsittlichen Mittel, diese Sehnsucht zu befriedigen, greifen ließ; die Ruth aber verließ im Glauben an den Gott Israels das Land ihrer Väter, um ihrer Schwiegermutter nach Bethlehem zu folgen. Daher genügt es auch nicht, den Grund der Aufnahme dieser Frauen in das Geschlechtsregister Jesu (mit *de W., Mey., Weiss* u. A.) darin zu suchen, daß dieselben auf außerordentliche Weise in den Beruf, die Geschlechtsreihe für den künftigen Messias fortzuführen, eingetreten waren und deshalb dem Evangelisten als *typi Mariae* erschienen, sondern wir müssen hinzunehmen, daß sie um ihres gläubigen Vertrauens auf Gott den Herrn willen gewürdigt wurden, zur Verwirklichung der göttlichen Ver-

heißung mitzuwirken, und aus diesem Grunde von Matthäus in der Geschlechtslinie Christi erwähnt sind.

V. 7—11. *Zweite Reihe* der Geschlechter. Dazu vgl. 1 Chr. 3, 10—16. Zwischen Ἰωράμ und Ὀζίαν (= Usia) v. 8 fehlen drei Könige: Ahasja, Joas und Amazja (1 Chr. 3, 11 f. 2 Kön. 8, 24 u. 12, 1. 22), auch in v. 11 fehlt Jojakim zwischen Josia und Jechonja. Um die Zahl von 14 Gliedern, gleich der ersten Reihe nicht zu überschreiten, mußte Matth. in der Geschlechtsfolge der Könige Juda's *vier* Glieder übergehen. Warum er aber die drei genanten weggelassen hat, hievon ist der Grund nicht sicher zu erkennen. Die Meinung, daß er sie als Nachkommen der Heidin und Götzendienerin Isabel aus Mangel an theokratischer Legalität, weil er sie der theokratischen Thronfolge für unwürdig gehalten, ausgeschlossen habe (*Lightf., Ebr. Riggenb.* u. A.), ist mit der Anschauung vom A. Test., welche Matth. in seinem ganzen Evangelium bekundet, unvereinbar. Hätte sich der Evangelist durch die Rücksicht auf den Götzendienst bestimmen lassen, so würde er statt des Joas und Amazja wol eher Ahas und Manasse ausgelassen haben. Eben so wenig kann der Grund der Auslassung in der Aehnlichkeit der Namen Ὀχοζίας (LXX 2 Chr. 22, 1 für Ahasja) und Ὀζίας (Usia) liegen (*Paul., Fritz.* u. A.[1]), also auf einem Versehen beruhen oder, wie *Mey.* sich ausdrükt, nicht als bewußt zu betrachten sein, weil sie widrigenfalls mit Πᾶσαι v. 17 streiten und auf eine Fälschung hinauskommen würde. Denn πᾶσαι ist v. 17 nicht absolut, sondern relativ zu fassen und der Gedanke an Fälschung wird schon dadurch ausgeschlossen, daß Verkürzungen von Genealogien durch Auslassung von Mittelgliedern bei den Juden üblich waren. So sind z. B. in der Genealogie Esra's (Esr. 7, 3)

---

1) Gegen die Annahme, daß die Weglassung durch Abirrung des Auges von Ὀχοζίας auf das ähnliche Ὀζίας entstanden sei, macht *Weiss* S. 76 Anm. 2 mit Recht geltend, daß, wenn wie warscheinlich eine Benutzung der Chronik stattfand, die Auslassung nicht auf diese Weise entstanden sein könne, weil die LXX 1 Chr. 3, 12 עזריה (= Usia) nicht durch Ὀζίας, sondern durch Ἀζαρίας wiedergeben. Da sie aber in 3, 11 אחזיהו nicht durch Ὀχοζίας, sondern durch Ὀζίας gegeben haben, wie nach *Mai* u. der *ed. Rom* von 1870 auch der Vatic. liest, so meint *W.*, daß diese Verwechslung für den Evangelisten, der sie schon in den LXX vorfand, sehr leicht der Anlaß werden konte, von dem hier Ὀζίας genanten Ahasja gleich auf den Sohn und Nachfolger des Usia (Asarja), der sonst Ὀζίας heißt (vgl. Jes. 1, 1) überzugehen. Aber „sehr leicht" können wir diese Vermutung nicht finden, da in der von dem Evangelisten benuzten Genealogie des Chronisten der König Usia unter diesem Namen (Ὀζίας) gar nicht vorkomt, und Matthäus doch sicher mit der Geschichte der Könige Juda nicht so unbekant war, daß er von den Königen Joas und Amazja nichts gewußt haben, sondern den König Usia für den Sohn und Nachfolger Jorams gehalten haben solte, selbst wenn der Schreibfehler Ὀζίας 1 Chr. 3, 11 schon in seinem Exemplare der LXX gestanden wäre. Ganz verfehlt ist aber die andere Vermutung von *Weiss*, daß Ahasja, Joas u. Amazia sämtlich ermordet wurden (2 Kön. 9, 27. 12, 22. 14, 19), und so die γενεά des Ahasja auf dem *natürlichen* Wege erst abgelöst wurde, als Usia mit seinen Vätern entschlief und ihm sein Sohn Jotham folgte (2 Kön. 15, 7)", da es sich bei Genealogien ja nicht um die Ablösung der Geschlechter auf natürlichem Wege, sondern um die Aufeinanderfolge derselben handelte.

sechs Glieder übersprungen, um die Genealogie abzukürzen. Vgl. *Surenhus. Βιβλος καταλλαγ. Arnst. 1713 p. 97.* — In v. 11 fehlt *Jojakim*, dessen Sohn *Jechonias* war. Auch diese Auslassung ist weder daraus zu erklären, daß unter *Jojakim* das Land unter fremde Botmäßigkeit kam (2 Kön. 24, 4), also das theokratische Königsrecht erlosch (*Ebr.*), noch aus einer Verwechselung der Namen Ἰωακείμ und Ἰεχονίαν 1 Chr. 3, 15. 16 (*de W., Mey.* u. v. A.). Für die leztere Annahme hat man zwar geltend gemacht, daß wol von *Jojakim* mehrere Brüder genant werden (drei, s. 1 Chr. 3, 15), aber nicht von *Jechonias*. Allein gegen eine Verwechselung der Namen spricht entscheidend schon der zwiefache Umstand, daß *a.* die Zeugung Jojakims nicht ἐπὶ τῆς μετοικεσίας während der Wegführung nach Babel, sondern vor derselben, vor dem Erscheinen Nebucadnezars in Juda stattfand; *b.* daß in v. 12 die Genealogie mit der Zeugung Jechonja's fortgeführt wird, folglich nach der ganzen Anlage des Geschlechtsregisters in v. 11 schon Jechonias erwähnt sein muß.[1] Der wahre Grund der Weglassung Jojakims ergibt sich aus der richtigen Auffassung der Worte: ἐγέννησεν... ἐπὶ τῆς μετοικ. *B* er zeugte während (zur Zeit) der Uebersiedelung nach Babel. μετοικεσία dem hebr. גּוֹלָה entsprechend bed. Wegführung ins Exil. Ueber den Genitiv Βαβυλῶνος nach Babel vgl. *Winer* Gr. S. 176. Mit ἐγέννησε κτλ. ist natürlich nicht gesagt, daß das Zeugen gleichzeitig mit der Deportation erfolgte, sondern wie sich bei einer Genealogie von selbst versteht, daß die Generation, welche Jechonja und seine Brüder bilden, in die Zeitepoche fält, welche durch die babylonische Deportation charakterisirt wird (vgl. *Weiss*). Nun begann aber die Deportation schon 4 Jahre nach Josia's Tode mit der ersten Einnahme Jerusalems durch Nebucadnezar, bei der nach Dan. 1, 3 schon Jünglinge von königlichem Geblüte, also königliche Prinzen, zunächst wol nur als Geiseln nach Babel abgeführt wurden, und wurde fortgesezt bei der zweiten Eroberung Jerusalems unter Jojachin mit dessen Wegführung, und vollendet bei der Zerstörung Jerusalems mit der Wegführung Zedekia's, so daß das ganze von Josia gezeugte Geschlecht in die Zeit des Exils fält, und alle Söhne und Nachkommen Josia's außer Joahas, den Necho nach Aegypten deportirte, und Jojakim der zu Jerusalem starb, und den königlichen Prinzen, die etwa in den Kämpfen gegen Nebucadnezar fielen, ins Exil nach Babel wandern mußten.

---

1) Diese Gründe könten zwar entkräftet werden durch die von *Ew.* adoptirte Conjectur des *Epiphanius*, daß die jetzige Gestalt des Textes v. 11 ein alter Schreibfehler sei und v. 11 ursprünglich gelautet habe: Ἰωσίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωακεὶμ καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ· Ἰωακεὶμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεχονίαν ἐπὶ τῆς μετοικ. *Baβ.* Aber durch diese Conjectur wird die Gliederung der Genealogie in 3 Tessarodekaden zerstört. Denn in diesem Falle müßte nach Analogie von v. 6 Jechonia zur zweiten Reihe der Geschlechter gezählt werden, wodurch diese Reihe 15 Glieder erhalten würde. Die Zeugung Jojachins vonseiten Jojakims aber zur dritten Reihe zu zählen verbietet die Zeitbestimmung ἐπὶ τῆς μετοικεσίας *Baβ.* vgl. mit dem folgenden μετὰ τὴν μετοικ. *Baβ.* v. 12, wodurch so deutlich wie nur möglich die μετοικεσία *Baβ.* als Grenzscheide zwischen der zweiten und dritten Reihe der Geschlechter gesezt ist.

Wenn also Matth., um die Zahl von 14 Gliedern nicht zu überschreiten, die zweite Reihe von Geschlechtern mit *dem* Könige schließen wolte, der selbst ins Exil wanderte, so mußte er mit Uebergehung Jojakims dessen Sohn oder Enkel Josia's, Jechonias nennen, weil durch diesen das Geschlecht Davids während des Exils fortgepflanzt wurde. Der Zusatz *καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ*, während doch im A. T. leibliche Brüder Jechonia's nicht genant sind, erklärt sich aus dem weiteren Gebrauche des hebr. אָח wie des griech. *ἀδελφός* von Vettern oder nahen Blutsverwandten überhaupt. Erwähnt sind aber die *ἀδελφοί*, um anzudeuten, daß mit Jechonia das ganze königliche Haus Davids ins Exil wanderte.

V. 12—17. Die *dritte Reihe* der Geschlechter. V. 12. Nach der (erfolgten) Wegführung nach Babel d. i. während des Exils, nicht nach demselben, zeugte Jechonia den Salathiel, Salathiel aber zeugte den Zorobabel. *Zorobabel* ist im Exile gezeugt, da er nach Esr. 2, 2. 3, 2 u. a. aus dem Exile zurükkehrte. *Salathiel* wird 1 Chr. 3, 17 neben Ἀσίρ (אַסִּיר) auch als Sohn Jechonia's aufgeführt und auch Esr. 3, 2. 5, 2. Hag. 1, 1 so genant; dagegen heißt er Luc. 3, 27 Sohn *Neri's* und Enkel des *Malchi,* welcher durch die Linie Nathans, nicht Salomo's von David abstamte. Und *Zorobabel* war nach 1 Chr. 3, 18. 19 ein Sohn *Phedaja's,* eines Bruders des Salathiel. Diese Differenzen gleichen sich so aus: Jechonia hatte außer dem 1 Chr. 3, 16 genanten *Sidkia,* welcher kinderlos starb, noch einen Sohn Namens Ἀσίρ, der nur eine Tochter hinterließ, welche nach dem Gesetze über die Erbtöchter (4 Mos. 27, 8. 38, 8 f.) einen Mann aus dem Geschlechte ihres väterlichen Stammes heiratete, nämlich den *Neri* vom Geschlechte Davids in der Linie Nathans. Aus dieser Ehe entsproßten *Schealthiel, Malchiram* und die übrigen 1 Chr. 3, 18 genanten Söhne, eigentlich Enkel Jechonia's. Von diesen trat der älteste (Schealthiel oder Salathiel) in den Erbbesitz seines mütterlichen Großvaters ein und galt nun gesetzlich als dessen legitimer Sohn. Als solcher ist er bei Matth. als von Jechonia gezeugt aufgeführt, in der Genealogie des Lukas hingegen nach seiner leiblichen Abstammung als Sohn des Neri. — Die Differenz über Zorobabels Abstammung erklärt sich aus dem Gesetze über die Leviratsehe und der Annahme, daß *Σαλαθιήλ* ohne männliche Nachkommen mit Hinterlassung einer Witwe starb. In solchem Falle lag nach dem Gesetze 5 Mos. 25, 5—10 vgl. Mtth. 22, 24 ff. einem der Brüder des Verstorbenen die Pflicht ob, die Witwe seines Bruders zu heiraten, um dem verstorbenen Bruder Nachkommenschaft zu erwecken; und der erste in dieser Schwagerehe erzeugte Sohn wurde gesetzlich in das Geschlecht des gestorbenen Oheim eingetragen und als dessen Sohn verzeichnet. Nach Schealthiels Tode hatte sein zweiter Bruder *Phedaja* dieser Leviratspflicht Genüge geleistet und in der Ehe mit seiner Schwägerin den Zorobabel gezeugt, der nun in erbrechtlicher Beziehung als Sohn Schealthiels galt und als dessen Erbe sein Geschlecht fortpflanzte (vgl. *m.* Comm. zur Chron. S. 57 u. zu Hag. 1, 1). Nach diesem Erbrechte ist Zorobabel bei Matth. wie schon Esr. 3, 2 u. a. als Sohn

Salathiels genant, obgleich Salathiels Bruder Phedaja ihn gezeugt hatte. — V. 13ff. Die Geschlechtsglieder von Zorobabel bis auf Joseph herab sind sonst nirgends erwähnt. Der als Zorobabels Sohn genante *Abiud* findet sich unter den 1 Chr. 3, 19 f. aufgezählten Söhnen Zorobabels nicht und ist warscheinlich nicht Sohn, sondern Enkel desselben gewesen. — Nach Zorobabel sank Davids Familie zur Niedrigkeit herab. Da jedoch auf ihr die messianische Verheißung der einstigen Wiedererhebung zu königlicher Macht und Herrlichkeit ruhte, so wurde das Geschlechtsregister sorgfältig fortgeführt, so daß die Evangelisten (Matthäus und Lukas) von den Verwandten Jesu Auskunft darüber erhalten und Genealogien Jesu mitteilen konten.[1] — V. 16. Das Geschlechtsregister geht herab auf „*Joseph* den Mann der Maria". *τὸν ἄνδρα* nicht den Verlobten, sondern den Ehemann, Gatten, da Joseph bei Jesu Geburt die Maria schon als Eheweib in sein Haus genommen hatte, vgl. v. 24. — Hieraus erhellt klar, daß Matth. den Stammbaum Josephs geben wolte und gegeben hat. Nach v. 20 war Joseph *υἱὸς Δαυίδ* Nachkomme Davids. Eben so klar bezeugt aber der folgende Satz: *ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς*, daß Jesus nicht Josephs leiblicher, von ihm gezeugter, Sohn, sondern nur in der Ehe mit der Maria geboren war, so daß er nach israelitischer oder gesetzlicher Anschauung als sein legitimer Sohn galt. *ὁ λεγόμενος Χριστός* welcher *Christus* heißt, den Namen Christus führt. Durch diesen Zusatz wird Jesus historisch von andern Personen desselben Namens unterschieden, und kein Urteil über seine Messianität gefällt. Es ist daher wie sachlich verkehrt, in dem Zusatze die Andeutung eines Zweifels, ob Jesus wirklich der Mes-

---

1) In der Erzählung des *Julius Africanus* bei *Euseb. h. eccl. I*, 7 werden die Stammbäume Jesu ausdrücklich auf die Verwandten desselben zurückgeführt; und nach *Hegesipp.* bei *Eus. III*, 11 u. *IV*, 22 lebten *Klopas* oder *Alphaeus*, ein Bruder des Vaters Jesu, und seine Söhne Jakobus und Simeon, der Nachfolger des vorgenanten, lange in Jerusalem. Das Vorhandensein von Geschlechtsregistern des Hauses David läßt sich daher nicht zweifelhaft machen durch den Einwand von *Winer*, Bibl. R. W. I, 564: ‚In der heruntergekommenen Familie Josephs mochten sich, besonders nach so vielem Unglück, das über Land und Volk ergangen war, gar keine schriftlichen Elemente zur Anfertigung eines Geschlechtsregisters bis auf David finden.' Konte doch der berühmte Rabbi Hillel, der zur Zeit Jesu in Jerusalem lebte, nach *Beresch. rabba 98* aus einer zu Jerusalem vorhandenen Geschlechtstafel nachweisen, daß er, so arm er war, von David abstamme. Auch die Nachricht des *Hegesip.* bei *Euseb. I*, 7, daß Kaiser Domitian sich Enkel des Judas, des Bruders des Herrn, als Abkömmlinge Davids (*ὡς ἐκ γένους ὄντας Δαυίδ*) vorführen ließ, liefert einen Beweis dafür, daß Genealogien des Geschlechtes Davids existirten. Wir brauchen daher gar kein Gewicht auf die Angabe des *Joseph. c. Ap. I*, 7 zu legen, daß die Priester behufs der Anfertigung von Geschlechtslisten aus allen Ländern legitimirte Geburtsscheine ihrer Kinder nach Jerusalem schickten, und daß *Josephus* (*vita §. 1*) selbst seinen Stammbaum, wie er ihn *ἐν ταῖς δημοσίαις δέλτοις* gefunden habe, mitteilt; obgleich was bei den Priesterfamilien geschah, wol auch bei dem königlichen Geschlechte, aus dem der Messias hervorgehen solte, geschehen sein wird. Dagegen läßt sich auch die Notiz des *Jul. Afric.* bei *Euseb. I*, 7, daß der König Herodes die Geschlechtsregister der Juden habe verbrennen lassen, nicht als eine triftige Instanz anführen, da diese Nachricht, wie schon *Wetstein* gezeigt hat, offenbar nur aus Haß gegen Herodes ersonnen ist.

sias sei, zu suchen, so sprachlich unstatthaft, dem λεγόμενος die Bed. genant werden und wirklich sein, vindiciren zu wollen, wie wol καλεῖσθαι aber nicht λέγεσθαι gebraucht wird, vgl. *Winer* S. 571. — V. 17. Schlußfolgerung (οὖν). Aus den v. 2—16 aufgezählten Namen ergibt sich, daß jede der drei Perioden in 14 Geschlechtern verlief, worauf der Evangelist aufmerksam machen will. Diese Summirung komt aber nur dann richtig heraus, wenn man mit *Augustin* u. vielen Neueren *Jechonia* doppelt zählt, so daß er, als ἐπὶ τῆς μετοικ. zur Zeit der Uebersiedelung nach Babel von Josia gezeugt, die zweite, bis zur μετοικ. reichende Epoche abschließt, und weil er nach der Uebersiedelung oder im Exile zeugte, zugleich die dritte Reihe eröffnet.[1] Hiernach ergibt sich folgende Tafel:

	I.	II.	III.
1	Abraham	Salomo	Jechonia (μετὰ τῆς μετοικ.)
2	Isaak	Rehabeam	Salathiel
3	Jakob	Abia	Serubabel
4	Juda	Asa	Abiud
5	Perez	Josaphat	Eliakim
6	Hezron	Joram	Azor
7	Ram	Usia	Zadok
8	Aminadab	Jotham	Achim
9	Nahasson	Ahas	Eliud
10	Salmon	Hiskia	Eleazar
11	Boas	Manasse	Matthan
12	Obed	Ammon	Jakob
13	Isai	Josia	Joseph
14	David	Jechonia (ἐπὶ τῆς μετοικ.)	Jesus

Eine andere Genealogie Jesu gibt Lukas 3, 23—38, die sich von der des Matth. nicht nur darin, daß sie das Geschlecht Jesu in aufsteigender Linie verzeichnet und bis auf Adam zurückführt, sondern hauptsächlich dadurch, daß sie von David bis auf Jesum herab ganz verschiedene Namen enthält, wesentlich unterscheidet. Von der Voraussetzung, daß auch Lukas den Stammbaum Josephs geben wolle, die schon *Julius Afric.* hegte und die in neuester Zeit *Hofmann* (Weiß. u. Erf. II, S. 35 ff.) wieder geltend zu machen versucht hat, ausgehend hat die neuere negative Kritik aus dieser Verschiedenheit ein Hauptargument dafür entnommen, daß beide Genealogien nicht aus geschichtlichen Documenten geflossen, sondern willkürlich componirt seien, um den Glauben an

1) Andere wolten David doppelt zählen (*Beng*, *Fritzsche*, *de W.*, *Bleek* u. a.). Allein David ist zwar durch das Prädicat ὁ βασιλεύς vor den andern Stammvätern Christi ausgezeichnet, um anzudeuten, daß die dem Abraham gegebene Verheißung, daß Könige aus ihm hervorgehen sollen (Gen. 17, 6), mit ihm erfült und ihrer endlichen vollen Verwirklichung bedeutend näher gerükt wurde. Dennoch ist David oder Davids Königtum ‚nicht mit einem epochemachenden Ereignisse der Geschichte in Verbindung gesezt, im Verhältniß zu welchem er als Gezeugter und Zeugender in doppelter Person erschiene' (*Mey.*), so daß er doppelt gezählt werden konte. Noch weniger ist mit *Ebrard*, *Lange* u. A. zwischen Joseph und Jesus die Maria als Mittelglied einzusetzen.

Jesu Messianität durch einen genealogischen Nachweis seiner Abstammung von David zu erhärten. Dagegen hat aber *Wieseler* (Beitrr. S. 146) treffend erwidert: ‚Hätten die Stammbäume Jesu in den Evangelien keinen Anhalt in bestimten Quellen, sondern wären sie, um den Davidischen Ursprung Jesu darzuthun, frei componirt, so würde die Davidische Linie nach den alttestamentlichen Schriften, welche sie enthalten, gewiß soweit als möglich herabgeführt sein, während bei Matth. seit Serubabel sonst unbekante Namen folgen und bei Luk. die königlich Davidische Linie schon bei dem Sohne Davids Nathan verlassen wird'. Daher meint denn *Mey.* mit andern Kritikern, ‚daß verschiedene Stammbäume vorhanden gewesen sein müssen, denen aber die Ansicht einer natürlichen *γένεσις* Jesu ursprünglich zu Grunde gelegen hatte, obwol der Ausdruck derselben bereits daraus gewichen war, so daß Matth. 1, 16 nicht mehr *Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησεν Ἰησοῦν* lautete und Luc. 3, 23 *ὡς ἐνομίζετο* schon eingeschoben war'. Auch diese Meinung ist grundlos, stüzt sich blos auf die irrige Voraussetzung, ‚daß dem Evangelisten (Matth.) selbst, da er die göttliche Zeugung Jesu berichte, das Bedürfnis, einen Stammbaum Jesu zu verfassen, ferne lag'. Damit widerspricht M. aber seiner eigenen, früher gemachten Bemerkung, daß ‚Jesus selbst jene (Davidische) Abstammung als notwendige Bedingung der Messiasschaft sezt, Matth. 22, 42 ff.'. Denn war die Davidische Abstammung Jesu notwendige Bedingung seiner Anerkennung als Messias vonseiten des Volks, so wird wol auch Matth. den Nachweis derselben durch Mitteilung des Stammbaums Josephs für notwendig erachtet haben, unbeschadet der übernatürlichen Erzeugung Jesu, da das Volk Jesum für Josephs Sohn hielt und seine übernatürliche Erzeugung ein Familiengeheimnis war, welches erst nach der Auferstehung Christi, durch welche Jesus vor allem Volke als Sohn Gottes erwiesen ward, öffentlich verkündigt werden konte. — So unzweifelhaft aber Matth. die Genealogie Josephs und nicht, wie *Wichelh.* zu v. 16 aus *τὸν ἄνδρα Μαρίας ἐξ ἧς ἐγεννήθη* schließt, die der Maria gegeben hat, so müssen wir doch die Voraussetzung, worauf die neuere Kritik ihre Angriffe gegen die Geschichtlichkeit der Genealogien Jesu gründet, daß nämlich auch Luk. eine Genealogie Josephs geliefert habe, für unbegründet erklären, und der Ansicht, daß Luk. 3, 23—38 den Stammbaum der Maria enthalte, welche nach dem Vorgange von *Epiph.*, *Luther*, *Calov*, *Beng.* u. A. nicht nur *Olsh.*, *Ebr.* u. *Lange*, sondern auch *Wieseler* (die Geschlechtstafeln Jesu, in d. Theol. Stud. u. Krit. 1845 S. 365 ff. u. Beitrr. zur richt. Würd. d. Evangg. S. 133 ff.), *Riggenbach* (der Stammbaum Jesu in d. Theol. Stud. u. Krit. 1855 S. 575 ff.), *Godet* (Comm. z. Luk.) u. A. mehr verteidigt haben, uns anschließen. Denn so wichtig immerhin für Jesu messianische Anerkennung bei dem jüdischen Volke der Nachweis seiner Davidischen Abstammung durch Joseph, für dessen Sohn er gehalten wurde, erscheinen mochte, so hatte dieser Nachweis doch für die Heidenchristen, für welche Luk. sein Evangelium schrieb, keine Geltung oder Bedeutung, da Jesus nicht wirklicher Sohn Josephs, sondern vom heil. Geiste gezeugt war. Falls nun Luk. auch nur den Stammbaum Josephs gegeben hätte, so entbehrte die Abstammung Jesu *κατὰ σάρκα* von David der thatsächlichen Grundlage. ‚Die Davidische Abstammung Jesu aber ist durch die prophetische Weißagung, welche in Betreff eines so wesentlichen Merkmals des Messias nicht unerfült bleiben konte, so wie durch das einstimmige Zeugnis des N. T. (Röm. 1, 3.

2. Tim. 2, 8. Hebr. 7, 14. Joh. 7, 41. Apok. 5, 5. 22, 16) sicher gestellt' (*Mey.*). Wenn demnach auch Lukas ohne Zweifel von derselben fest überzeugt war, so daß er sie 1, 27. 32. 69. u. Act. 2, 30 lehrt, so konte er nach dem Berichte von der übernatürlichen Zeugung Jesu 1, 26 ff. unmöglich hinterher in c. 3 eine Genealogie Jesu bringen, welche nur Josephs, nicht aber Jesu Abstammung von David bezeugte. Schon aus diesem Grunde müssen wir annehmen, daß Luk. mit der von ihm mitgeteilten Genealogie Jesu leibliche Abstammung von David durch seine Mutter Maria nachweisen, also den Stammbaum der Maria liefern wolte, und müssen die Meinung, Luk. wolle durch das in 3, 23 eingeschobene *ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ* nur andeuten, daß Joseph, der für Jesu Vater gehalten wurde, aber es nicht war, als ein völlig unstatthaftes Auskunftsmittel kritischer Verlegenheit verwerfen. ‚Solte Luk. — so fragt mit Recht *Godet* — so sorgfältig die Reihe von 73 Namen überliefert haben, nachdem er durch seine Bemerkung: *wie man glaubte*, den ersten Ring der langen Kette mit eigener Hand zerbrochen hat. — Welcher vernünftige Mensch könte sich darin gefallen, eine solche Ahnenliste aufzustellen, nachdem er erklärt hatte, daß sie auf keinem realen Grund beruhe. — Wenn eine Kritik, um sich zu halten, den heil. Schriftstellern ein Verfahren zuschreiben muß, von dem man bei keinem verständigen Schriftsteller ein Beispiel findet, so ist sie gewiß an dem Ziel ihrer Entwickelung angelangt.' Hiezu komt, daß die Abstammung der Maria von David nicht nur von *Justin. Dial. c. Tryph. 23. 45. 100*, *Iren. III, 21, 5*, *Jul. Afric.* bei *Eus. I, 7*, *Tertull.* u. a. Vätern, auch Apokryphen des N. T. z. B. *Protev. Jac. 10. de nativ. Mar. 13* gelehrt, sondern auch im Talmude *Chagig. 74, 4* Maria, die Mutter Jesu, Tochter Eli's genant wird. — Die exegetische Begründung dieser Ansicht gehört in den Comment. zum Lukas; wir halten die Erklärung von *Wiesel.* (Beitrr.), und *Godet*, daß nach der Lesart des Cod. Alex. u. Sinait. *ὢν υἱὸς ὡς ἐνομίζετο Ἰωσὴφ, τοῦ Ἡλί* die Worte *ὡς ἐνομ. Ἰωσ.* als Parenthese zu fassen sind, und *τοῦ Ἡλί* von *υἱός* abhängt, für die richtige. — Hinsichtlich der Literatur und der verschiedenen Ansichten über die Genealogien vgl. *Winer* R. W. II, 562 ff.

V. 18—25. Von der Geburt Jesu Christi. V. 18. Der volle Name *τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* mit dem Artikel steht in Bezug auf v. 16. *ἡ γένεσις*[1] *οὕτως ἦν* die Geburt war folgendermaßen, d. h. mit ihr verhielt es sich also. Zur Construction des *genit. abs. μνηστευθείσης κτλ.* mit nachfolgendem gleichen Subjecte im Nominativ vgl. *Winer*, Gr. §. 30, 11 Anm. u. *Buttmann* neutestl. Grammat. S. 270 f. Die Verlobung geschah vor Zeugen durch feierliches Versprechen (Prov. 2, 17. Mal. 2, 14), und die Verlobte blieb im Hause ihrer Eltern, bis der Bräutigam sie zur Hochzeit abholte; vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 109. *γάρ* explic. nämlich. *συνελθεῖν* vom Zusammenziehen in ein Haus, von der häuslichen Gemeinschaft, nicht von der ehelichen Beiwohnung, vgl. *παραλαβεῖν* v. 20 u. 24 im Unterschiede von *γινώσκειν* v. 25. *εὑρέθη* nicht = *ἦν*, s. dagg. *Winer* S. 572, sondern nach *Euth.* = *ἐφάνη*, und gewählt, um

1) Diese Lesart haben *Lachm.* u. *Tischend.* nach ℵ*BCPSZΔ* u. a. statt der *rec.* *ἡ γέννησις* aufgenommen, da *γέννησις* im Hinblick auf *ἐγεννήθη* v. 16 und *γεννηθέντος* 2, 1 passender erscheinen mochte. Der Sinn wird durch die Variante nicht geändert, s. über die Bed. von *γένεσις* die Bem. S. 52.

das Unerwartete dieser Erscheinung zu markiren: es fand sich d. h. zeigte sich, daß sie es war. *ἐν γαστρὶ ἔχειν* schwanger sein, sehr oft in LXX, aber auch bei Griechen. *ἐκ πνεύματος ἁγίου* ohne Artikel, s. *Winer* S. 116. *Πνεῦμα ἁγ.* ist hier das schöpferische Princip der Zeugung eines heiligen Menschenlebens, in Luc. 1, 35 unpersönlicher *δύναμις ὑψίστου* genant, der Geist Gottes, von dessen Wirkung die Entstehung des menschlichen Embryo im Schoße der Jungfrau herrührt, im Gegensatze menschlicher Erzeugung, die dadurch ausgeschlossen wird; nicht etwa nur jene göttliche Geisteskraft, die zur menschlichen Zeugungsthätigkeit concurrirt und sie stärkt und heiligt, wie bei der Zeugung Isaaks und Johannes des Täufers. ‚Uebrigens ist *ἐκ πνεύμ. ἁγ.* nicht mit als Gegenstand des *εὑρέθη*, sondern vom geschichtlichen Standpunkte aus zugesezt, um für das *ἐν γαστρὶ ἔχουσα* gleich das rechte Urteil zu sichern' (*Mey.*). — V. 19. Joseph wird *ὁ ἀνὴρ αὐτῆς* genant, obwol er damals nur der Verlobte der Maria war, vom Standpunkte des Schriftstellers aus (*Mey.*), nicht weil das Verlöbnis als rechtlich bindend galt und in dieser Beziehung gleich der Ehe nur durch förmliche Scheidung gelöst werden konte (*Weiss* u. A.). *δίκαιος* rechtbeschaffen und gerecht, nicht: billig und gütig (*Chrys., Hieron., Luth. Grot. Bleek* u. A.). Diese Bedeutung hat weder *δίκαιος* noch das hebr. צַדִּיק; hier bezeichnet es das Verhalten nach der Richtschnur des Gesetzes. *Josephus cum esset justus, non potuit, non voluit adulteram ferre. Lightf. hor. hebr. ad 1, 19.* Als ein Mann, der das Gesetz zur Richtschnur seines Lebens machte, konte er die ohne ihn schwanger gewordene nicht als sein Weib heimführen; zugleich aber wolte er sie nicht *δειγματίσαι*[1] zur Schau stellen, hier dem Sinne nach: der öffentlichen Schande preisgeben, nämlich durch gerichtliche Klage, wobei sie nach dem Gesetze Deut. 22, 23 f. bestraft werden konte. So die meisten Ausll., wogegen *de W.* u. *Mey. δειγματίσαι* von der Schande der Entlassung mit einem Scheidebriefe verstehen, wegen des *λάθρα ἀπολῦσαι*, welches ein Entlassen entweder ohne Scheidebrief durch geheime Privatübereinkunft (*Mey.*) oder mit einem Scheidebriefe, aber unter verheimlichenden Vorkehrungen (*de W.*) bedeute. Aber diese Deutung wird dem Begriffe von *δειγματίζειν* nicht gerecht. Da nämlich die Juden das Gesetz Deut. 24, 1 so verstanden, daß Mose die Entlassung des Weibes mit einem Scheidebriefe geboten habe (s. zu 19, 7) und nach talmudisch-rabbinischer Satzung in dem Scheidebriefe die Ursache der Scheidung nicht angegeben, sondern nur die Entlassung des Weibes von ihrem Ehemanne bezeugt und ihr die Erlaubnis zum Eingehen einer anderen Ehe erteilt wurde, so konte die Entlassung an sich dem Weibe keine Schande zuziehen, auch wenn sie mit einem Scheidebriefe *φανερῶς* erfolgte. Sodann ist es noch fraglich, ob für die Aufhebung eines Verlöbnisses die Ausstellung eines Scheidebriefes

1) Von *Lachm.* u. *Tisch.* nach ℵ*BZ* u. 2 Schol. recipirt und nur noch Kol. 2, 13 vorkommend, während die *rec. παραδειγματίσαι* in LXX u. auch bei Griechen das gewöhnliche Wort ist, welches Abschreiber auch hier dem ungewöhnlichen *δειγματίσαι* substituirt haben.

erforderlich war. Das Gesetz Deut. 24, 1f. handelt nur von der Scheidung von dem Eheweibe, welches schon im Hause des Mannes lebte; erst die Rabbinen haben dasselbe durch willkürliche Deutung[1] auch auf die Trennung von einer Verlobten ausgedehnt. Aber selbst in diesem Falle war die Entlassung einer Verlobten mit einem Scheidebriefe kein δειγματίζειν, da in dem Scheidebriefe die Ursache der Entlassung nicht angegeben wurde. θέλω und βούλομαι unterscheiden sich so, daß jenes das Wollen als Neigung oder das Verlangen nach etwas, dieses die bestimte Richtung des Willens auf eine Sache, den Willensentschluß ausdrükt.

V. 20 f. Als Joseph dies sich erwogen hatte, offenbarte ihm Gott durch einen Engel in einer Traumerscheinung den wirklichen Sachverhalt. ἄγγελος κυρίου, dem מלאך יהוה entsprechend, ohne Artikel: ein (nicht: der) Engel des Herrn. κατ' ὄναρ im Traume, eig. durch den Traum hin erfolgend, wie 27, 19, nicht: in der Weise eines Traumes, traummäßig (*Mey.*); vgl. καθ' ὕπνον für בַּחֲלֹם Gen. 20, 6. Die Anrede υἱὸς Δαυίδ (bei der der *nomin.* statt des *vocat.* steht, wie öfter auch bei Klassikern, vgl. *Kühner* Gr. II S. 43) hat messianische Beziehung, soll dem Joseph den Gedanken nahe legen, daß die Leibesfrucht der Maria der verheißene Messias sein werde, und ihn dadurch zur Ehelichung der Maria bewegen. τὴν γυναῖκά σου ist Apposition zu Μαριάμ: Maria dein Gemahl; nicht mit παραλαβεῖν zu verbinden: Maria als dein Gemahl. Dies fordert v. 24. τὴν γυναῖκά σου nent der Engel die Maria proleptisch, um dem Joseph die Ehelichung der Maria als göttliche Fügung darzustellen. τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθέν das in ihr Erzeugte d. i. ihre Leibesfrucht rührt vom heil. Geiste als Urheber (ἐκ) her, s. zu v. 18. τέξεται δέ gebären wird sie aber; δέ zu einem anderen Moment der Darstellung überleitend, vgl. *Winer* S. 411f. καλέσεις τὸ ὄν. du solst seinen Namen rufen d. h. ihn nennen. Das Futur. ist nicht Vorhersagung (*Fritz.*), auch nicht wie bei Klassikern (*Kühner* II S. 149) den gemilderten Imperativbegriff ausdrückend, sondern wie in der LXX nach dem Hebräischen bei göttlichen Vorschriften, die Befolgung als bestimte Erwartung setzend (*Winer* S. 296). Ueber Ἰησοῦν s. zu v. 1. αὐτός er und kein anderer (*Mey.*) wird sein Volk von ihren Sünden retten. τὸν λαὸν αὐτοῦ das Volk Israel, dem der Messias verheißen und dem er zunächst gesandt war (Röm. 1, 16 vgl. Joh. 4, 22), womit die Bestimmung Jesu zum Heiland aller Völker nicht ausgeschlossen, sondern davon nur abstrahirt ist, vgl. Gal. 3, 14. ἁμαρτιῶν Sünden, nicht Sündenstrafen, obwol die Errettung von den Sünden

1) Vgl. *J. Buxtorf, De sponsalibus et divortiis. Basil. 1657 p. 86 s.* und die dort angeführten rabbinischen Deutungen der Worte כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ, welche *Abarban.* so deutet: *si acceperit vir mulierem aut coierit cum ea*, indem er יִקַּח vom Erwerben des Weibes durch Kauf (*pecunia*) und בְּעָלָהּ vom Erwerben *per concubitum* erklärt, und die Stelle in dem Sinne: *quocunque ex his duobus modis acquisiverit* versteht, woraus aber noch gar nicht folgt, daß das Gesetz fordere: *ut mulier repudietur etiam si non sit viro conjuncta*, was *Abarb.* blos daraus folgert, daß die *sponsalia uniunt virum et uxorem ejus eosque colligant.*

durch Vergebung und Tilgung derselben die Befreiung von den Sündenstrafen in sich schließt. *αὐτῶν* auf den Collectivbegriff *λαόν* bezogen. Der Satz ist nicht sprachliche, sondern sachliche Erklärung des Namens: *Jesus* d. i. *Heiland* soll er heißen, weil er seinem Volke Heil, Errettung von den Sünden bringen wird.

V. 22 u. 23 sind nicht noch Rede des Engels (*Weiss* nach *Chrys., Theoph. Euth.* u. A), sondern pragmatisirende Bemerkung des Evangelisten (*de W., Bl., Mey.* u. A.), wie 21, 4 u. 26, 56 u. in den ähnlichen Stellen 2, 15. 4, 14 u. a. Dies fordert schon *τοῦτο ὅλον γεγ.* dies *alles* ist geschehen, was im Munde des Engels nicht passen würde, weil bis dahin nur das *Eine* (die Empfängnis oder das Schwangersein der Maria) geschehen war, nicht auch schon die Geburt und Namengebung — die in dem angeführten Prophetenwort mit voraus verkündigt waren. Dagegen kann der Einwand, daß die Bemerkung des Evangelisten nicht so ungeschickt zwischen dem Befehl des Engels und seiner Ausführung stehen würde (*Weiss*), nichts verschlagen, weil das „ungeschickt" erst zu beweisen wäre. *Τοῦτο ὅλον* bezieht sich sowol auf das Ereignis der jungfräulichen Schwangerschaft der Maria als auch auf die Weisung, welche Joseph durch einen Engel darüber erhalten hat. Dies alles ist geschehen, auf daß (oder damit) erfüllt würde. *ἵνα* den Zweck, die Absicht angebend, niemals vom bloßen Erfolge = so daß (*Kuin.* u. v. Aeltere). *πληροῦν* erfüllen ein Wort, ein Versprechen, eine Weißagung heißt: das Gesprochene oder Geweißagte verwirklichen. Die Verwirklichung des Geweißagten ist von Gott beabsichtigt. Gott offenbart den Propheten seine Rathschlüsse, die er in der Zukunft ausführen will, damit die Ausführung oder der Vollzug derselben als sein Werk erkant, nicht vom Zufall oder irgendwelchen menschlichen Plänen hergeleitet werde. *ὑπὸ Κυρίου* vom Herrn (יהוה), dem Urheber; *διὰ τοῦ προφήτου* durch den Propheten als Organ und Vermittler des göttlichen Rathes. — Die Weißagung v. 23 steht in Jes. 7, 14 und ist nach LXX mit unwesentlichen Abweichungen angeführt. *ἡ παρθένος* ist Uebersetzung des hebr. הָעַלְמָה die Jungfrau d. i. *virgo nubilis,* ein mannbares unverehelichtes, jugendliches Frauenzimmer, nicht aber junge Frau, wofür *Gesen., Knob.* u. A. sich mit Unrecht auf Prov. 30, 19 berufen; s. dagg. *Delitzsch* z. dieser St. Die Uebersetzung ist richtig, trozdem daß zur Bezeichnung der Jungfräulichkeit im strengeren Sinn des Worts בְּתוּלָה das sprachgemäße Wort ist und עַלְמָה mehr dem deutschen *Jungfer* entspricht.[1] Für *καλέσουσι* man wird nennen, steht in Jes. תִּקְרָאִי sie wird nennen (LXX: *καλέσεις* als Apostrophe an die Jungfrau). *Ἐμμανουήλ* = עִמָּנוּ אֵל *Mit-uns-ist-Gott,* ein symbolischer Name, durch welchen im historischen Sinne der Weißagung das Kind als Unterpfand des gött-

1) Die Uebersetzung *ἡ παρθένος* (LXX) hebt den jungfräulichen Charakter hervor, wie Gen 24, 13. Die Uebersetzung *ἡ νεᾶνις* (*Aquil. Symm. Theod.*) ist aus antimessianischer Tendenz geflossen; denn *νεᾶνις* entspricht eigentlich dem hebr. נַעֲרָה vgl. Deut. 22, 26. 27. Jud. 21, 12 u. 1 Kön. 1, 2 (LXX), obwol an Stellen wie Ex. 2, 8. Cant. 1, 3. Ps. 68, 26, wo der Begriff der Jungfräulichkeit zurücktritt, עַלְמָה auch in LXX durch *νεᾶνις* übersezt ist.

lichen Beistandes zur Rettung vor dem drohenden Untergange bezeichnet, nach der messianischen Erfüllung aber die übernatürliche Erzeugung Jesu und seine gottmenschliche Natur ausgesagt ist. Der messianische Charakter dieser Weißagung wird gegenwärtig wieder fast allgemein anerkant; nur darüber herscht noch Streit, ob dieselbe direct messianisch oder nur typisch zu verstehen sei. Da nämlich im N. T. nicht nur direct messianische, sondern auch typische Weißagungen auf Christum bezogen und als in ihm und durch ihn erfült angeführt werden, so läßt sich aus der Citationsformel *τοῦτο γέγονεν ἵνα πληρωθῇ* nicht ohne weiteres schließen, daß dieselbe unmittelbar oder direct auf Christum sich beziehe; sondern die Entscheidung hierüber läßt sich nur aus dem Inhalte der Weißagung und den geschichtlichen Verhältnissen, unter welchen sie ausgeprochen worden, entnehmen. Die typisch-messianische Weißagung unterscheidet sich von den direct messianischen dadurch, daß jene ihrem zeitgeschichtlichen Inhalte nach auf eine Person oder einen Vorgang des A. T. von vorbildlicher Bedeutung auf Christum, sein Leben, Thun und Leiden sich bezieht.

Von den neueren Ausll. erklären die meisten die vorliegende Weißagung des Jesaja für typisch, teilen sich aber in Bezug auf die Bestimmung des typischen oder heilsgeschichtlichen Inhalts derselben in zwei Klassen.[1] Die Einen finden darin die Geburt eines Sohnes entweder des Ahas oder des Propheten oder einer nicht näher bezeichneten jungen Frau geweißagt, der durch seinen bedeutsamen Namen den Zeitgenossen des Propheten ein Unterpfand der Rettung des Reiches Juda vor der vonseiten der verbündeten Syrer und Ephraimiten ihm drohenden Zerstörung werden soll. Diese Ansicht wird aber schon durch den Umstand, daß עַלְמָה wol *puellam nubilem*, aber nach Etymologie und Sprachgebrauch nimmermehr eine verheiratete Frau bedeutet, als unhaltbar erwiesen, abgesehen davon daß der Gedanke an einen Sohn des Ahas durch den Context ausgeschlossen, und die Annahme eines Sohnes entweder des Propheten oder eines unbekanten Frauenzimmers dadurch widerlegt wird, daß in Jes. 8, 8 der Immanuel als der Herr des Landes Juda bezeichnet ist. ‚Nichts kann — sagt schon *Ewald* (die Propheten des A. B. I S. 344 d. 2. A.) — ungereimter erdacht werden, als daß der Prophet mit der Jungfrau auf ein Weib des Königs oder gar sein eigenes hingewiesen habe.' *Ew.* faßt daher die Weißagung als ‚eine Ahnung, welche im Augenblicke der höchsten Spannung wie ein Blitz den Geist des Propheten durchzuckt, daß die Wunderzeichen, welche Jahve eben in dieser noch geheimnisvollen Geschichte des *Kommenden*, des Mannes und Königs der Zukunft dem damaligen Könige geben werde, klar vor seinem Blicke stehen. Ein paar an einem bald zu gebärenden Kinde vorkommende seltsame Wahrzeichen sollen dem Ahas, er mag sie sehen wollen oder nicht, zur rechten Zeit gegeben werden: die Wahrzeichen der Geburt und des Jugendalters jenes wunderbaren Kindes — damit er erkenne, wie gewiß in der nächsten Zukunft Heil

1) Vgl. die Aufzählung u. Kritik der verschiedenen Ansichten bei *Hengstenberg*, Christologie des A. T. I S. 70 ff. d. 2. A.; außerdem *Tholuck*, die Propheten S. 170, *Riehm*, die Messianische Weißagung (Gotha 1875) S. 181; *W. Schultz* in den Theol. Studien u. Krit. 1861. S. 713 ff.

bevorstehe' u. s. w. (S. 341). Diese Ansicht, die noch *Mey.* für die richtige halten zu müssen erklärt, entzieht sich durch den dichten Nebel, in welchen *Ew.* die Ahnung des Propheten gehüllt hat, jeder kritischen Beurteilung. Wenn der Spruch des Propheten für den Ahas und das Volk zu einem von Gott ihnen gegebenen Zeichen dadurch werden solte, daß ein paar an einem bald zu gebärenden Kinde vorkommende seltsame Wahrzeichen sich erfülten, so mußte entweder Gott ein Wunder thun und in der nächsten Zeit einen Knaben von einer Jungfrau wunderbar geboren werden lassen, um das Wort seines Propheten zu beglaubigen, oder Jesaja wurde, wenn dies nicht geschah, als Schwärmer und Lügenprophet blamirt. Welche von diesen beiden Eventualitäten *Ew.* bei seiner ‚Ahnung' sich gedacht hat, darüber hat er weislich geschwiegen.

Viel tiefer hat *Hofmann* (Weiß. u. Erf. I S. 221 ff. und bestimter in dem Schriftbeweis II, 1 S. 85 ff. d. 2. A.) den typischen Charakter der Weißagung erfaßt und zu begründen versucht. *Hofm.* hält den Spruch des Propheten für eine Gleichnisrede, jedoch nicht eine Gleichnisrede, welche nur in einem Vorgange des gewöhnlichen Lebens nahe bringen soll, was dem Gebiete des höheren Lebens angehört, sondern ein wunderbares Begebnis werde gleichnisweise veranschaulicht, so daß also auch der Vorgang, welcher zur Veranschaulichung dient, ein wunderbarer sein müsse (S. 87). ‚Das Wunder des Heils, in welches Israels Geschichte ausgeht, ist in eine Bildrede gefaßt' (S. 91). Der Sohn der Jungfrau, der Immanuel ist das nicht auf dem Wege natürlicher Fortsetzung der Gegenwart, sondern wunderbar erstehende Israel, dem Gott sich wieder gnädig zuwendet (S. 92). Doch sei die Jungfrau nicht etwas für sich allein, daß man etwa Israel darunter verstehen könte, sondern ‚nur die Jungfräulichkeit der Empfängnis will bezeichnet sein, mit welcher das Leben dieses Kindes anhebt.' Was mit dem Kinde und seiner Geburt gemeint ist, gehört in ferne Zukunft; auch seine Empfängnis will als eine Thatsache der Zukunft verstanden sein (S. 93). — Schärfer und klarer hat sich *Kahnis* (Luther. Dogm. I S. 345) unter Abweisung der Hofmann'schen Fassung, welche unter der Jungfrau ein bloßes Bild Israels und unter Immanuel ein bloßes Bild des Heilsvolkes sehe, über den typischen Charakter der Weißagung ausgesprochen (ähnlich, nur kürzer in d. 2. Aufl. I S. 151): ‚Die Jungfrau und Immanuel sind bestimte Personen, welche Jesaja's Seherauge im Geiste sieht, aber keine wirklichen, sondern ideale Gestalten. Der Prophet stelt die Zukunft unter dem Bilde eines Jungfrauensohnes dar, dessen Kindheitsgeschichte die Geschichte seines Volkes spiegelt. Die Schwangerschaft bedeutet die Frist, innerhalb der Gott Rettung bringen wird, die Namengebung die eingetretene Rettung; die Entwicklung bis zu den Unterscheidungsjahren die Zeit, innerhalb welcher Samarien und Syrien unterliegen werden; die Wüstenspeise, welche Immanuel dann genießen wird, ist eine eintretende Verwüstung zunächst von Israel, dann aber auch von Juda. — ‚Immanuel ist das Israel der Zukunft nach seiner idealen Seite, wie die Jungfrau das Israel der Gegenwart und Vergangenheit nach seiner idealen Seite ist. Israels idealer Beruf ist der jungfräuliche Leib zu sein, welcher kraft des Geistes Gottes den heil. Samen gebiert.' — ‚Das jungfräuliche Israel, welches den Samen der Verheißung zu gebären hat, wird einst in einer Jungfrau zu seiner Warheit kommen, welche den Messias gebären wird. Immanuel, das Israel der Zukunft, mit dem Gott ist, wird einst in dem Sohne der Jungfrau, in welchem Gott und

sein Volk zu persönlicher Einheit kommen werden, Gestalt gewinnen.' — So habe denn Matth. mit Recht in dieser Stelle eine Weißagung auf die Geburt Christi von einer Jungfrau gefunden.

Wir würden diese Auffassung unserer Weißagung unbedenklich uns aneignen, wenn sie die Schwierigkeit, um deretwillen *Kahn.* die direct messianische Auffassung nicht festhalten zu können meint und sich mit vielen schriftgläubigen Ausll. (wie *Bengel, Fr. v. Meyer, O. v. Gerlach, Olsh., Calwer* Bibelw., *Dächsel* u. A.) für die typische entschieden hat, wirklich löste, nämlich die Schwierigkeit, daß in Jes. 7, 15 u. 16 die Geburt und das Heranwachsen des Immanuel als Zeitmaß für die eintretende Verwüstung des Landes der Könige von Syrien und Israel, und weiter auch von Juda dargestelt ist, woraus man schließt, daß ‚der Knabe, der von der Rettung seines Volks den Namen hat, die Strafe desselben aber sozusagen mitessen muß, zur Zeit der Rettung und der Bestrafung seines Volks leben muß — dies fordere der Menschenverstand'. — Aber hat denn das von Jesaja im Geiste als Jungfrau geschaute ideale Israel der Vergangenheit und Gegenwart wirklich zur Zeit des Ahas den Immanuel = das Israel der Zukunft geboren? Oder ist dieser Immanuel wirklich ein zur Zeit der Rettung und der Bestrafung seines Volkes unter dem Könige Ahas lebender Knabe gewesen? Wenn nämlich diese ‚Forderung des Menschenverstandes' zum Richtmaße für die Deutung unserer Weißagung gemacht wird, so muß man die Geburt eines Knaben zur Zeit des Ahas als den zeitgeschichtlichen Inhalt der Weißagung annehmen und die Jungfrau für eine Frau des Ahas oder des Propheten oder für eine andere unbekante Person jener Zeit halten. Kann man sich aber, um der diesen Annahmen entgegenstehenden sprachlichen und sachlichen Schwierigkeiten willen, dazu nicht entschließen, so bleibt nur die bildliche oder conditionelle Auffassung: ‚wenn eine Jungfrau jezt empfangen würde' ... (*Mich., Paul., Eichh., Stähel.*) als Auskunftsmittel übrig. Außerdem aber erheben sich gegen die Erklärung des Jesaj. Ausspruches von dem idealen Israel noch andere Bedenken. Zunächst das Wort עַלְמָה welches, von Israel verstanden, nur Israel im Stande seiner עֲלוּמִים, wo es wie in Aegypten zur Bundesvermählung mit Jahve heranwuchs (Jes. 54, 4 vgl. Jer. 2, 2) bezeichnet, nicht aber das in den Bund mit dem Herrn eingetretene Israel. Wenn die Propheten das Bundesvolk Israel nach seiner idealen Seite als Jungfrau personificiren, so nennen sie es בְּתוּלָה, nicht עַלְמָה vgl. Jer. 31, 4. 21. Am. 5, 2 u. a. Hiezu komt, daß Jesaja in den Weißagungen c. 7—11 aus der Zeit des Ahas den Messias als Nachkommen Davids, als Herscher auf dem Throne Davids (9, 5 f. vgl. 8, 8), als Sproß aus dem abgehauenen Stamme Isai's (11, 1) verkündigt, nicht als Sohn Israels oder Abrahams und daß überhaupt die Idee: das ideale oder jungfräuliche Israel, oder die Stillen im Lande oder der bessere, für das Thun des Herrn empfängliche Teil der Gemeinde (*W. Schultz*) werden kraft des Geistes Gottes den heiligen Samen oder den Messias gebären, keinen Boden in der Schrift hat. Auch in Mich. 5, 2 ist die יוֹלֵדָה des Messias nicht ‚das in Geburtswehen schwebende Israel'. — Aus diesen Gründen können wir die typische Erklärung unserer Weißagung nicht für haltbar erachten.

Es bleibt also nur die direct messianische Auffassung übrig, für die sich *Drechsler. Hengstb., Oehler* (in Herzogs Realencykl. IX, 414 f. u. Bibl. Theol. II S. 261), *Delitzsch* (im Comm.), *Küper* (Prophetenth.

S. 215 ff.) u. *Ed. Engelhardt* (Luther. Ztschr. 1872 S. 622 ff.) entschieden haben. Nämlich die Ansicht, daß Jesaja in der Jungfrau, die er im Geiste schaute und von der er verkündigte, daß sie einen Sohn gebären und ihn Immanuel nennen werde, die Mutter des Messias geschaut hat, und daß er unter der Leitung des Geistes Gottes die Geburt und das Heranwachsen des Immanuel dem ungläubigen Ahas als Zeichen einerseits der zukünftigen Rettung Israels, andrerseits aber der dieser Rettung voraufgehenden Drangsal und Demütigung des Königshauses und des Reiches Juda verkündigt hat, so daß das Zeichen, welches Gott dem ungläubigen Hause Davids und Volke Juda's gab, dem Zeichen des Propheten Jonas glich, auf welches Jesus das ungläubige Geschlecht seiner Zeit verweist, d. h. ein Zeichen war, dessen Eintreten in der Zukunft lag, aber in dem Eintreffen der an die Geburt des Immanuel geknüpften Drohung schon in der nächsten Zeit eine unverkennbare Bürgschaft für seine volle Erfüllung durch die zukünftige Geburt des Jungfrausohnes erhielt; den Ungläubigen zur Warnung vor gänzlicher Verstockung, den Gläubigen zur Stärkung ihres Vertrauens auf den Herrn in den über das Reich und Volk zuvor hereinbrechenden schweren Gerichten. Wann Immanuel werde geboren werden, sagt Jesaja nicht aus; nur was geschehen sein wird, ehe er in das reifere Knabenalter eintritt, nämlich die Verödung des Landes Ephraims und Syriens und dann die Verödung Juda's selber durch die Assyrer. Wenn Jesaja hiernach die Kindheit Immanuels mit der Zeit der assyrischen Drangsale zusammenschaut, so hat dies seinen Grund in dem complexen Charakter der Prophetie, demzufolge die einzelnen Momente der Weißagung, deren geschichtliche Verwirklichung successiv in bald kürzere, bald längere Zeit auseinander liegenden Begebenheiten erfolgt, in der geistigen Anschauung der Propheten nicht gesondert, sondern einheitlich zusammengefaßt erscheinen. Dieser complexe Charakter der Weißagung hängt zwar formell betrachtet mit der dem Fernblick der Propheten gezogenen Schranke zusammen, hat aber seinen tieferen sachlichen Grund in dem realen Zusammenhange der durch den Geist Gottes dem Geiste des Propheten zur Verkündigung geoffenbarten, für jedes einzelne Zeitalter besonders wichtigen Momente des göttlichen Heilsrathes. Wie die durch den Unglauben des Königs Ahas über das Reich Juda gebrachte assyrische Drangsal nur den Anfang der Unterjochung des israelitischen Gottesstaates durch die heidnischen Weltmächte bildet, und die vier Weltreiche vom babylonischen bis zum römischen nur das von Assur begonnene Werk fortsetzen und vollenden: so ist auch die Geburt des Messias das Ziel der Entwickelung des alttestamentlichen Gottesreiches, zu welchem der Keim schon in der Aussonderung Abrahams aus den Völkern gelegt war, und das Hervorgehen des Heilandes aus Juda, näher aus dem Samen Davids, der unerschütterliche Grund für das Fortbestehen des Reiches Juda und des Geschlechtes Davids bis zur Erscheinung des verheißenen Sohnes Davids in der Person Jesu Christi. — Die weitere Begründung dieser Auffassung von Jes. 7, 14 ff. s. bei den oben genanten Auslegern.

V. 24 u. 25. Der göttlichen Weisung folgend nahm Joseph nun sein Weib zu sich, erkante sie aber nicht bis sie ihren Sohn geboren hatte. *ἀπὸ τοῦ ὕπνου* von dem Schlafe, in welchem ihm die Traumoffenbarung zuteil geworden war. *οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν* er pflegte keine Geschlechtsgemeinschaft mit ihr. *γινώσκειν* hier im Sinne des hebr. יָדַע, wird auch bei den Klassikern der späteren Zeit, oft bei *Plutarch* in dieser Bedeutung gebraucht; ebenso *cognoscere* bei *Justin. 5, 2. 27, 3. Ovid. Metam. IV, 594.* *ἕως οὗ bis daß* wird zuweilen so gebraucht, daß die Fortdauer einer Sache oder Handlung über die angegebene Frist hinaus nicht ausgeschlossen ist (vgl. 12, 20. 28, 20. 1 Tim. 4, 13 u. a.); aber nur in solchen Fällen, wo das Eintreten einer Veränderung weder erwartet wird, noch der Natur der Sache nach warscheinlich ist; hier dagegen, wo vermöge der Natur des ehelichen Verhältnisses das Gegenteil warscheinlicher ist, kann *ἕως οὗ* nur exclusiv gemeint sein. Statt *τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον* haben *Lachm.* u. *Tisch.* blos *υἱόν* nach ℵ*PZ. 1. 33. Copt. Sahid. Syr.* Da jedoch die Zeugen für die *recepta* überwiegend sind und bei dem in der alten Kirche herschenden Glauben an die beständige Virginität der Maria, gegen die man nach *Hieron.* aus dem *τὸν πρωτότοκον* Zweifel hernahm, die Tilgung desselben näher lag als die Hinzufügung, so halten wir mit *Mey.* die *recepta* für ursprünglich. Uebrigens steht *τὸν πρωτότοκον* in Luc. 2, 7 ohne eine Variante. In dem Satze *ἕως . . . πρωτότοκον* liegt ohne Zweifel der Sinn, daß nach Jesu Geburt Joseph mit Maria ehelichen Umgang pflegte; woraus aber nicht mit Sicherheit folgt, daß Maria noch andere Kinder gebar; da es auch unfruchtbare Ehen gibt, und der erste in einer Ehe geborene Sohn *πρωτότοκος* genant wird in der Voraussetzung oder Erwartung, daß Nachgeborene folgen werden, ohne, wie aus Exod. 13, 2 zu ersehen, das gewisse Eintreten dieser Voraussetzung zu verbürgen. *Καὶ ἐκάλεσεν* nämlich Joseph nach v. 21, nicht Maria. — Die Geburt Jesu selbst wird nicht erzählt, sondern nur als in der angedeuteten Frist eingetreten vorausgesezt.

Der Bericht von dem übernatürlichen Ursprunge Jesu Christi bildet für den älteren und neueren Rationalismus und Pantheismus einen Stein des Anstoßes, den aus dem Wege zu räumen alle Hebel in Bewegung gesezt worden sind. Die zwei Argumente, welche in *de Wette's* Comment. an der Spitze seiner Bestreitung der Geschichtlichkeit des evangelischen Berichtes stehen, nämlich 1) daß die Berichte des Matth. und Lukas sich ausschließen, indem Matth. die Engelerscheinung nach der Empfängnis, Luk. sie vor derselben stattfinden lasse, 2) daß das Geheimnis der Zeugung nicht im gewöhnlichen Kreise historischer Kunde liege und von Johannes, welchem die Maria am nächsten stand, nicht bezeugt sei — hat *Keim* (Gesch. Jesu v. Naz. I, 338 ff.) als zu schwach und unbrauchbar fallen gelassen; und nur Folgendes geltend gemacht: 1) daß die Juden und selbst Apostel, wie Philippus Joh. 1, 46, Jesum für den Sohn des Zimmermanns Joseph halten; 2) daß die Geschlechtsregister nur von dem Glauben aus, daß Jesus Josephs Sohn war, entworfen sein können, und daß auch Paulus den Ursprung Jesu von einem Weibe (Gal. 4, 4) und aus dem Samen Davids (Röm. 1, 3) lehre; 3) daß Kerinth und die Gnostiker, sowie die Clementinen, Nazaräer

und Ebioniten dasselbe lehren; 4) daß die Erzählung von der wunderbaren Entstehung der Person Jesu durch die Geburt von einer Jungfrau auf judenchristlichem Boden entstanden und nachapostolischen, nachpaulinischen Ursprungs sei, da Paulus und das übrige neue Testament von einer wunderbaren Geburt Jesu keine Ahnung haben; 5) daß der in den paulinischen Briefen und auch in den Johanneischen Schriften vertretene Glaube an eine dem zeitlichen Leben voranliegende höhere himmlische Existenz der Person Jesu lediglich das Resultat dogmatischen Denkens, keineswegs einer vorgefundenen Ueberlieferung sei, der ältesten Ueberlieferung widerspreche, und diese Schriftsteller daneben auch die menschliche Geburt nicht leugnen; 6) daß auch das Denken bei der Theorie des Paulus sich wenig befriedigt finde, denn sie muthe demselben die Anerkennung eines ganz vereinzelt stehenden Bruchs der bestehenden göttlichen Weltordnung zu, und reiche doch nicht aus, da einerseits durch Ausschließung des männlichen Factors bei der Entstehung Jesu dem Geborenen die Ebenbürtigkeit mit der Menschheit, die Mitgift männlicher Menschennatur, die Bestimmung ein Mann zu sein, fehlen würde, andrerseits durch den Anteil der Mutter doch das verunreinigende Uebel hereinkomme, welches im Anteil des Vaters gesucht und ausgeschlossen werde; daher auch alle dogmatischen Versuche über die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Jesu Christo zu keinem befriedigenden Resultate geführt haben. Denn ‚die Gottheit paßt zu keinem Embryo und der Embryo wächst zu keinem Gott, und er will nicht dazu, sondern zu einem Menschen wachsen' u. s. w. (S. 353). — Dagegen folgendes: In Nr. 6 tritt der eigentliche Grund des Anstoßes offen heraus. Der gemeine Menschenverstand kann das Geheimnis der Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in einer Person nicht begreifen, folglich kann die Schriftlehre von der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi nicht wahr sein. Aber hat denn dieser Menschenverstand überhaupt das Geheimnis der Zeugung eines Menschenlebens schon ergründet und begriffen? Und ist denn die von Gott geordnete Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts durch Zeugung ein so starres Naturgesetz, welches Gott nicht ‚durchbrechen' könte? Entweder sind die Naturgesetze von einem persönlichen und lebendigen Gott geschaffen und geordnet; dann wird Gott auch die Macht besitzen, sie für die Zwecke seines Gnadenreiches modificiren oder suspendiren zu können; oder die Naturordnung steht über Gott und Gott ist nicht allmächtig, und der Begriff Gottes des Schöpfers und Regierers der Welt ist nur ein Produkt des Aberglaubens oder kindischer Vorstellungsweise! Die neuere Kritik argumentirt von dieser leztgenanten Anschauung aus, sucht sie aber durch bizarre Entstellung der Schriftlehre, wie ‚der Embryo wächst zu keinem Gott, er will zu einem Menschen wachsen' u. dgl. zu verdecken. Mag es auch der dogmatischen Forschung noch nicht gelungen sein, die *communicatio* der göttlichen und menschlichen Natur Christi richtig und vollständig erfaßt zu haben, so liefert dies keinen Beweis für die Leugnung der göttlich-menschlichen Persönlichkeit Christi. — Die übrigen Einwürfe wiegen sehr leicht, und sind zum Teil schon in der Erklärung dieses Cap. erledigt. Der Hinweis in Nr. 1 u. 3 auf die Ansicht der Juden, Gnostiker und Ebioniten über Jesum beweist weiter nichts, als daß das Geheimnis der Zeugung Jesu den Juden nicht bekant geworden war, und von den Gnostikern und judenchristlichen Sekten nicht geglaubt wurde, weil sie, gleich den Rationalisten unserer Zeit

ihren Menschenverstand zum Richter über Glaubenssachen machten. Das in Nr. 2 über die Geschlechtsregister Vorgebrachte findet seine Erledigung durch unsere Erörterung S. 62. Aus Gal. 4, 4 u. Röm. 1, 3 folgt aber nicht entfernt, daß Paulus lehre, Joseph oder ein anderer Mann habe Jesum gezeugt; das Geborensein von einem Weibe schließt weder die übernatürliche Zeugung noch die Abstammung von David aus, da Maria eine Nachkommin Davids war. Warum hebt aber die Kritik bei Röm. 1, 3 blos das *γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυΐδ* hervor mit Verschweigung des unmittelbar voraufgehenden *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (d. i. *τοῦ θεοῦ*)? Gehört etwa das Ignoriren unliebsamer Schriftworte zu den Attributen exacter Wissenschaft? — Nr. 4 u. 5 endlich enthalten geschichtswidrige Behauptungen, bei welchen der Schluß, daß die neutestamentlichen Schriftsteller, weil sie die menschliche Natur Jesu nicht leugnen, die Zeugung Jesu durch den heil. Geist im Schoße der Jungfrau Maria nicht gekant haben können, wider die einfachsten Regeln der Logik verstößt.

Cap. II. Ankunft der Magier. Flucht nach Aegypten vor Herodes. Kindermord zu Bethlehem. Rükkehr nach Galiläa.

Gottesfürchtige Heiden kommen aus dem Morgenlande, um den Heiland bald nach seiner Geburt aufzusuchen und anzubeten; dagegen der jüdische König Herodes erschrikt über die Geburt desselben und will das Jesuskind umbringen, daß Gott es vor ihm in Aegypten bergen muß. Diese verschiedene Stellung der frommen Heiden und des gottlosen Judenkönigs zum Messias ist von vorbildlicher Bedeutung für die künftige Stellung der Heidenwelt und des Judentums zu Christo und seinem Reiche. Deshalb hat Matth. diese Geschichten aus der evangelischen Ueberlieferung von der Kindheitsgeschichte Jesu in sein Evangelium aufgenommen.

V. 1—12. **Die Ankunft der Magier,** um Jesum anzubeten. V. 1. „Als Jesus geboren war zu Bethlehem Judäa's". *Bethlehem,* auch *Ephrata* genant oder zubenant (Gen. 35, 16. 19 u. ö.), der Stammort der Familie Davids, 6 r. M. südlich von Jerusalem, jezt ein Städtchen Namens *Beit Lahm* (s. *Robins.* Paläst. II, 379 ff.). *Τῆς Ἰουδαίας* dient zur Unterscheidung des Ortes von Bethlehem im Stamme Sebulon Jos. 19, 15. *ἐν ἡμέραις* = בִּימֵי in der (Regierungs-)zeit *Ἡρῴδου* d. i. Herodes des Gr., welcher vom J. 37—4 *ante aer. Dionys. (717—750 a. u. c.)* regierte. Da kamen Magier vom Morgenlande her nach Jerusalem. *Μάγοι* (מָגִים). Die *Magier* sollen nach *Herod. I, 101. Plin. V, 29* ein Stamm der Medier gewesen sein, erscheinen aber schon unter den Babyloniern oder Chaldäern (Jer. 39, 3. 13) als eine Gelehrtenkaste von Astrologen, Zeichendeutern, Warsagern, Zauberern und Beschwörern (Jer. 27, 4 vgl. Jes. 44, 25. 47, 9. 12 f.) und sind in Dan. 2, 4 ff. unter dem Namen *Chaldäer* zusammengefaßt und die „Weisen Babels" genant (Dan. 2, 12 ff. 4, 3 f. 5, 7 f.). Für ihre Medische Herkunft spricht der Name, der sich nicht aus dem Semitischen, sondern nur aus den arischen

Sprachen erklären läßt.[1] Als Priesterkaste kommen sie im Zendavesta noch nicht vor, sondern erst im Reiche der Achämeniden. In persischen Keilinschriften heißen die Priester *maghush*, Magier, welche, wie die chaldäischen Weisen sich mit Astrologie, Traum- und Zeichendeutung abgaben; und unter den Parthern und in dem hellenischen Diadochenreiche tritt das zauberische Treiben der Magier noch bestimter hervor, so daß in der alexandrin. Uebersetzung des A. T. nicht blos die babylonischen חַרְטֻמִּים, die Erklärer der heil. Schriften und Zeichendeuter, sondern auch die Todtenbeschwörer, Warsager und Zauberer *μάγοι* genant werden. In diesem Sinne wird Act. 8, 9 der falsche Prophet *Simon* als *μαγεύων* d. h. magische Künste treibend erwähnt, und der Goët *Barjesus* heißt Act. 13, 6. 8 Magier und falscher Prophet. Vgl. *J. G. Müller*, Magier in *Herz.'s* Realencykl. VIII, 675 ff. Die *μάγοι* unserer Erzählung sind hauptsächlich Astrologen. *ἀπὸ ἀνατολῶν* von den Ostgegenden, aus den östlichen Ländern, worunter sowol Arabien (vgl. Gen. 10, 30. Hi. 1, 3) als Babylonien (Num. 23, 7) begriffen sein kann. An Persien oder Parthien oder gar Aegypten zu denken, ist gegen den biblischen Sprachgebrauch. An Arabien dachten schon *Just. Mart., Tertull.* und die meisten Kchvv. u. späteren Ausleger, hauptsächlich wegen der mitgebrachten Geschenke, welche Produkte Arabiens waren. Nach dem dreifachen Geschenke hat man in der Folgezeit die Magier auf drei bestimt und auf Grund der Weißagungen Ps. 68, 30. 72, 10. Jes. 49, 7 60, 3. 10 sie sich als Könige gedacht. Sicher ist nur so viel, daß sie nicht für Juden (*Münter, Paulus* u. A.), sondern für fromme Heiden zu halten sind. Dies wird mit Recht aus ihrer Frage: wo ist der neugeborene *König der Juden?* geschlossen. Mit der Zerstreuung der Juden seit dem Exil in alle Länder des Orients wurden ihre messianischen Erwartungen auch unter den Heiden verbreitet (vgl. *Sueton. Vesp. c. 4. Tacit. hist. V, 13. Joseph b. jud. VI, 5, 4)*[2] und bei dem zunehmenden Verfalle der heidnischen Religionen wurde bei ernster gesinnten Heiden die Erwartung auf das Erscheinen des Erlösers gewekt.

Die Magier kamen nach Jerusalem, der Hauptstadt, wo sie vermutlich den Geborenen zu finden meinten. Wie lange nach der Geburt Jesu? läßt sich nicht genau bestimmen, da bei der allgemeinen Bezeichnung ihrer Herkunft (*ἀπὸ ἀνατολ.*) weder ihr Wohnland noch die

---

1) Die von *Eb. Schrader* (Keilinschr. u. A. T. S. 274) vorgeschlagene Ableitung aus dem Assyrischen *'imga* tiefandächtig, tiefgelehrt, von עמק sich vertiefen, ist sicher haltlos, und מג mit *μεγα*, sanskr. *mahât* zu combiniren, wornach *magavan* die Mächtigen, Vermögenden bezeichnet, die durch die Kraft ihrer Sprüche und die Wirkung ihrer Opfer mächtig sind; vgl. *Duncker*, Gesch. des Alterthums II S. 506 der 3. A.

2) *Suet.*: *Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur.* — *Tacit.*: — — *pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum literis contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret Oriens profectique Judaea rerum potirentur.* — *Joseph.*: — — *ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εἰρημένος γράμμασιν, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης.*

Dauer ihrer Reise sich auch nur annähernd ermitteln läßt. Nach v. 2 scheinen sie sich auf den Weg gemacht zu haben, als sie die Erscheinung des Sternes erblikt hatten, und nach v. 7 ist wol das Erscheinen des Sternes gleichzeitig mit der Geburt zu denken. Aus v. 16 aber läßt sich bei Berücksichtigung der Absicht des Herodes recht sicher zu gehen, nichts weiter schließen, als daß die Magier ein, höchstens anderthalb Jahr nach der Geburt Jesu ankamen; jedenfalls aber nicht *vor,* sondern erst *nach* der Darstellung Jesu im Tempel (Luc. 2, 22), während Joseph mit Maria und dem Kinde noch in Bethlehem weilte (v. 9 ff.). — V. 2. Sie fragen nach dem *König der Juden.* So nennen sie den Messias gemäß der jüdischen Auffassung der messianischen Weißagungen. *εἴδομεν γάρ denn* wir haben seinen Stern gesehen; er muß also geboren sein. *αὐτοῦ* vor *τὸν ἀστέρα* mit Nachdruck: *seinen* d. i. den seine Geburt anzeigenden Stern. *ἐν τῇ ἀνατολῇ* im Morgenlande. *ἡ ἀνατολή* das Aufgehen der Sonne, dann die Gegend des Sonnenaufgangs, der Orient; in dieser Bed. zwar gewöhnlich im Plur. *ἀνατολαί,* aber auch im Sing. Apok. 21, 13 u. 7, 2 vgl. mit 16, 12. *Herodian. III, 5, 1. II, 8, 18.* Es hier so zu fassen, nicht: im Aufgehen (mit *Paul., Fritz. Ew. Mey.* u. A.), dafür spricht teils der Artikel *τῇ ἀνατ.,* während ‚im Aufgehen' wol durch *ἐν ἀνατολῇ* ausgedrükt sein würde, teils v. 9, wo *ἐν τῇ ἀνατ.* dem *ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον* entgegengesezt offenbar *örtlich* gemeint ist. *ἀστήρ* Stern ist ursprünglich von *ἄστρον* Gestirn, Constellation unterschieden, im späteren Sprachgebrauche aber dieser Unterschied nicht festgehalten, so daß man *τὸν ἀστέρα* eben sowol von einem Sterne, als von einer Constellation verstehen kann; s. später. *προσκυνεῖν* = הִשְׁתַּחֲוָה durch Niederfallen mit dem Angesichte zur Erde jemandem seine Ehrfurcht bezeugen, dann anbeten, s. *Hoelemann,* Bibelstudien I S. 96 ff. Die Construction mit dem Dativ ist späteres Griechisch.

V. 3. Herodes erschrak, weil er den Untergang seiner Herschaft fürchtete; die Bewohner Jerusalems aber erschraken mit ihm, weder aus Furcht vor den dem Auftreten des Messias voraufgehenden schweren Zeiten, den „Wehen des Messias" (vgl. *Lightf. ad Marc. 13, 19),* noch weil sie tyrannische Maßregeln des grausamen Herodes fürchteten. Beide Annahmen entsprechen dem *σὺν αὐτῷ* nicht. Erschrak Jerusalem *mit* Herodes, so kann das Erschrecken der Bevölkerung der Hauptstadt nicht füglich als andersartiges gedacht werden. Die Hauptstadt wird vielmehr als dem Könige Herodes ergeben und gleich ihm Jesu feindlich gesinnet (23, 37) gedacht, so daß auch sie mit Schrecken an den Sturz des ihren Interessen zusagenden Regimentes denkt (*Weiss.*). Ἱεροσόλυμα *(plur. neutr.)* ist hier u. 3, 5 als *fem. sing.* construirt, *ad sensum,* weil die Einwohnerschaft als feminines Collectivum gedacht ist. — V. 4. Um den Ort der Geburt Christi zu erforschen, versammelte Herodes *πάντας τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ* d. i. nicht eine unvollständige Umschreibung des Synedriums, zu welchem außer den Hohenpriestern und Schriftgelehrten noch die Aeltesten (*πρεσβύτεροι*) des Volks gehörten, wegen des *τοῦ λαοῦ,* welches in Beziehung

auf das Sanhedrin bei Matth. nur zur Näherbestimmung der *πρεσβύτεροι* dient (21, 23, 26, 3. 47. 27, 1). ‚Herodes ließ *alle Theologen* des Volks zusammenkommen, weil er ein theologisches Responsum bedurfte' (*Mey.*). *τοῦ λαοῦ* gehört zu beiden Worten, wie das Fehlen des Artikels vor *γραμμ.* zeigt. *οἱ ἀρχιερεῖς* sind der fungirende Hohepriester (*ὁ ἀρχιερεύς*) und die welche früher dieses Amt bekleidet hatten, deren Zahl bei dem damaligen häufigen Wechsel unter den Herodianern nicht gering war. Ob auch Mitglieder der bevorzugten Familien, aus welchen die Hohenpriester genommen wurden, ist fraglich; gewiß aber nicht die Vorsteher der 24 Priesterklassen. Vgl. *m.* bibl. Archäol. S. 715 f. u. *Schürer* Neutestamentl. Zeitgesch. S. 407 ff. *γραμματεῖς* bei Luc. öfter *νομικοί* (Luc. 7, 30. 11, 45 f. 14, 3 u. einmal *νομικός* Matth. 22, 35) und *νομοδιδάσκαλοι* (5, 17) genant, hebr. סוֹפְרִים Schriftgelehrte (Esr. 7, 6. 11), die in hohem Ansehen stehenden Ausleger des göttlichen Gesetzes von der Partei der Pharisäer, zum Teil auch gelehrte Beisitzer des Synedriums. *γεννᾶται* Präs.: geboren wird, nicht im Sinne des Futurums. Herodes will nur den Geburts*ort* des Messias von ihnen erfahren, wobei er von der Zeit absieht (*Mey.*). — V. 5. Sie antworten: in Bethlehem Judäa's, und begründen die Antwort mit der Weißagung des Propheten Micha c. 5, 1. Die Stelle ist frei nach dem Gedächtnisse citirt. Bei Micha lautet die Weißagung: „Und du Bethlehem Ephrata, zu klein um zu sein unter den Alaphim Juda's (d. h. zu klein, daß ihre Einwohnerschaft ein selbständiges Aleph d. i. Geschlecht bilden könte, s. *m.* bibl. Comm. z. d. St.); aus dir wird einer hervorgehen der Herscher in Israel sein wird." Der Beiname *Ephrata* ist durch *γῆ Ἰούδα* Land Juda st. im Lande Juda wiedergegeben. *Ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰούδα*, wie der Prophet Bethlehem im Hinblick auf seine irdische Kleinheit bezeichnet, wird von Matth. im Hinblick auf die dieser *κώμη* durch die Geburt Jesu zuteil werdende Verherrlichung durch *οὐδαμῶς ἐλαχιστὴ εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα* „mit nichten die kleinste unter den Fürsten Juda" ausgedrükt. Die Wiedergabe des hebr. בְּאַלְפֵי durch *ἐν τοῖς ἡγεμόσιν* wurde schon durch die Personification Bethlehems, noch mehr aber im Hinblick auf das folgende *ἡγούμενος* nahe gelegt, und ändert den Sinn nicht, da ja die Geschlechter (אֲלָפִים Tausendschaften, Unterabteilungen der Stämme, s. *m.* bibl. Archäol. §. 140) ihre Häupter hatten, die sie repräsentirten und führten. Es bedarf daher weder der Conjectur *ταῖς ἡγεμόσιν in primariis familiarum in Judaea sedibus (Fritz.)*, noch der Annahme von *Mey.* u. *Weiss*, daß der Evangelist oder sein Uebersetzer אלפי von אַלּוּף Stammfürst abgeleitet oder בְּאַלְפֵי gelesen habe. *ἐξελεύσεται* (יֵצֵא) hervorgehen durch die Geburt oder Herkunft. Der lezte Satz *ὅστις ποιμανεῖ* — — *Ἰσραήλ* ist frei nach Mich. 5, 3 (וְעָמַד וְרָעָה) mit Anlehnung an 2 Sam. 5, 2 gebildet, als Umschreibung des בְּיִשְׂרָאֵל, um das typische Verhältnis des zu Bethlehem geborenen David zum andern David, dem Messias, anzudeuten.

V. 7 f. Alsdann erfragte Herodes heimlich von den Magiern die Zeit, seit wann der Stern scheine. Warum *λάθρα*, das nur Verdacht erregen konte? ‚weil geheim zu verfahren der Schlechtigkeit natürlich'

(*Mey.*). Herodes hegte ohne Zweifel schon Gedanken des Mordes gegen den neugeborenen Messias und suchte sichere Anhaltspunkte für sein weiteres Vorgehen zu erlangen. ἠκρίβωσε erklären *Theophyl.* u. *Euth.* richtig ἀκριβῶς ἔμαθεν, Luth. „erlernete genau"; nicht = ἀκριβῶς ἐξήτασε (*Grot.*), obwol der von *Mey.* dagegen erhobene Einwand, daß ἀκριβόω mit dem *accus.* dies nicht heißen könne, nicht stichhaltig erscheint; auch nicht: ‚genau feststellte', (*Weiss*), wozu παρ' αὐτῶν nicht paßt. τ. χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος die Zeit da der Stern scheint d. h. seit wann er im Morgenlande erschienen ist, indem Herod. voraussezt, daß die Zeit des Erscheinens des Sternes mit der Geburt des Messias coincidire. Hierauf sandte sie Her. nach Bethlehem mit dem Auftrage, wenn sie das Kind gefunden haben würden, es ihm anzuzeigen, damit er auch kommen und es anbeten könne. — V. 9. Als die Magier dann nach Bethlehem zogen, nämlich des Nachts, wie man im Oriente zu reisen pflegt (vgl. *Hasselquist,* Reise nach Paläst. S. 152), siehe da ging der Stern, den sie im Oriente gesehen hatten, vor ihnen her, bis er da, wo das Kindlein war, oben überstand. προῆγεν ist nach dem optischen Scheine erzählt. Von Jerusalem südwärts gen Bethlehem ziehend sahen sie den Stern in südlicher Richtung vor sich her sich bewegen bis über dem Orte, wo das Kind war. Gemeint ist nach v. 11 τὴν οἰκίαν. Die Beziehung des ἐπάνω οὗ auf Bethlehem als den Ort, wo das Kind war, wobei die Magier das Haus erst erfragt hätten (*Ebr.*), entspricht dem Texte zu wenig. Nach dem optischen Scheine kann ein sich fortbewegender Stern eine Zeitlang über einem Hause stehend gesehen werden. Diese Warnehmung reichte für die Magier hin, ihnen das Haus, über dem der Stern bei ihrem Eintreten in Bethlehem stand, als das zu suchende zu bezeichnen. Die Uebersetzung des ἦστη: er nahm Stellung (*Mey.*) trägt ein. Die Lesart ἐστάθη in ℵ*BCD. Orig. Eus.* u. a. *Lachm.* u. *Tisch.* ist glossematische Näherbestimmung des Begriffs wie 27, 11 bei fast denselben Codd. (*Mey.*). — V. 10 f. Ueber das Wiedersehen des Sternes, woran sie erkanten, daß sie nach Bethlehem wandernd auf dem rechten Wege zum Messias seien, hoch erfreut traten sie in das Haus ein und sahen das Kind mit seiner Mutter, fielen anbetend vor ihm nieder und huldigten ihm durch Darbringung wertvoller Gaben. Die Construction ἐχάρησαν χαρὰν μεγ. σφόδρα ist hebraisirend (namentlich das μεγάλην σφόδρα vgl. 1 Kön. 1, 40. Jon. 4, 6. Gen. 27, 33), während die Verbindung von *verbis neutr.* mit *nominibus conjugatis,* um den Begriff durch ein Beiwort zu erweitern, auch im Griechischen sehr gewöhnlich ist; vgl. *Winer* §. 32, 2. εἶδον ist vollständig bezeugt, wogegen εὗρον (*Elzev.*) sich nur in einigen Minuskeln findet. Daß das Kind mit seiner Mutter in einem *Hause* sich befindet, streitet nicht mit seiner Geburt in einem Stalle, da die Magier erst geraume Zeit nach der Geburt gekommen sind. In τὴν οἰκίαν liegt nicht, daß das Haus Joseph gehörte und Bethlehem seine Heimat war. τοὺς θησαυρούς die Schatzkästchen, Schatzbehälter, 1 Makk. 3, 29. *Xenoph. Anab. V, 4, 27.* Die Darbringung von Gaben entspricht der morgenländischen Sitte, vor Fürsten nicht ohne Geschenke zu

kommen, Gen. 43, 11. 1 Sam. 10, 27. Gold, Weihrauch und Myrrhe waren kostbare Produkte Arabiens. Die symbolische Ausdeutung der Geschenke bei Kchvv., *Luth.* u. älteren Theologen, z. B. Gold hätten sie ihm geschenkt als König, Weihrauch als Gott, Myrrhen in Hindeutung auf sein Todesleiden (*Luth.* nach *Theophyl.*) u. ähnliche sind als homiletische Anwendung nicht zu tadeln, aber exegetisch nicht zu rechtfertigen, auch wenn mit *Tertull.* u. *Chrysost.* Weihrauch und Myrrhe, weil man diese Spezereien teils zum Salböl teils zum Räucherwerk verwandte, auf Gott bezogen werden. Die Unterscheidung von König und Gott lag sicher den Magiern sehr ferne.

V. 12. Infolge göttlicher Offenbarung lenkten die Magier nicht wieder zu Herodes zurück, sondern zogen auf einem andern Wege in ihr Land. *χρηματισθέντες Vulg. responso accepto.* Diese Uebersetzung ist der Wortbedeutung gemäß, aber nicht (mit *Fritz.* u. *Mey.*) als allein zulässig zu bezeichnen. Im N. T. ist zwar bei *χρηματίζεσθαι* hie und da eine vorhergegangene Anfrage vorausgesezt, z. B. Luc. 2, 26. Act. 10, 22; aber nicht überall, nicht in Hebr. 8, 5. 11, 7 u. beim Activ. nicht Hebr. 12, 25. Jer. 26, 2. 30, 2 LXX, wo es göttliche Offenbarung überhaupt bezeichnet. *ἀναχάμψαι* den Gang zurücklenken; *ἀναχωρεῖν* hinweg ziehen. Herodes solte von den gottesfürchtigen Magiern nicht Auskunft über das Messiaskind erhalten, um dasselbe umbringen zu können. Die Arglist, mit der er die Magier hintergangen hatte, rechtfertigt die Nichterfüllung seines Verlangens, auch wenn sie es ihm zugesagt hatten. Das unter der Voraussetzung seines Vorgebens, dem Kinde auch huldigen zu wollen, arglos Versprochene solte nach göttlicher Ordnung ihm nicht als Mittel zur Ausführung der bösen Gedanken seines Herzens dienen. Mit diesem zunächst liegenden Zwecke der göttlichen Weisung läßt sich die weitere Absicht der göttlichen Traumoffenbarung, die Magier im Glauben an die Geburt des Heilandes der Welt zu bestärken, unschwer vereinigen. Das Kind, über dessen Erhaltung Gottes Vorsehung so wunderbar waltete, konte nur der durch den Wunderstern ihnen angekündigte Messias sein. So drükte diese Traumoffenbarung ihrer astrologischen Combination das Siegel göttlicher Bestätigung auf.

Ueber die Erzählung von den Magiern urteilt die moderne Theologie, daß sie ihre sinnvolle Warheit im *idealen* Gebiete habe; ob aber und wie viel bei derselben wirklich Geschehenes zu Grunde liege, sei nicht näher zu ermitteln. Allerdings können nach göttlicher Bestimmung morgenländische Astrologen die Geburt des Jüdischen Messias, welcher das Licht der Heiden sein solte, in den Gestirnen gelesen haben; aber wie leicht nahm die weitere wunderbare Gestaltung der Geschichte ihren Anhalt in dem volkstümlichen Glauben an die Erscheinung eines Wundersterns bei der Geburt des Messias, welcher Glaube warscheinlich in Num. 24, 17 vgl. mit Jes. 60, 1 ff. seinen Grund hatte, sowie aus der messianischen Erwartung, daß fremde Völker dem Messias Geschenke bringen würden (Ps. 72. Jes. 60). Der sagenhafte d. h. ungeschichtliche Charakter der Erzählung soll sich teils aus dem abenteuerlichen Sternphänomen an sich und aus der Optik, teils aus der *unklugen* List und Lüge des sonst so schlauen und ver-

schmizten Herodes ergeben, sowie aus dem völlig unvereinbaren Widerspruche unsers Berichts mit der Geschichte des Lukas, nach welcher das Kind Jesu ganz anderartige Huldigungen empfängt und von keinerlei Verfolgung bedroht ist, in der Zeit aber, da die Magier gekommen sein müßten, schon längst nicht einmal mehr in Bethlehem war (Luc. 2, 39). So *Meyer* nach dem Vorgange von *Strauss*, *Keim*, welcher I S. 376 das Benehmen des Herodes gar ‚nicht denkbar' und gegen alles geschichtliche Zeugnis findet, u. A. mehr. — Allein von Luc. 2, 39, worauf wir am Schlusse dieses Cap. zurükkommen werden, abgesehen, läßt sich gar nicht begreifen, wie die Huldigungen, welche nach Luk. dem Kinde Jesu zu Bethlehem vonseiten der Hirten und in Jerusalem bei seiner Darstellung von dem Greise Symeon und der Prophetin Hanna zuteil worden, mit unserem Berichte von den Magiern und den Mordgedanken des Königs Herodes in Widerspruch stehen sollen. Was aber die ‚unkluge List und Lüge' des Herodes betrift, so würde die Unklugheit dieses Tyrannen, wenn sie wirklich erwiesen wäre, doch die Geschichtlichkeit unsers Berichts nicht im mindesten zweifelhaft machen, da die Weltgeschichte nicht wenige Fälle verzeichnet hat, wo kluge und verschmizte Männer zur Erreichung ihrer Pläne Mittel gewählt und Wege eingeschlagen haben, die sich hinterher als verfehlt und unklug erwiesen. Es bleibt also nur der Wunderstern übrig, der für die, welche *a priori* jedes Wunder leugnen, die Erzählung wol zweifelhaft machen mag; aber für alle, die an einen lebendigen persönlichen Gott glauben, der mit allmächtiger, nicht durch starre Naturgesetze gebundener Hand die Welt regiert und die natürliche Ordnung der Dinge für die Zwecke seines Reichs sich dienstbar macht, begründet die Sternerscheinung, welche den frommen Magiern den Weg zur Krippe des Heilandes weist, kein Object zur Leugnung der Wirklichkeit dieses Phänomens. Die messianischen Erwartungen, welche durch die von den Magiern dem Messias nach seiner Geburt erwiesene Huldigung in Erfüllung gingen, enthalten nichts, was unsere Erzählung verdächtigen könte. Wenn Gott die Sendung des Messias durch Propheten hatte verkündigen lassen, so dürfen wir seiner Weisheit auch zutrauen, daß er nach der Geburt desselben sowol den Frommen in Israel als auch den auf sein Heil harrenden Heiden sein Erscheinen auf Erden in erkennbarer Weise offenbart haben wird.

Die Verbreitung der Messiaserwartung im ganzen Oriente ist ja durch die S. 74 angeführten Zeugnisse des *Sueton*, *Tacitus* u. *Josephus* gegen alle Zweifel sicher gestelt; und selbst für die Erwartung, daß ein am Himmel aufgehender Stern die Erscheinung des Messias anzeigen werde, liegt in dem Testamente der 12 Patriarchen (*Testam. Levi* c. *18* in *Fabricii Cod pseudep. V. T. I, 584 s.*) ein bestimtes Zeugnis vor, indem der Verf. dieses aus dem Ende des ersten Jahrh. stammenden Apokryphums den Patriarchen Levi seinen Söhnen verkündigen läßt: *ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ* (d. i. des als *ἱερεὺς καινός* bezeichneten Messias) *ἐν οὐρανῷ ὡς βασιλέως, φωτίζον φῶς γνώσεως κτλ.* Diese Idee ist offenbar aus dem Spruche Bileams über den Stern aus Jakob (Num. 24, 17) geflossen, wenn dieselbe auch diese ihre bestimmtere Fassung der Bekantschaft des Verf. jenes Testamentes mit der evangelischen Geschichte verdanken mag. Die Erzählung des Matth. aber kann schon darum nicht für ein aus der Weißagung Bileams und anderer Propheten geflossenes Gebilde dichtender Sage gehalten werden, weil in diesem Falle Matth. den Znsammenhang der mitgeteilten Geschichte

mit jenen Weißagungen nicht unterdrükt, sondern vielmehr nach dem Plane seines Evahgeliums die darin hervortretende Erfüllung prophetischer Aussprüche aufgezeigt haben würde. Da er dies hier nicht gethan hat, so müssen wir urteilen, daß in der Quelle, aus welcher er schöpfte, dieser Zusammenhang nicht angezeigt war. Er selbst aber, wenn er denselben auch erkante, unterließ es, ihn hervorzuheben, weil die typische Bedeutung der Begebenheit erst in der Zukunft sich realisirte. —

Auch für das Phänomen des Sternes, welcher den Magiern die Geburt des Messias anzeigte, liefert die Geschichte der Astrologie und Astronomie Thatsachen, welche unserer Erzählung viel mehr zur Bestätigung gereichen, als Anlaß zu Zweifeln an ihrer Warheit geben. Den Astrologen galt die Conjunction der oberen Planeten, Saturn, Jupiter und Mars, als besonders bedeutsam. Auf Grund dieses astrologischen Glaubens- und Lehrsatzes hat der berühmte Astronom *Kepler*[1] eine Conjunction des Saturn und Jupiter, die am 17. Decbr. 1603 im Sternbilde des Schützen eintrat und zu der im Sptb. 1604 der Mars hinzukam und im October desselben Jahres zwischen dem Mars und dem Jupiter am östlichen Fuße des Schlangenträgers ein neuer fixsternähnlicher Körper, der bis zum October 1605 gesehen wurde, dann allmälig wieder verschwand, — mit dem Sterne der Weisen combinirt, da sich ihm aus astronomischer Berechnung ergab, daß eine solche Conjunction im J. 747 *a. u. c.*, also um die Zeit der Geburt Christi oder nicht lange vor derselben, im Zeichen der Fische stattgefunden habe. Diese Combination suchte in neuerer Zeit *Münter* (der Stern der Weisen. Kopenh. 1827) weiter zu begründen durch eine Notiz in *Abarbanels* Commentar zum Daniel (מַעְיְנֵי יְשׁוּעָה), daß die größte aller Planetenconjunctionen zu der Zeit, als Israel in Aegypten war, 3 Jahre vor Mose's Geburt stattgefunden und die Zeit der Erlösung Israels aus der Knechtschaft Aegyptens angezeigt habe, und daß dieselbe Conjunction im J. 1464 wiedergekehrt sei im Zeichen der Fische, woraus *Abarbanel* schloß, daß die Ankunft des Messias zu erwarten stehe. *Münter* hielt daher die große Planetenconjunction im J. 747 *a. u. c.* für den Stern der Weisen, während *Kepler* einen, dem zu der Planetenconjunction seiner Zeit hinzugekommenen Fixsterne, ähnlichen neuen Stern für den in der evangelischen Erzählung erwähnten Stern hielt, welcher den Magiern den Weg nach Jerusalem und nach Bethlehem gewiesen habe. Dieses Phänomen reicht vollkommen zur Rechtfertigung des geschichtlichen Charakters unserer Erzählung aus, indem es zeigt, daß dieselbe kein mit der Naturordnung unvereinbares Wunder voraussezt. Nun hat zwar *R. Anger* (der Stern der Weisen u. das Geburtsjahr Christi; eine chronol. Untersuchung, in der Ztschr. für histor. Theol. von *Illgen* u. *Niedner* 1847. S. 347 ff.) dagegen eingewandt, daß bei dem Evangelisten außer dem Phänomen, welches *Kepl.* als den natürlichen Beweggrund betrachte, von einem anderen nicht die geringste Spur sich zeige, und daß überhaupt die Annahme besonderer Wichtigkeit der Conjunctionen der oberen Planeten nicht vor dem 8. oder 9. Jahrh. bei arab. Astrologen, der Glaube an *messianische* Bedeutung einer Conjunction von Saturn und Jupiter aber nicht vor dem 11. Jahrh. u. s. w. vorkomme. Aber der erste Einwand ist schon als *argu-*

1) *De Jesu Christi vero anno natalitio. Frcf. 1606. 4. De nova stella in pede Serpentarii. 1606. 4.* und *De vero anno, quo aeternus Dei filius humanam naturam in utero bened. virginis Mariae assumpsit. Ibid. 1614.*

mentum e silentio ohne alle Bedeutung. Der Evangelist berichtet nichts von der Constellation, sondern nur das in die Augen fallende Phänomen des Sternes; die andern beiden Einwände aber hat schon *Winer* (R. W. II, 526) beseitigt durch die Bemerkung: ‚daraus folgt nicht, daß solche Conjunction den alten chald. oder asiat. Astrologen nicht bereits bedeutungsvoll erschienen sei (muß denn alles gerade nur so alt sein, als seine Erwähnung in Schriften?); ja es ist höchst unwarscheinlich, daß Jene auf ein so merkwürdiges Phänomen bei ihrer Nativitätstheorie gar nicht geachtet haben solten. Alle übrigen Einwendungen verschwinden, wenn man nur nicht im Texte des Matth. eine vollkommene *astronomische* Beziehung auf jene Conjunction finden will; denn mag auch ἀστήρ in populärer Rede recht wol von einer Sterngruppe gesagt werden können, so ist doch unverkennbar, daß Matth. ein *wunderbares* Phänomen erzählen will.‘ Ein solches war aber ein Stern, wie der von *Kepl.* beobachtete neue fixsternartige Körper. Vgl. *Ebrard*, wissensch. Kritik S. 282 ff. u. *Wieseler*, chronol. Synopse S. 57 ff. u. Beiträge S. 149 ff.

Auf Grund der erwähnten Constellation haben schon *Kepler* und *Münter*, dann auch *Ideler*, Hdb. der Chronol. II S. 399 ff., *Wieseler*, *Ebrard*, *Lichtenstein* (Lebensgesch. des Herrn Jesu Christi, u. in *Herzogs* Realencykl. VI S. 564 f.), *Weigl* u. A. das Geburtsjahr Christi genauer zu bestimmen gesucht. Hiefür reicht freilich unsere Erzählung nicht aus, weil in ihr die Zeit, wann die Magier nach Jerusalem kamen, nicht näher angegeben ist.

V. 13—18. **Flucht Josephs mit dem Jesuskinde nach Aegypten, Kindermord zu Bethlehem.** V. 13. Nach dem Wegzuge der Magier erhielt Joseph durch eine Traumoffenbarung von einem Engel des Herrn die Weisung, mit dem Kinde und der Maria nach Aegypten zu fliehen und dort bis auf weitere Weisung zu bleiben, weil Herodes das Kind umzubringen beabsichtige. φαίνεται ist historisches Präsens. ἴσθι ἐκεῖ sei d. i. bleibe dort. Den Ort des Aufenthalts in Aegypten nent die Sage *Matarea* bei *Leontopolis*, wo der Oniastempel erbaut war. S. *Paulus* merkw. Reisen in den Orient III, 256 u. *v. Schubert* Reise ins Morgenl. II, 170. ἕως ἂν εἴπω σοι bis (eintretenden Falls ἄν) ich's dir gesagt haben werde. μέλλει ζητεῖν ist im Begriffe, beabsichtigt aufzusuchen. τοῦ ἀπολέσαι der *genit. infin.* die Absicht ausdrückend, vgl. *Winer* §. 44, 4 S. 306 u. *Kühner* II, S. 604. — V. 14 f. Sofort zog Joseph νυκτός des Nachts weg nach Aegypten und blieb daselbst bis zum Tode des Herodes (τελευτή Lebensende). — In diesem Ereignisse erblikt Matth. eine Erfüllung (ἵνα πληρωθῇ wie 1, 22) der Weißagung Hos. 11, 1: „Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen“. So nach dem hebr. Grundtexte. In LXX lautet die Stelle: μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ seine (Israels) Kinder. בְּנִי υἱόν μου ist bei Hosea das Volk Israel kraft seiner Erwählung zum Eigentumsvolke des Herrn, durch welche Israel zum erstgeborenen Sohne Jahve's erhoben wurde Exod. 4, 22. Die Berufung desselben (d. i. die Ausführung Israels) aus Aegypten bildet das erste Stadium der Verwirklichung des Heilswerkes, welches in der Menschwerdung des Sohnes Gottes seine Vollendung erreicht. Vermöge dieses Zusammenhanges mit dem göttlichen Heilsplane gewint die Ausführung Israels aus Aegypten messianische Bedeutung,

insofern als was Gott für und an Israel gethan hat, auf Christum abzwekt und in seiner Erscheinung vollkommen realisirt wird. Hiedurch wurde die Führung Israels nach und aus Aegypten zu einem Typus auf die Lebensführung Christi. Israels Erwählung zum Sohne Jahve's bereitet die Erscheinung dessen vor, der als Gottes eingeborener Sohn in die Welt kam und Mensch wurde, um alle, die ihn als Heiland aufnahmen, zu Gottes Kindern zu machen. Auf Grund dieses typischen Verhältnisses zwischen dem zum erstgeborenen Sohne Jahve's erwählten Israel und dem in Christo erschienenen eingeborenen Sohne Gottes führt Matth. den Ausspruch des Hosea als Weißagung auf Christum an, weil der Aufenthalt in Aegypten und die Ausführung aus diesem Lande für Christum dieselbe gottgeordnete Bedeutung hatte wie für das Volk Israel. Wie Israel in Aegypten vor den Einflüssen des gottlosen Wesens der Canaaniter bewahrt zum Volke heranwuchs, so wurde das Jesuskind vor der Feindschaft des Herodes in Aegypten geborgen. Vgl. *m.* Comm. zu Hos. 11, 1.

V. 16—18. Als Herodes sah, daß er von den Magiern getäuscht worden, gerieth er in Zorn und ließ alle Knaben zu Bethlehem und seinem ganzen Gebiete vom zweijährigen an und abwärts tödten. *ἐμπαίζω illudere,* hier wol: zum Besten haben, täuschen; dagegen 20, 19. 27, 41 u. a. verspotten. *ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις αὐτῆς* (vgl. בְּכָל־גְּבֻלֵּיהָ Num. 34, 2. 12) in allen seinen Grenzen, der Sache nach: in allen Häusern und Höfen, die außerhalb Bethlehems noch zum Grenzgebiete des Städtchens gehörten. *ἀπὸ διετοῦς καὶ κατ.* erklärt *Mey.:* vom zweijährigen Alter an und weiter herab, *διετοῦς* als *neutr. διετές* fassend, wegen des *sing. διετοῦς*, nicht *ἀπὸ διετῶν*, obwol von Mehreren die Rede sei, und nach Analogie von *ἐπὶ διετές Dem. 1135* u. a. m. Aber diese Gründe sind nicht entscheidend, wie 1 Chr. 27, 31 zeigt, wo לְמִבֶּן־עֶשְׂרִים שָׁנָה *ἀπὸ εἰκοσαετοῦς* übersezt ist, und *εἰκοσαετοῦς*, obwol von Mehreren die Rede, ohne Zweifel als *masc.* zu fassen ist; vgl. noch *ἐκτὸς τῆς ἐπιγονῆς τῶν ἀρσενικῶν* (= זְכָרִים) *ἀπὸ τριετοῦς* 2 Chr. 31, 16. — *κατὰ τὸν χρόνον* nach Maßgabe der Zeit. *ἠκρίβωσεν* wie v. 7. Von den Magiern hatte er genau erfahren, daß zufolge des Erscheinens des Sternes das Kind nicht älter als höchstens zwei Jahre sein könne. Um aber sicher zu gehen, ließ er als grausamer Tyrann auch die Knaben in Bethlehem, die unter zwei Jahren waren, tödten. — V. 17. Da wurde erfült das durch Jeremia geredete Wort. *διά* haben *Lachm.* u. *Tisch.* nach ℵ*BCDZ,* Verss., *Chrys. Hieron.,* der *recepta ὑπό* vorgezogen, der stehenden Citationsweise bei Matth. entsprechend, s. 1, 22. Die Stelle Jer. 31, 15 ist frei nach der LXX citirt, aber in *κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς* den Grundtext treuer wiedergebend. *θρῆνος καὶ κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς* umschreibt das hebr. נְהִי בְּכִי תַמְרוּרִים Wehklage, bitterliches Weinen, in LXX *θρήνου κ. κλαυθμοῦ κ. ὀδυρμοῦ* dem *φώνη* untergeordnet. *Ῥαχὴλ κλαίουσα* (LXX *ἀποκλαιομένη*) hat nach *Mey.* seine Rection mit *ἠκούσθη* (*Fritz.*) oder mit *οὐκ ἤθελε*, wobei *καὶ auch* zu fassen ist (Rahel weinend ... war auch unzugänglich der Tröstung). Aber diese leztere Auffassung ist als höchst gezwungen ent-

schieden abzuweisen, und auch die erste, wenngleich in der klassischen Gräcität gültig (wiewol nicht ohne Ausnahmen, s. *Kühner* II S. 665 vgl. mit S. 37), läßt sich doch im Hellenistischen nicht durchführen. Denn da ‚die Umschreibung des Verb. *fin.* durch Participia mit *sein* im Aramäischen sich fest gestelt hatte, so mochte bei palästinischen Autoren eine Hinneigung zu solcher Ausdrucksweise vorwalten'; und ‚in solcher Construction das Verb. substant. auszulassen, so daß Participium geradezu für Verb. *fin.* steht, erlauben sich auch griechische Prosaiker — obschon selten und nur in einfachen Tempus- und Modusformen' (*Winer* §. 45, 5. 6. S. 327 ff.). Wir fassen daher κλαίουσα dem hebr. Partic. מְבַכָּה entsprechend im Sinne des Verb. *fin.*, um den Begriff des andauernden Weinens auszudrücken, woran dann καὶ οὐκ ἤθελεν ohne Künstelei sich anreiht.

Die angeführten Worte sind im Contexte der Weißagung Jeremia's dichterischer Ausdruck der Hoffnungslosigkeit Israels bei Wegführung der zehn Stämme ins assyrische Exil (nicht, wie Viele meinen: der Wegführung Juda's nach Babel), wodurch dieselben vom Volke Gottes ausgeschlossen und unwiederbringlich verloren zu sein schienen. Diesen Schmerz der Frommen über dieses schwere dem Bundesvolke widerfahrene Unglück zu schildern, stelt Jer. die Mutter Josephs und Stammutter Ephraims, Rahel, als über das Geschick ihrer Kinder, der ins Exil weggeführten Ephraimiten bitterlich und untröstlich weinend dar, als ideale Repräsentantin des Volks und persönliche Vertreterin des mütterlichen Liebesschmerzes über den Verlust ihrer Kinder. Dieses Weinen wird vernommen zu *Rama,* gegenwärtig *er-Râm* 2¼ M. nördlich von Jerusalem, weil von diesem hochgelegenen Grenzorte der beiden Reiche die Klage weithin hörbar war; nicht weil das Grab der Rahel in der Nähe von Rama gelegen war, wie viele Ausll. in Widerspruch mit Gen. 35, 16 u. 19, wonach Rahel südlich von Jerusalem in der Nähe von Bethlehem gestorben und begraben war, meinen, oder weil nach Jer. 40, 11 die nach Babel Exilirenden sich in Rama sammelten; vgl. *m.* Comm. zu Jer. 31, 15. — Matthäus faßt die Klage der Bethlehemiten über die Ermordung ihrer Söhne durch Herodes als eine typische Erfüllung jener Worte des Jeremia; zwar nicht im Sinne einer directen Weißagung dieses Ereignisses durch den Propheten, aber auch nicht als bloße Anwendung jenes Prophetenwortes auf den vorliegenden Fall, um den Gedanken auszudrücken, daß der Jammer der bethlehemitischen Mütter über ihre getödteten Söhne eben so groß war als die Wehklage Israels bei Wegführung des Volks ins Exil. Denn ein sachlicher Typus wird nur durch einen Realnexus zwischen zwei Ereignissen begründet. Diesen Nexus haben wir hier darin zu suchen, daß, wie der assyrische König bei der Wegführung der 10 Stämme das in Israel gegründete Reich Gottes zerstören wolte, so Herodes bei Tödtung der bethlehemitischen Knaben den von Gott gesandten König dieses Reiches umzubringen trachtete. Wenn schon jener Versuch der Vernichtung des Volkes Gottes von den Frommen bitterlich beklagt wurde, so erhielt diese Klage ihre volle schließliche Erfüllung bei dem

Attentate des Herodes gegen den neugeborenen König der Juden. Diesen typischen Zusammenhang beider Klagen hebt Matth. heraus durch Anführung jener Prophetenworte mit der Formel τότε ἐπληρώθη, um anzudeuten, daß die Wehklage der bethlehemitischen Mütter ihrem tiefsten Grunde nach der Tödtung ihres Heilandes galt. Wie aber der treue Bundesgott der Klage der Rahel ein Ende machen und sein verstoßenes Volk in der Zukunft wieder in sein Reich aufnehmen will (Jer. 31, 16 ff.), so hat er auch die Absicht des Herodes vereitelt, um das Werk der Erlösung Israels zum Siege über alle feindlichen Mächte dieser Welt hinauszuführen.

Zum Erweise, daß der bethlehemitische Kindermord ungeschichtlich, nur aus einer unverbürgten Sage geflossen sei, macht *Mey.* mit *Strauss* u. a. Kritikern sowol das Schweigen des *Josephus* von diesem Ereignisse, als auch den Umstand geltend, daß der Kindermord nicht nur eine ganz *überflüssige*, sondern auch eine sehr *unkluge* Maßregel gewesen wäre. *Ueberflüssig*, da nach der auffallenden Huldigung der Magier der außerordentlich Neugeborene in dem kleinen und gewiß auch kleinstädtischen Bethlehem allbekant gewesen sein mußte oder durch polizeiliche Nachforschung leicht und sicher ausfindig zu machen war; *unklug*, da gerade ein summarischer Kindermord die absolute Gewißheit, den zu treffen auf den es abgesehen war, nicht geben konte. Aber diesem Räsonnement liegt die Vorstellung von einem wolwollenden und gerechten, besonnenen und weisen Sachwalter zu Grunde, oder die Voraussetzung von Eigenschaften und Regententugenden des Herodes, die mit dem geschichtlich bekanten Charakter dieses grausamen Tyrannen völlig unvereinbar sind. Konte der seiner Grausamkeit wegen von allen Juden gehaßte Tyrann darauf rechnen, daß die Einwohner von Bethlehem seinen Häschern warheitsgemäße Auskunft über das gesuchte Jesuskind geben und das Haus, in dem es zu finden, anzeigen würden? — Das Schweigen aber des Josephus über diese That des Herodes erklärt sich hinreichend daraus, daß die Zahl der zwei- und einjährigen Knaben in dem Städtchen Bethlehem nicht groß sein konte, und die Ermordung von höchstens 15—20 Knaben hinter den übrigen weit größeren Greueln dieses Wüterichs verschwand, wie ein Tropfen im Meere (vgl. *Ebrard* S. 292), wobei noch in Betracht zu ziehen, daß *Jos.* es überhaupt vermeidet, von der Messiaserwartung seines Volkes zu erzählen.[1] Selbst *Keim* (in Schenkels Bibellex. III S. 37), der die Matthäische Erzählung nicht buchstäblich festhalten zu können erklärt, weil es ganz unmöglich sei, ‚daß der gewiegteste (?) Polizeimeister (?) so naiv und stümperisch seine Maßregeln solte getroffen haben', führt als „merkwürdig" an: „in jenen lezten Unglückszeiten war die messianische Erwartung wirklich eine Sorge des Königs, damals war er überhaupt ängstlich um die Krone, wachsam, spürsam, grausam. Häuser mit allen Bewohnern, also mit den Kindern, hatte er schon früher ausgerottet, sogar Weiber auf die Folter gespannt (*Joseph.* Alterth. XV, 8, 4. XVII, 4, 1); neuestens die Wüterei in der Familie und am Hof und darüber hinaus mit Hinrichtungen, mit Verbrennungen, mit Foltern, mit Mordgelüsten gegen ganz Israel über alles Menschenmaß getrieben; nicht zu

1) *Josephus* hat auch noch vieles Andere unerwähnt gelassen. Vgl. die Zusammenstellung der *Omissa varia a Fl. Josepho* in *J. B. Ottii animdvv. in Fl. Jos.*, in *Josephi Opp. ed. Haverc. II, 2, p. 305 ss.*

vergessen, daß gerade um das vorausgesetzte Geburtsjahr Jesu Bagoas mit den andern für messianische Träume büßte'. (Kann man einen solchen Wüterich wol einen gewiegten Polizeimeister nennen?) — Den angeführten Einwänden gegenüber verdient immerhin die Notiz des heidnischen Schriftstellers *Macrobius, Saturn. II, 4* von *Augustus* Beachtung: *Cum audisset, inter pueros, quos in Syria Herodes rex Judaeorum intra bimatum jussit interfici, filium quoque ejus occisum, ait: melius Herodis porcum* (ὗν) *esse quam filium* (υἱόν), obschon in derselben die Ermordung des Antipater, des eigenen Sohnes des Herodes (*Joseph. XVII, 7*) mit dem bethlehemitischen Kindermorde vermengt ist, da beide Ereignisse in die lezte Zeit des Herodes fielen, und *Macrob.* seine Notiz nur aus der unter christlichen Einflüssen entstandenen Sage geschöpft haben mag. Vgl. *Wieseler* Beitrr. S. 152 f. Ohne einen historischen Kern konte sich übrigens eine solche Sage gar nicht bilden.

V. 19—23. **Rükkehr aus Aegypten nach Nazaret.** V. 19. f. Als Herodes gestorben war, wurde Joseph durch einen Engel angewiesen, mit dem Kinde Jesu und seiner Mutter ins Land Israel zurückzukehren, denn wie der Engel mit unverkennbarer Erinnerung an Exod. 4, 19 LXX sagt: *τεθνήκασιν οἱ ζητοῦντες κτλ.* Gemeint ist *Herodes,* und der in Reminiscenz an Ex. 4, 19 gewählte Plural nicht die Zahl, sondern die Kategorie ausdrückend, vgl. *Winer* §. 27, 2. *ζητεῖν τὴν ψυχήν* = בקש את־נפש nach dem Leben trachten. Das Particip mit dem Artikel steht substantivisch, vgl. *Winer* §. 18, 3. Herodes starb an Würmerfraß der Genitalien und Eingeweide *(Joseph. b. jud. I, 33, 1. 5. Antt. XVII, 8, 5)* im 37. Jahre seiner Regierung und im 70. seines Lebens unter furchtbaren Qualen, nachdem ein Selbstmordsversuch mißlungen war *(Joseph. Antt. XVII, 8, 1* u. *9, 3).* — V. 21. Joseph kam alsbald ins Land Israel. Für *ἦλθεν* haben *Lachm.* u. *Tisch.* nach ℵ*BC εἰσῆλθεν* recipirt. *γῆ Ἰσραήλ* (v. 20 u. 21) ist nicht weite und unbestimte Bezeichnung des Landes, so daß Joseph ohne der Weisung entgegen zu handeln nachher sich nach Galiläa wenden konte (*Mey.*), sondern *Land Israels* ist im Gegensatz gegen Aegypten das Land des Bundesvolks oder der göttlichen Offenbarung. Nicht in Aegypten solte Jesus der Christ, der Sohn Davids aufwachsen, sondern in Israel dem Lande des Herrn, wo er geboren war und als Messias sich offenbaren solte. Zum Lande Israels gehörte aber nicht allein Judäa, sondern auch Galiläa, auf welches die Pharisäer verächtlich herabsahen. — V. 22. Als Jos. aber hörte, daß über Judäa Archelaus herschte, fürchtete er sich dorthin zu ziehen und zog infolge göttlicher Traumoffenbarung (*χρηματισθεὶς κατ' ὄναρ* wie v. 12) in die Gebietsteile von Galiläa. — Nach dem Tode des Herodes machte *Augustus* den Wirren und Streitigkeiten über das hinterlassene Erbe dadurch ein Ende, daß er des Verstorbenen Testament bestätigend das Reich unter dessen drei Söhne teilte, nämlich dem Archelaus die Hälfte des Reichs, Judäa, Idumäa und Samaria, mit dem Titel Ethnarch, dem Antipas Galiläa und dem Philippus Batanäa, Trachonitis und Auranitis, beiden mit dem Titel Tetrarch, verlieh; vgl. *Schürer* Neutest. Zeitgesch. S. 223 ff. Archelaus solte den Königstitel erst erhalten, wenn er sich desselben würdig erwiese. Aber

schon nach 9 Jahren wurde er wegen seiner Grausamkeit von Augustus nach Vienne in Gallien verbannt, woselbst er hernach starb, sein Reich aber unter der Verwaltung eines Procurators zur römischen Provinz Syrien geschlagen. *βασιλεύειν* steht also hier im weiteren Sinne für *regnare,* wie oft auch bei den Klassikern. *ἐπί* fehlt in ℵ*B* u. Minusk., ist deshalb von *Lachm.* u. *Tisch.* 8 weggelassen und kann nach klassischem Sprachgebrauche fehlen, ist aber warscheinlich ursprünglich; vgl. Luc. 1, 33. 19, 14. *ἐκεῖ ἀπελθεῖν,* die Verbindung von Adverbien der Ruhe mit Verbis der Richtung, eine sehr gewöhnliche Attraction; vgl. *Winer* S. 439 f. *ἐφοβήθη* er fürchtete sich; denn Archelaus glich an Argwohn und Grausamkeit seinem Vater. Diese Bemerkung berechtigt zu der Annahme, daß Joseph ohne diesen Beweggrund sich in Judäa niedergelassen haben, nach Bethlehem zurückgekehrt sein würde, um dort dauernd zu wohnen. Zufolge göttlicher Weisung zog er also von Judäa weg *εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλ.* in die zu Galiläa gehörenden Gebietsteile (des Landes Israel). Zu *τὰ μέρη* vgl. 15, 21. 16, 13. Act. 2, 10. Antipas, der Tetrarch von Galiläa war klug, ehrgeizig und prachtliebend wie sein Vater, aber weniger tyrannisch (*ἀγαπῶν τὴν ἡσυχίαν. Joseph. Antt. XVIII, 7, 1),* vgl. *Schürer* S. 233 ff.

V. 23. Nach Galiläa gekommen ließ Jos. sich in der Stadt Namens Nazaret wohnhaft nieder. Das Fehlen des Artikels von *πόλιν* erklärt sich einfach daraus, daß Matth. die Stadt bisher noch nicht genant hat, wie bei *ἐκ πόλεως Ναζ.* Luc. 2, 4. Bei *πόλις* lassen auch die Klassiker den Artikel oft weg, wo der Zusammenhang keinen Zweifel darüber läßt, welche Stadt gemeint ist, vgl. *Winer* §. 19, 1. Statt des einfachen Namens hebt Matth. durch *λεγομένην* den folgenden Namen hervor, weil er auf die typische Bedeutung des Namens dieser von Joseph zum Wohnorte gewählten Stadt hinzuweisen beabsichtigt. Aus diesem Grunde unterläßt er auch, Nazaret als die Stadt zu bezeichnen, wo Joseph und Maria früher gewohnt hatten. *Ναζαρέτ,* weder im A. T. noch bei Josephus erwähnt, lag im Stamme Sebulon, nicht weit vom Berge Thabor, an einem Bergrücken malerisch gelegen (Luc. 4, 20), in einer anmutigen Gegend; vgl. *Robins.* Pal. III S. 419 ff. *Tobler* Nazaret in Palästina. Berl. 1868 u. *Furrer* Wanderungen in Palästina S. 267 ff. Der alte Name hat sich in dem heutigen Städtchen *en-Naṣira* erhalten. — Mit der Bemerkung: „damit erfült würde u. s. w." sezt Matth. nicht nur voraus, daß der Name *Ναζωραῖος* mit dem Namen *Ναζαρέτ* zusammenhänge, sondern auch daß die Propheten von diesem Namen Jesu geweißagt haben und diese Weißagung durch die göttliche Fügung, nach welcher Jesus nicht in Bethlehem, dem Stammorte seines Ahnen David, wo er geboren war, sondern in Nazaret aufwachsen solte, erfült worden ist. Der Name *Ναζωραῖος,* mit dem Mrc. 1, 24. 14, 67. 16, 6 u. Luc. 4, 34 *Ναζαρηνός* alternirt, wird im N. T. Jesu bei seinen Lebzeiten nur von solchen Juden beigelegt, die außerhalb des engeren oder weiteren Jüngerkreises stehen. So von einem Besessenen in Capernaum Mrc. 1, 24. Luc. 4, 34; von dem blinden Bartimäus zu Jericho Mrc. 10, 47. Luc. 18, 37; von der Magd des Hohenpriesters Mtth. 26, 71.

Mrc. 14, 67; in der Ueberschrift des Kreuzes Joh. 19, 19. Erst nach der Auferstehung Jesu finden wir den Namen im Munde der nach Emmaus wandernden Jünger Luc. 24, 19; bei Petrus in der Rede an die Juden Act. 2, 22 und bei der Heilung des Lahmen vor der Tempelthüre 3, 6 u. 4, 22. Endlich gibt sich der Auferstandene dem Saulus in der Nähe von Damaskus mit den Worten: ‚Ich bin Jesus ὁ *Ναζωραῖος*‘ zu erkennen Act. 22, 8. Mit demselben Beinamen bezeichnet dann Paulus Jesum in seiner Verteidigungsrede vor Agrippa Act. 26, 9. Daß in allen diesen Stellen *Ναζωραῖος* nur die Herkunft Jesu von Nazaret bezeichnet, das erhellt unzweifelhaft daraus, daß Petrus in der Rede zu Cäsarea vor Kornelius Jesum *τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ* statt *τὸν Ναζωραῖον* nent; ähnlich wie Philippus dem Nathanael Jesum durch *τὸν ἀπὸ Ναζ.* näher bezeichnet, um ihn von anderen Personen dieses Namens zu unterscheiden, Joh. 1, 46. Die Gentilitia *Ναζωραῖος* und *Ναζαρηνός* sind freilich nicht von der Namensform *Ναζαρέτ* (oder *Ναζαρέθ*) abgeleitet, von der nur *Ναζαρεταῖος* gebildet werden konte, was nie vorkomt, sondern *Ναζαρηνός* von der Form *Ναζαρά*, welche einige *Codd.* an etlichen Stellen bieten und *Tisch. 8* in 4, 13 u. Luc. 4, 16 in den Text aufgenommen hat, und *Ναζωραῖος* von einer dumpferen Aussprache des Namens oder durch Vermittelung des hebr. נֹצְרִי. Aus *Ναζαρά* sind entweder durch Verhärtung des ה *fem.* in ת oder als aramäische Form des *stat. emphat.* die Namen *Ναζαράθ* und *Ναζαράτ* in verschiedenen Codd. des N. T. entstanden; während *Hieron.* im *Onomast. p. 297 ed. Lars. et Parth.* bemerkt, daß *Nazareth* noch zu seiner Zeit in Galiläa als *viculus — juxta montem Thabor, nomine N a z a r a* existire. *Nazara* aber ist unstreitig Femininbildung von נֵצֶר. Dies bestätigt die von *L. de Dieu, crit. s.* zu Mtth. 2, 23 angeführte Stelle des *R. David de Pomis:* נצרי מי הנולד בעיר נֵצֶר הגלילי „Nazaräer ist derjenige, welcher geboren ist in der Stadt *Nezer* in Galiläa“, und aus den talmud. Stellen, in welchen Christus mit dem verächtlichen Namen *Ben Nezer* (der Nazarener) belegt wird (bei *Hengstenb.* Christol. II S. 124 ff.). Diesen Namen hat das Städtchen wol wegen seiner geringen Anfänge erhalten, da נֵצֶר ein schwaches Reis im Gegensatz zu einem stattlichen Baume bezeichnet, vgl. 11, 2. 14, 19. Und Nazaret scheint auch über seine anfängliche Kleinheit und Unbedeutendheit nie hinaus gekommen zu sein, wie daraus zu schließen, daß Josephus, der so viele Städte und Flecken Galiläa's nent, nie dieses Städtchens erwähnt. Außerdem zeigt auch die Frage Nathanaels Joh. 1, 46: was kann aus Nazaret Gutes kommen? daß der Ort bei den Juden in Verachtung stand. Die Schmach, die aus nicht näher bekanten Ursachen auf Nazaret ruhte, übertrugen später die Juden auf Jesum, indem sie ihn בן נצר oder auch wol in Anspielung auf Jes. 14, 19 נצר מתעב nanten, um ihn als נצרי המקלל ‚den verfluchten Nazaräer‘ zu bezeichnen. S. die Belege hiefür aus *Buxt., Lightf.* u. *Eisenmenger* bei *Hngstb.* a. a. O. S. 125.

Wenn nun Matth. die Benennung *Ναζωραῖος*, welche Jesus von seiner Herkunft aus Nazaret erhielt, durch die Propheten geweißagt findet, so hat er dabei hauptsächlich Jes. 11, 1 im Auge, wo der Messias als

נֵצֶר, der aus den Wurzeln des Stammes Isai hervorgehe, verkündigt ist, zugleich mit den verwandten Stellen Jes. 53, 2, wo derselbe mit שֹׁרֶשׁ מֵאֶרֶץ צִיָּה verglichen ist, und Jes. 4, 2. Jer. 23, 5. 33, 15. Zach. 3, 8. 6, 12, wo er צֶמַח heißt, um den Gedanken auszudrücken, daß der Messias nach der Verkündigung der Propheten (*διὰ τῶν προφητῶν*) aus der in Niedrigkeit herabgesunkenen Familie Davids abstammend ohne äußere Zeichen von Hoheit und Würde auftreten werde. Diese Weißagung wurde erfüllt durch die göttliche Fügung, nach welcher Jesus nicht in Bethlehem oder Jerusalem, überhaupt nicht in Judäa, sondern in dem verachteten Nazaret der von den strengeren Juden verachteten Provinz Galiläa erzogen werden solte.[1]

Der Bericht v. 21—23 von Josephs Rükkehr aus Aegypten nach Nazaret in Galiläa wird von der neueren Kritik so aufgefaßt, daß nach Matth. Bethlehem nicht blos der Geburtsort Jesu, sondern auch der heimatliche Wohnsitz Josephs und der Maria gewesen sei, den sie bei der Rükkehr aus Aegypten nur aus Furcht vor Archelaus aufgaben und sich der göttlichen Weisung gemäß zu Nazaret in Galiläa wohnhaft niederließen. Darin wird dann ein unvereinbarer Widerspruch mit der Erzählung des Lukas gefunden, der zufolge Nazaret der ursprüngliche Wohnort Josephs und der Maria war, von wo sie nur durch die vom Kaiser Augustus angeordnete Schätzung genötigt wurden, nach Bethlehem, dem Stammorte des Davidischen Geschlechts zu reisen, wo dann Jesus geboren wurde, daher sie auch, nachdem sie mit der Darstellung Christi alles nach dem Gesetze des Herrn vollendet hatten, in ihre Stadt Nazaret zurükkehrten. So nicht nur *de W.*, *Dav. Strauss*, *Schenkel*, *Keim*, sondern auch *Bleek*, *Meyer*, *Weiss* u. A. mehr. Diese Argumentation mit der daraus gezogenen Folgerung würde für richtig zu halten sein, wenn *a*) die beiden Evangelisten rein historische Beschreibungen alles dessen hätten liefern wollen, was sie über Jesu Kindheit vernommen oder erkundet hatten, und *b*) in v. 21—23 wirklich enthalten wäre, was diese Kritik darin findet. Aber diese beiden Annahmen sind entschieden irrig. Weder Matth. noch Luk. geht darauf aus, alles mitzuteilen, was über Jesu Geburt und Kindheit überliefert war. In Betreff des Matth. ist ja allgemein anerkant, daß er sich bei der Wahl des in sein Evangelium aufzunehmenden ge-

---

1) Andere Ableitungen des *Ναζωραῖος κληθήσεται*, entweder nach Ps. 22. Jes. 53 von der verachteten traurigen Lage des Messias (*Olsh.*, *Ebr.*, *Lange*), oder von נָזִיר (*Calv. Grot. Hilgenf.* u. A.), oder von נֹצֵר Bewahrer nach Exod. 34, 6 f. (*Zuschlag* in d. Luther. Ztschr. 1854 S. 417 ff.), oder nach Ps. 31, 24 (*Riggenbach* in d. Theol. Stud. u. Krit. 1855 S. 606 f.), hat schon *Mey.* mit Recht als unzulässig abgewiesen, weil sie den Zusammenhang des Namens mit Nazaret verkennen. Noch unzulässiger ist die Erklärung von *v. Hofm.* (Schriftbew. II, 1 S. 119 vgl. Weiß. u. Erf. II, 66), welcher *κληθήσεται* im Gegensatz zu *εἶναι* faßt und auf die ungläubigen Juden bezieht, denen die Herkunft Jesu aus Nazaret, dem in der Schrift ungenanten Orte, dazu diente, ihn als einen zu bezeichnen, von welchem die Schrift nichts wisse, womit sich dann alle Weißagungen der Schrift von der Verkennung und Verachtung des Messias erfülten. Diese Deutung des *κληθήσεται* verstößt gegen den bibl. Sprachgebrauch, vgl. z. B. Luc. 1, 32. 76. Mtth. 5, 9. 19 u. a., und die des *Ναζωραῖος* scheitert schon an Act. 3, 6, wo Petrus doch gewiß nicht sagen wolte: Im Namen Jesu, von dem die Schrift nichts weiß, stehe auf.

schichtlichen Stoffes von der Rücksicht auf die Weißagung des A. T. vom Messias leiten ließ und nur die Thatsachen erwähnt, aus welchen sich ergab, daß Jesu Leben und Wirken der prophetischen Verkündigung entsprach; daher er auch in der Kindheitsgeschichte nur die Punkte berührt, durch welche Weißagungen erfüllt wurden. Matth. erzählt nicht einmal die Geburt Jesu, sondern sezt sie nur voraus und erwähnt Bethlehem als Geburtsort nur wegen der Weißagung Mich. 5, 1. Ueber den heimatlichen Wohnort Josephs sagt er kein Wort; nur vermöge wunderlicher Logik kann *Weiss* (Matth.-evang. S. 98) aus der v. 5 angeführten Weißagung Micha's den Schluß ziehen, daß Bethlehem die „eigentliche Heimat" desselben war. Nur Bethlehem als der Ort der Geburt Christi und Nazaret als das Städtchen, wo er aufwuchs, hatten für Matth. nach dem Plane seines Evangeliums heilsgeschichtliche Bedeutung; nicht aber die Angabe der ‚eigentlichen Heimat' Josephs und der Maria, daher er auch bei 2, 23 unterläßt, eine Andeutung darüber zu geben. Und was er v. 21—23 anführt, um die Niederlassung Josephs in Nazaret zu motiviren, beweist nicht, daß Bethlehem sein eigentlicher Wohnsitz war, sondern zeigt nur, daß er aus Aegypten zurükkehrend sich in Judäa wohnhaft niederlassen wolte, weil er glauben mochte, daß nach Gottes Willen der Messias in Judäa aufwachsen solte, wo er durch besondere göttliche Fügung geboren, und sowol in Bethlehem als in Jerusalem bei der Darstellung im Tempel von den auf das Heil Gottes harrenden Frommen freudig aufgenommen worden war. Hatte Joseph in Nazaret Grundeigentum besessen, so hatte er dasselbe ohne Zweifel bei oder nach der Flucht nach Aegypten veräußert, da er nicht wissen konte, wie lange er in Aegypten würde bleiben müssen. Ohne den Bericht des Lukas über die Heimat Josephs und über die besonderen Umstände, welche Jesu Geburt in Bethlehem herbeiführten, könte man wol nach dem Evang. des Matth. vermuten, daß Joseph in Bethlehem ansässig war; aber einen sicheren Anhalt für diese Vermutung liefert der Bericht des Matth. nicht.

Ziehen wir aber den Bericht des Lukas näher in Betracht, so enthält c. 1, 5—2, 38 nichts, was dem Berichte des Matth. widersprüche; und nimt man an, daß Joseph und Maria nach der Darstellung des Kindes im Tempel zunächst nach Bethlehem zurükkehrten, so läßt sich auch die Erzählung des Matth. von den Magiern und der Flucht nach Aegypten an Luc. 2, 38 anreihen oder zwischen v. 38 u. 39 einfügen. Die Bemerkung v. 39, ‚als sie alles nach dem Gesetze vollendet hatten, kehrten sie nach Galiläa zurück' würde einen damit unvereinbaren Widerspruch nur unter der Voraussetzung begründen, daß Luk. *alles* habe erzählen wollen, was ihm aus Jesu Kindheitsgeschichte bekant geworden war, so daß die in Matth. 2 berichteten Begebenheiten durch sein Schweigen negirt würden. Wolte hingegen Lukas mit seinen Mitteilungen aus Jesu Kindheit nur zeigen, daß Jesus, obgleich durch seine wunderbare Empfängnis und Geburt als Sohn Gottes erwiesen, doch als *γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα* (Röm. 1, 3) unter das Gesetz gethan wurde, um die Erlösung der Menschen von dem Joche des Gesetzes vollbringen zu können (Gal. 4, 4 f.), so konte er für die Absicht, zu der er sein Evangelium schrieb, nämlich die Heidenchristen in dem Glauben an Jesum Christum als den Sohn Gottes und Weltheiland festzugründen, sowol die Anbetung der Magier als die Flucht nach Aegypten übergehen, weil beide Ereignisse, auch die Anbetung der Magier, ohne

sichtbaren Einfluß auf die Ausbreitung des Evangeliums in der Heidenwelt vorübergegangen waren. In diesem Falle aber konte er an die Darstellung Christi im Tempel, mit der alles vollbracht war, was nach dem Gesetz bei der Geburt eines Sohnes zu thun war, nur die Rükkehr nach Nazaret anreihen und mit einer Bemerkung über das Aufwachsen und Erstarken des Kindes am Geiste zum Folgenden übergehen (v. 39 ff.). Peinliche Sorgfalt, jeden Schein eines Widerspruchs mit anderweitigen Berichten zu vermeiden, wie die Kritik bei ihren Operationen voraussezt, lag den Evangelisten und überhaupt den Geschichtschreibern des Altertums ganz ferne. — Wenn aber *Keim* (Gesch. Jes. 3. Bearb. S. 117 f.) beide evangel. Berichte noch durch die Bemerkung zu verdächtigen sucht: ‚Es ist deutlich, daß Matth. einen heidnischen Willkommruf, Lukas wie zur Ergänzung einen israelitischen schildert; eine Verteilung, nicht blos sonderbar im Blick auf die Schriftsteller, von denen jeder aus seiner eigensten Rolle zu fallen scheint, sondern geradezu widersprechend, weil Jerusalem das eine Mal so warm, das andere Mal so kalt, und weil die Unwissenheit und das Erschrecken Jerusalems und seines Königs, wie sie Matth. gegenüber dem Zweijährigen zeigt, völlig unmöglich ist, wenn Bethlehem und Jerusalem dem Eintägigen und dann dem Sechswöchigen so feierlich, so öffentlich wie Lukas zeigte, gehuldigt hätte‘, so erhellt die Schwäche dieses Einwurfs schon daraus, daß *K.* erst durch rhetorisirende Uebertreibung den Bericht des Luk. entstellen muß, um einen Widerspruch mit Matth. herauszubringen. Oder sind etwa die paar Hirten, die bei Bethlehem des Nachts ihre Herden auf dem Felde hüteten, ganz Bethlehem und der greise Symeon mit der 84jährigen Hanna, die nimmer vom Tempel kam, die ganze Einwohnerschaft Jerusalems, daß man die Huldigung, welche diese wenigen frommen Seelen dem Jesuskinde erwiesen, eine Huldigung Bethlehems und Jerusalems nennen könte? ‚Sonderbar‘ kann aber die Verteilung des Willkommrufes bei Matth. und Lukas nur solchen Kritikern dünken, die sich um die Erkentnis der innern Oekonomie der Evangelien nicht bekümmern. — Was man sonst noch teils aus dem Fehlen der Kindheitsgeschichte bei Markus, teils aus den Wundern, den wiederholten Engelerscheinungen, gegen die Geschichtlichkeit derselben vorgebracht hat, gründet sich entweder auf höchst zweifelhafte kritische Hypothesen, oder auf dogmatische Voraussetzungen, mit denen geschichtlich ausreichend beglaubigte Thatsachen nicht beseitigt werden können. — Vgl. zu dem Gesagten noch die gediegene Widerlegung der angeblichen Widersprüche von *Godet*, Comm. zum Ev. Luk. S. 66 ff.

Die Vorbereitungen für Jesu messianisches Wirken. Cap. III, 1—IV, 11.

Dieser Abschnitt unsers Evangeliums umfaßt drei Geschichten: 1. das Auftreten Johannes des Täufers, um durch Bußpredigt und Wassertaufe das jüdische Volk auf die Nähe des Himmelreiches und die Ankunft des verheißenen Messias vorzubereiten (3, 1—12); 2. die Taufe Jesu durch Johannes (3, 13—17); 3. die Versuchung Jesu (4, 1—11). Diese drei Begebenheiten stehen nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich im engsten Zusammenhange. Johannes war von Gott gesandt, um durch Predigt der Buße und durch seine Taufe den Anbruch einer neuen Ordnung der Dinge in Israel anzukündigen, dem Volke die Notwendigkeit der Sinnesänderung ans Herz zu legen und dadurch sowie durch sein Zeugnis von Christo dem verheißenen Erlöser den Weg zu bahnen. Die Taufe und die Versuchung Jesu bilden die persönliche Vorbereitung Jesu Christi für die Ausrichtung seines Amtes, das Himmelreich auf Erden zu gründen. Die objective Vorbereitung des Volkes auf das Erscheinen Christi und die subjective Vorbereitung Jesu für die Vollbringung des Werkes der Erlösung bilden in den Evangelien des Matth. u. Luk. passend den Uebergang von der Kindheits- und Jugendgeschichte des Herrn zur Geschichte seiner messianischen Amtswirksamkeit.

Cap. III. Auftreten und Wirken Johannes des Täufers. Jesu Taufe.

V. 1—12. **Die Busspredigt und Taufe des Johannes.** Vgl. Luc. 3, 1—18. Mrc. 1, 2—8. Vergleichen wir diese drei Berichte über das Auftreten und Wirken Johannes des Täufers, so stimmen sie in dem Hauptpunkte, nämlich darin, daß sie seine Bußpredigt und Taufe als eine Erfüllung der prophetischen Weißagung und als Vorbereitung auf die Erscheinung des Messias darstellen, mit einander überein; im einzelnen aber weichen sie darin von einander ab, daß Matth. und Luk. im Vergleiche zu Mark. den Inhalt der Bußpredigt specialisiren, Matth. die Strafpredigt, welche der Täufer den Pharisäern und Sadducäern hielt, mitteilt, Luk. diese Predigt an die Volksscharen gerichtet sein läßt und die Aufforderung zur Sinnesänderung durch Belehrung der einzelnen Volksklassen über die Frucht derselben weiter ausgeführt hat. Hieraus erhellt deutlich, daß jeder Evangelist nur ein kurzgefaß tes klares Bild von dem Wirken des Täufers als Wegbereiters des Messias geben wolte. — V. 1 f. In jener Zeit trat Johannes der Täufer auf predigend in der Wüste Judäa's. *Ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* wie בַּיָּמִים הָהֵם Ex. 2, 11. 23. Jes. 38, 1 ist eine allgemeine Zeitbestimmung, durch welche das Nachfolgende an das Vorhergehende angeknüpft und in die Zeit, von der vorher die Rede war, gesezt wird; ohne die Zeit,

die zwischen beiden Begebenheiten verflossen ist, näher zu bestimmen, und nur in solchen Fällen gebraucht, wo in dem zwischenliegenden Zeitraume kein Ereignis eingetreten ist, durch welches eine Aenderung der bezeichneten Sachlage herbeigeführt wäre. Hier knüpft sie an *κατῴκησεν εἰς πόλιν Ναζ.* 2, 22 an: in jener Zeit, da Joseph mit dem Jesuskinde in Nazaret sich niedergelassen hatte und Jesus dort heranwuchs. — Ueber die Jugendzeit Jesu d. h. über den Zeitraum, welcher von der Uebersiedelung seiner Eltern nach Nazaret bis zu seinem öffentlichen Auftreten verstrichen ist, hatte Matth. nichts für den Plan seines Evangelium Wichtiges zu berichten. Denn die Reise des zwölfjährigen Jesus mit seinen Eltern zum Osterfeste nach Jerusalem, welche Luk. 2, 41–51 aus der Jugendgeschichte Jesu mitteilt, brachte in Bezug auf die Stellung Jesu zu seinen Eltern keine Veränderung hervor, da Jesus nach der Reise wieder in die Stille des Familienlebens zurückkehrte und seinen Eltern unterthan war (Luc. 2, 51 f.). Richtig schon *Bengel* nach *Chrysost.* u. A.: *Jesu habitante Nazarethae* 2, 23: *notatur non breve, sed nulla majori mutatione notabile intervallum. Παραγίνεται praes. hist.* wie 2, 13: er komt an (vgl. v. 13), hier absolut: tritt auf (wie Hebr. 9, 11 u. Luc. 12, 51 von Christi Erscheinen und Auftreten in der Welt). *Johannes* wird durch den Beinamen *ὁ βαπτιστής der Täufer* als eine bekante historische Person eingeführt. *ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας* = בְּמִדְבַּר יְהוּדָה Richt. 1, 16. Jos. 15, 6 in der Steppe Judäa's — eine weniger für Ackerbau als für Viehzucht geeignete Gebirgslandschaft im Westen des todten Meeres; hier so gebraucht, daß das für Ackerbau gleichfalls wenig geeignete Jordanthal mit darunter befaßt ist, während Luk. in 3, 2 f. vgl. mit 1, 39. 80 die Wüste (Steppe) von der *περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* unterschieden hat und den Täufer aus Antrieb des Geistes Gottes in die Jordangegend gehen läßt, um dort seine Amtsthätigkeit zu beginnen. Matth. nent nur die Wüste (*ἡ ἔρημος*) in Rücksicht auf die Weißagung, welche dadurch erfült wurde (v. 3), und konte sich so ausdrücken, da die Wüste nicht nur bis in die Gegend von Jericho ohne Unterbrechung reicht *(Joseph. b. jud. IV, 8, 2 f.),* sondern auch am Westrande der Oase von Jericho sich nordwärts fortsezt und oberhalb Jericho's in der Wüste *Kuruntel* wieder bis an den Jordan sich erstrekt, und der westliche Rand der Jordanaue bis zum *Kurn Sartabeh* hinauf in einer Reihe von ganz unregelmäßigen, schroff abschüssigen Klippen besteht, überall nackt und wüste ist und den Eindruck einer großartigen Oede macht (*Robins.* phys. Geogr. von Pal. S. 77). *κηρύσσων* predigend; im N. T. der technische Ausdruck für die Verkündigung der Heilsbotschaft von Jesu Christo. *Μετανοεῖτε* bezeichnet die sittliche Sinnesänderung, die zur Teilnahme am Messiasreiche erforderlich ist. *μετανοεῖν* steht in LXX für נָחַם Reue über die Sünde empfinden; im Munde des Täufers: Buße thun d. h. seine Sünde erkennen und bekennen mit dem ernsten Vorsatze, der sittlichen Forderung des Gesetzes in Leben und Wandel entsprechen zu wollen. „Denn nahe gekommen ist das Himmelreich", dessen Aufrichtung vom Messias erwartet wurde, v. 11 vgl. 4, 17. 10, 7.

Der Ausdruck ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ist ein unserem Evangelium eigentümlicher Begriff, welcher in demselben 32 mal vorkomt, und daneben nur 4 mal (12, 28. 19, 24. 21, 31 u. 43)[1] ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, welchen Ausdruck Markus und Luk. constant dafür gebrauchen. Im A. T. findet man diesen Begriff nicht. Dort bezeichnet ἡ βασιλεία τοῦ κυρίου (יהוה) oder τοῦ θεοῦ das Königtum d. h. das Regiment Gottes (Sap. 10. 10. 6, 4) oder das über die ganze Welt sich erstreckende Gebiet der Gottesherschaft (Ps. 103, 19. 22. Dan. 3. 33. 1 Chr. 30, 10. Tob. 13, 1). Gleichwol ist die Idee des Reiches Gottes schon im A. T. vorbereitet. Ein Gottesreich d. i. ein organisirtes Gemeinwesen, in welchem der Wille Gottes das normirende, alles bestimmende Princip ist, solte die Gottesherschaft in Israel werden, indem Gott das Volk Israel zu einem Königreiche von Priestern (מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים Ex. 19, 6) erwählte und ihm nicht nur in dem Gesetze eine Lebensordnung gab, durch welche es in innige Gemeinschaft mit seinem Gotte gesezt wurde, sondern auch als Regent und König seine Geschicke leitete. Aber für die volle Verwirklichung des Reiches Gottes war Israel noch nicht reif, sondern solte durch die Oekonomie des A. Bundes für seine Bestimmung, Gottes Volk zu sein, erst erzogen werden. Da es aber in seiner Herzenshärtigkeit den mit dem Herrn seinem Gotte geschlossenen Bund immer wieder brach, so wurde es, als die einzelnen Züchtigungen keine dauernde Frucht der Sinnesänderung zuwege brachten, in die Gewalt der heidnischen Weltherscher dahingegeben; mit dieser Hingabe jedoch die Verheißung, daß Jahve der Gott Israels sein wolle und Israel sein Volk werden solle, nicht aufgehoben, sondern die Aufrichtung des Reiches Gottes als Gegenstand der Hoffnung durch die Propheten aufrecht erhalten und die Erfüllung dieser Hoffnung auf Grund der dem Könige David erteilten Verheißung (2 Sam. 7, 12 ff.) an die Erscheinung eines Nachkommen aus seinem Geschlechte geknüpft, auf welchem der Geist des Herrn ruhen werde (Jes. 11, 1 ff.), daß er als Wunder, Rath, starker Gott, Ewig-Vater, Friedefürst die Herschaft und den Frieden ohne Ende auf dem Throne Davids mehren und durch Gericht und Gerechtigkeit sein Reich auf ewig befestigen werde (Jes. 9, 5 f. Mich. 5, 1—4. Jer. 23, 5 f. u. a.). Angesichts der Zerstörung des Reiches Juda und Jerusalems samt dem Tempel weißagt Jeremia in c. 31, 31 ff., daß der Herr einen neuen Bund mit Israel schließen werde, darin bestehend, daß er sein Gesetz in ihr Inneres geben und auf ihr Herz schreiben werde, daß er ihr Gott sein wolle und sie sein Volk sein sollen. Als sodann Israel im Exile unter dem Drucke der Weltmächte schmachtete, offenbarte Gott dem Propheten Daniel das Geheimnis des von Nebucadnezar im Traume geschauten Monarchienbildes, daß er dem dermaligen Weltherscher das successive Erscheinen und Vergehen

1) In 6, 33 fehlt τοῦ θεοῦ in ℵB u. ist nach ℵ τὴν βασιλείαν κ. τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ zu lesen; dagegen in 19, 24 ist βασ. τοῦ θεοῦ (gegen *Tisch.*) mit den besten Hdschr. (ℵBCD u. a.) auch als schwerere Lesart statt des wiederholten β. τ. οὐρανῶν festzuhalten. Im Ev. Johannes ist 3, 5 βασ. τῶν οὐρανῶν zu schwach bezeugt, um als ursprünglich gelten zu können.

der vier Weltreiche deuten und ihm verkündigen konte, *der Gott des Himmels* werde nach denselben *ein Reich* aufrichten, welches in Ewigkeit nicht zerstört werde, welches alle jene Reiche zermalmen und vernichten, selbst aber ewig bestehen werde (Dan. 2, 44). Weiter zeigte Gott dem Propheten Daniel im ersten Jahre Belsazars in einem nächtlichen Gesichte unter dem Bilde von vier furchtbaren Thieren die vier Weltreiche und das Gericht, welches der Alte der Tage d. i. der ewige Gott über das lezte Thier halten werde, und ließ ihn schauen, wie einer wie ein Menschensohn mit den Wolken des Himmels kam und vor den das Gericht auf Erden haltenden Alten der Tage gelangte, der ihm Herschaft, Majestät und Königtum verlieh, daß alle Völker und Nationen ihm dieneten und seine Herschaft ewig, unvergänglich, sein Königtum unzerstörbar sei (Dan. 7, 13. 14). Aus diesen beiden Stellen ist für das *Reich, welches der Gott des Himmels* aufrichten und dem mit den Wolken des Himmels kommenden d. h. vom Himmel herabkommenden Menschensohne verleihen werde, der Name *Himmelreich* gebildet worden, entweder von Johannes dem Täufer, der denselben zuerst gebraucht, oder von Jesu Christo gewählt und in diessm Falle von dem Evangelisten proleptisch in der Rede des Täufers erwähnt, um damit den Anbruch des von Daniel geweißagten neuen Gottesreiches anzukündigen.

Das *Reich des Himmels* ist also zunächst das Reich, welches der Gott des Himmels durch den vom Himmel gekommenen Menschensohn aufrichtet, nicht ‚das Reich, in welchem der Himmel die Herschaft führt'.[1] Ueber den Begriff dieses Reiches läßt sich aus den Stellen des

---

1) Diese Deutung, welche *E. Schürer* (der Begriff des Himmelreichs aus jüdischen Quellen erläutert, in d. Jahrbb. f. protest. Theol. 1876. S. 166 ff.) nach dem Vorgange von *de Wette* und *Wittichen* als die einzig zulässige zu begründen sucht, ist ganz verfehlt. Aus der Scheu der Rabbinen, den Namen Gottes auszusprechen, und dem daraus hervorgegangenen Gebrauche des Wortes Himmel für Gott, der sich schon im ersten B. der Makkab. findet (vgl. *m.* Comm. üb. d. BB. der Makk. S. 20 f.), die Wahl des Ausdrucks Himmelreich für Gottesreich erklären zu wollen, heißt: Feigen von den Disteln lesen wollen. Aus der kanonischen Schrift A. u. N. Testaments hat *Schür.* für den metonymen Gebrauch des Wortes Himmel für Gott nur zwei Stellen beizubringen vermocht: Luc. 15, 18. 21 die Worte in dem Bekentnisse des verlorenen Sohnes: *πάτερ, ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου*, und Dan. 4, 23, wo Daniel zu Nebucadnezar bei Deutung seines Traumes sagt, sein Königtum, das ihm genommen werde, werde ihm wieder erstehen von dem an, daß er erkant haben wird, „*dass der Himmel die Herschaft hat*" (כִּי שַׁלִּטִין שְׁמַיָּא). Solte nun auch der Gebrauch von *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* als Uebersetzung des in der rabbinischen Literatur öfter vorkommenden מלכות שמים in jüdischen Schriften nach Dan. 4, 23 sich gebildet haben, wie ich in *m.* Comm. zu Dan. 4, 23 angenommen habe, so würde sich doch daraus der Gebrauch von *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* anstatt *βασιλεία τοῦ θεοῦ* in unserem Evangelium nicht erklären lassen, weil *ἡ βασιλεία τ. οὐρ.* in dem Evang. nicht das Königtum des Himmels, sondern das Königreich des Himmels bezeichnet, in dieser Bedeutung aber, wie *Sch.* selbst S. 180 zugibt, die Formel מלכות שמים in der rabbinischen Literatur zufällig (?) nicht vorzukommen scheint, wenigstens bis jezt nicht nachgewiesen ist. Wenn der Begriff *Himmelreich* nicht nur in der rabbinischen Literatur nicht nachgewiesen ist, sondern auch im A. Test. nicht vorkomt, so kann ihn Matthäus weder aus Dan. 4, 23

B. Daniel nichts weiter entnehmen, als daß es wesentlich anders als die vergänglichen Reiche dieser Welt geartet sein wird. Bestimtere Aussagen über die Natur des vom Messias aufzurichtenden Gottesreiches finden wir bei den anderen Propheten, welche dasselbe nicht allein als Wiederaufrichtung der Herschaft Davids zu ewigem Bestande und als ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens schildern, sondern auch in der messianischen Zeit eine Ausgießung des Geistes Gottes über alles Fleisch (Jo. 3, 1 ff.) und die Schließung eines neuen Bundes, in welchem das Gesetz des Herrn in das Herz des Volkes geschrieben und die Sünde vergeben werden soll, ankündigen, so daß die Frommen in Israel von dem Messias nicht blos die Aufrichtung der Herschaft Davids, sondern zugleich eine geistliche Erneuerung des Volks erwarteten (vgl. Luc. 1, 77—79). Daher konte Johannes der Täufer von dem Himmelreiche als einem seinen Zeitgenossen bekanten und von ihnen ersehnten Heilsgute sprechen und die Aufforderung zur Sinnesänderung mit der Ankündigung, daß das Himmelreich nahe gekommen sei, motiviren. Mit der nämlichen Aufforderung begann auch Jesus die Predigt des Evangeliums (Mtth. 4, 17). Während aber Johannes nur auf den Messias als den Kommenden hinwies, kündigt sich Jesus alsbald durch Wort und That als den an, der gekommen ist, das Himmelreich zu gründen. In der Bergrede legt er seinen Jüngern die Grundzüge dieses Reiches dar, indem er in den Seligpreisungen, mit welchen diese Rede anhebt, die Heilsgüter des Himmelreiches entfaltet und in der Forderung einer besseren Gerechtigkeit, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer ist, die Grundbedingung für den Eintritt in dasselbe aufstelt. Ferner erweist er sich durch Wunderthaten als den Retter aus jeglicher Not, als den Heiland der Sünder, der die Macht hat, die Sünde zu vergeben, und erschienen ist, unsere Schwachheiten auf sich zu nehmen und unsere Sünden zu tragen, und vereinigt einen Kreis von Jüngern um sich, die er in das Geheimnis des Himmelreichs lehrend einführt und zu Verkündigern des Evangeliums mit Kräften des göttlichen Geistes ausrüstet, mit welchen sie die dämonische Macht des Bösen überwältigen können; endlich nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt gründet er durch Ausgießung des heiligen Geistes über seine Jünger die Gemeinde (ἡ ἐκκλησία), in welcher das Himmelreich für seine zeitliche Entwickelung die sichtbare Gestalt erlangt, in der es sich mittelst der Predigt des Evangeliums und des Gebrauches der von Christo gestifteten Sakramente auf Erden ausbreitet. Gekommen ist das Himmelreich mit der Offenbarung Jesu als Messias, als des eingeborenen Sohnes Gottes, welcher Mensch geworden ist, und in seiner Person Gott- und Menschheit vereinigt, um durch sein Leben und Wirken auf Erden die Versöhnung der Menschheit mit Gott zu vollbringen. In die Wirklichkeit aber eingetreten ist es mit der Sammlung einer Schar von Jüngern,

noch aus der Rede des verlorenen Sohnes geschöpft haben. Es ist ein spezifisch neutestamentlicher Begriff, welchen nur der Täufer Johannes oder Christus selbst gebildet haben kann, um damit die neue Gestaltung des Reiches Gottes zu bezeichnen, welche von Jesu Christo begründet worden ist.

welche das Zeugnis Jesu Christi gläubig aufnahmen und durch den Glauben wiedergeboren wurden (Joh. 3, 3. 5), und mit der Ausrüstung dieser Jünger mit der Kraft des heiligen Geistes zu Aposteln, mit dem Auftrage, alle Völker zu Jüngern zu machen durch Taufe und Lehre, durch Wort und Sakrament (Mtth. 28, 19).

Mit der Geistesausgießung am Tage der Pfingsten gewann das bereits vorhandene Himmelreich die sichtbare Gestalt der durch Wort und Sakrament mit Christo verbundenen Heilsgemeinde des Glaubens. Diese Gemeinde, ἡ ἐκκλησία, als das durch Wort und Sakrament gestiftete Gemeinwesen der mit Christo ihrem Haupte im Glauben verbundenen Bekenner seines Namens *die Kirche* genant, ist das Reich Gottes in seiner irdischen Erscheinungsform vom ersten Pfingstfeste bis zur Wiederkunft des Herrn. Diese Erscheinungsform schildert Jesus in den Gleichnissen Mtth. c. 13. Mit dem Samen des Wortes Gottes breitet es sich aus auf dem Acker der Welt, obwol es nicht von dieser Welt ist (Joh. 18, 36f.). Die Saat sproßt, wächst auf und trägt Frucht. Als eine geistige Macht, die von innen heraus wirkt, gleicht es dem Sauerteige, der den ganzen Teig durchsäuert; von kleinen Anfängen, nämlich von dem kleinen Jüngerkreise ausgehend, erwächst es zu einer Weltmacht, die für allerlei Volk der Erde zur schützenden Zufluchtsstätte dient, dem Senfkorne gleich, das als der kleinste Same zu einem großen Baume aufwächst, unter dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen. — In der Zeit des allmäligen Wachstums aber entspricht seine irdische Erscheinung noch nicht seinem himmlischen Wesen. Auf den Acker der Welt säet der Feind Unkraut unter den Weizen, welches mit demselben aufgeht und bis zur Ernte wächst. Zur Zeit der Ernte aber d. i. am Ende der gegenwärtigen Weltperiode tritt mit der Wiederkunft des Herrn das Gericht der Scheidung der Gottlosen von den Frommen ein (Matth. 25, 36 ff.) und nach dem Gerichte die Vollendung des Himmelreiches durch Erneuerung Himmels und der Erde. Alsdann wird auch die äußere Gestalt des Reiches seine innere, jezt noch vor Menschenaugen verborgene Herrlichkeit abstralen (Röm. 8, 19–22. Mtth. 19, 28. Kol. 3, 5. 2 Petr. 3, 13. Offb. 21).[1] Diese beiden Phasen des

1) Treffend bemerkt *v. Hofm.* (Schriftbew. II, 2 S. 146): „Es gibt im Sinne der Schrift keine andere Gegenwart des Reiches Gottes auf Erden zwischen Jesu Auffahrt und Wiederkunft, als in Gestalt der christlichen Kirche. Mit der Wiederkunft Christi aber erscheint das Reich Gottes nicht im Unterschiede von der bloßen Kirche, wie *Auberlen* sich ausdrückt, als Einheit von Kirche und Staat, geschweige als vollendeter Staat, in welchem die Kirche verschwunden ist (*Rothe*), sondern eben die Kirche ist es, deren Heiligkeit sich dann in Herrlichkeit offenbart (Röm. 8, 19)." Damit vgl. *Al. v. Oettingen* Antiultramontana. Erlang. 1876. S. 99 ff. — Auch *O. Pfleiderer* (die Religion, ihr Wesen u. ihre Geschichte, Lpz. 1869. Bd. II S. 419 ff.) hat die Zweiseitigkeit in der Idee des Himmelreichs, daß es ebensowol ein gegenwärtiges ist als ein zukünftiges, gekommen und erst noch kommend, geistig-innerlich und sinnlich-äußerlich — aus den Gleichnissen Matth. 13 gut erläutert und dabei treffend hervorgehoben, daß die Vollendung desselben mittelst eines supranaturalen göttlichen Actes erfolgen wird, nicht durch allmälige Umbildung des Aeußeren von innen heraus — dieser Proceß falle in die Zeit des Wachstums, sei also nicht mit der Ernte zu verwechseln, die als einmaliger Act auf jenes folgt.

Himmelreiches: seine allmälige Entwickelung auf Erden in geistiger welterneuernder Gotteskraft und seine zukünftige Vollendung in Herrlichkeit sind in dem Begriffe der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* zusammengefaßt, und zwar so, daß im Hinblicke auf die jetzige unscheinbare Gestalt des Reichs sein Eingetretensein gelehrt, im Hinblick auf seine Vollendung aber sein Kommen d. i. seine volle Offenbarung in der Zukunft erwartet wird. Hiernach besagt der Name ‚Himmelreich' nicht blos, daß dieses Reich vom Himmel herab erscheint (*Mey.* u. v. A.), sondern daß es im Gegensatze gegen die Reiche dieser Welt von Gott mit Kräften des Himmels gegründet wird, um die himmlischen Güter der Gerechtigkeit, des Friedens und der Seligkeit der Erdenwelt zu bringen, die Versöhnung der Menschheit mit Gott herzustellen und schließlich durch die Welterneuerung die Erde zur Herrlichkeit des Himmels zu verklären.[1] Durch diese Benennung wurde das durch Christum aufgerichtete Reich Gottes im Gegensatz gegen die irdisch-sinnlichen messianischen Vorstellungen der Juden von vornherein als die gottgeordnete Vollendung des im A. Bunde angebahnten Gottesreiches gekennzeichnet. Die Benennung aber ist sicher nicht erst von Matth. eingeführt, sondern von Christo selbst gebraucht worden; bei der Uebersetzung des hebr. מלכות שמים ins Griechische aber behielt Matth. den Plural *τῶν οὐρανῶν* bei, um den vollen Begriff des Himmels auszudrücken. Johannes der Täufer aber hat, indem er das Nahegekommensein des Reiches Gottes verkündigte, den Begriff desselben nicht in dem äußerlich-politischen Sinne der jüdischen Schriftgelehrten gefaßt, sondern in dem Sinne der alten Propheten, die von seinem geistig-ethischen Charakter gezeugt hatten. Dies erhellt aus der Forderung der *μετάνοια* als Bedingung für den Eintritt in dasselbe.

V. 3 u. 4 enthalten eine Bemerkung des Evangelisten, um das Auftreten des Täufers zu motiviren. *Denn dieser* (Johannes) ist der, von welchem Gott durch den Propheten Jesaja geredet hat. *γάρ* zeigt die Berechtigung dazu, daß Johannes das Nahegekommensein des Reiches Gottes als Motiv für seine Bußpredigt geltend machte. Aus dem *ἐστίν* läßt sich nicht mit *Fritz., Paul.* u. A. folgern, daß v. 3 noch zur Rede des Täufers gehöre, obwol derselbe in Joh. 1, 23 die Worte des Jesaja von sich aussagt. *ἐστί* ist *praes. hist.,* dem *παραγίνεται* v. 1 entsprechend. Weil Johannes die von Jesaja geweißagte Stimme eines Predi-

1) Nicht nur einseitig, sondern auch irrig ist die Meinung, daß der Ausdruck Himmelreich in unserem Evang. die Vorstellung involvire, daß die Heilsvollendung ausschließlich im Himmel verwirklicht wird in dem erst dort vollendeten Gottesreiche (*Weiss*, Mtth.-Ev. S. 102), oder wie es S. 39 heißt, daß unser Evang. die volle Verwirklichung des Gottesreichs im Jenseits sezt und im Diesseits die Verwirklichung desselben nur in der Form der *ἐκκλησία* in Aussicht nimt. Denn die Vorstellung, daß die Heilsvollendung ausschließlich im Himmel geschehe, ist im N. Test. unerhört. Um sein Reich in Herrlichkeit zu vollenden wird Christus vom Himmel wieder kommen herab auf die Erde, nach einhelliger Lehre des N. Testaments. Das neue Jerusalem, als die vollendete Form des Gottesreiches komt zwar vom Himmel herab, ist aber die Hütte Gottes bei den Menschen auf der neuen Erde Apok. 20 u. 21. Ganz verfehlt ist hiebei auch die Identificirung von Diesseits und Jenseits mit Erde und Himmel.

gers in der Wüste war, so war sein Auftreten ein thatsächlicher Beweis dafür, daß das Reich Gottes nahe gekommen. Der angeführte Ausspruch steht Jes. 40, 3 und ist nach der LXX aus dem Gedächtnisse citirt. *Φωνὴ βοῶντος* lautet im Grundtexte קוֹל קֹרֵא ‚Stimme eines Rufenden' (wird gehört) oder: Horch ein Rufender; *ἐν τῇ ἐρήμῳ* (בַּמִּדְבָּר) gehört im Grundtexte zum Folgenden: in der Wüste bereitet den Weg, ist aber von Matth. zu *βοῶντος* gezogen (nach *κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ* v. 1), wodurch der Sinn nicht geändert wird, da der Ruf: in der Wüste den Weg zu bereiten, als in der Wüste erschallend zu denken ist. — Die Stelle des Jesaja handelt nicht, wie die rationalistischen Ausll. sie fassen, von der Rükkehr des Volks aus dem Exile und dem Wiedereinzuge Jahve's an der Spitze seines Volkes in das heil. Land. Denn nach v. 9 ist das Volk im heil. Lande befindlich und sein Gott zu ihm zurükkehrend gedacht. Dazu soll ihm das Volk den Weg bereiten, daß die Herrlichkeit des Herrn geoffenbart werde und alles Fleisch sie schaue. Die Einkleidung dieses Gedankens ist von der orientalischen Sitte, für reisende Könige den Weg in Stand zu setzen, hergenommen, und das Kommen des Herrn zu seinem Volke *durch die Wüste* als eine Wiederholung oder Erneuerung seines Kommens zu Israel, um es aus der Knechtschaft Aegyptens zu erlösen und vom Sinai herab ihm seine Herrlichkeit zu offenbaren, dargestelt, vgl. Deut. 33, 2. Richt. 5, 4. Ps. 68, 8. Die buchstäbliche Deutung der Worte, wonach ein Herold auffordere, die durch die syrisch-arabische Wüste von Babylon nach Palästina führende Straße zu bahnen, ist bei Jesaja contextwidrig, und die Wegbahnung für das Kommen des Herrn zu seinem Volke Bild der Bereitung der Herzen für die Aufnahme Gottes, die Wüste also nur Bild der geistig-sittlichen Verfassung des Volkes Israel. Demnach hat Matth. die Weißagung nicht blos typisch auf Johannes den Täufer und seine Bußpredigt angewandt, sondern als eine directe Weißagung von dem Vorläufer des Messias auf Johannes bezogen. Matth. hat übrigens nur den Hauptgedanken der Weißagung angeführt, Luk. teilt sie 3, 5 f. vollständig mit, um den in dem lezten Satze: *καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ* deutlich hervortretenden Sinn derselben anzudeuten. — V. 4. Seiner Mission eines Bußpredigers entsprach auch sein äußerer Habitus, Kleidung und Nahrung. *Beng.: habitus quoque et victus Johannis praedicabat congruens cum doctrina et officio. Αὐτὸς δὲ Ἰω.* er selbst aber Johannes — die geschichtliche Person, welche in jener Jesajan. *φωνή* gemeint ist (*Mey.*), hatte sein (das ihn kennzeichnende) Gewand *ἀπὸ τριχῶν καμήλου* d. i. von grobem, aus Kamelhaaren gewebtem Stoffe, nicht ‚aus Kamelfell' (*Fritz.*). Aus Kamelhaaren verfertigt man noch jezt im Oriente Tücher zu Kleidern und Zeltdecken; s. *Harmar,* Beobachtt. III, 356 u. *Rosenmüll. ad Bocharti Hieroz. I p. 10.* *ζώνην δερματίνην* einen ledernen, aus gewöhnlichem Leder geschnittenen Gürtel. Eine solche Kleidung trug auch Elias (2 Kg. 1, 8). Durch dieselbe wird also Johannes als ein Prophet im Geiste des Elias charakterisirt, wie ihn Maleachi 3, 23 angekündigt hatte, s. zu 11, 14. *ἀκρίδες* Heuschrecken, welche von

den armen Leuten gegessen wurden (Luc. 11, 22) und noch heutigen Tages von den Arabern teils gedörrt und geröstet, teils in Wasser gekocht und geschmalzt gegessen werden; s. *m.* bibl. Archäol. S. 488. *μέλι ἄγριον* wilder Honig, Feldhonig, von wilden Bienen bereiteter Honig, *mel silvestre (Plin. h. n. XI, 16)*,[1] an welchem Palästina reich war, wo man noch jezt, wie vormals häufiger wilde Bienenschwärme in Baumhölungen, Felsspalten, Erdlöchern u. dgl. angesiedelt findet, vgl. 1 Sam. 14, 25 ff. Deut. 33, 13. Ps. 81, 17. Prov. 25, 16; *Steph. Schultz,* Leitungen des Höchsten auf Reisen V, 133, welcher in der jüdischen Wüste vielen aus Felsritzen hervorfließenden Honig fand, u. *Oedmann,* Vermischte Samml. aus der Naturkunde VI, 136 f.

V. 5 f. Die Erscheinung des Johannes im Prophetengewande als Bußprediger mit dem Ritus der Taufe machte großes Aufsehen, so daß man in seinem Auftreten entweder den Messias oder den Elias als Vorläufer des Messias vermutete. Vom ganzen jüdischen Lande zog die Bevölkerung zu ihm an den Jordan, sich taufen zu lassen. Jerusalem, Judäa und die Umgegend des Jordan sind genant statt ihrer Bewohner, wobei *πᾶσα* im populären Sinne gebraucht nicht zu pressen ist. *ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδ.* ist Uebersetzung von כִּכַּר הַיַּרְדֵּן (Gen. 13, 10 f. 2 Chr. 4, 17) die Gegend zu beiden Seiten des Jordan, jezt *el Ghôr,* s. *Robins.* Pal. II, 498 ff. ‚Die ganze Stelle hat etwas Feierliches, wozu auch die Nennung der Stadt und der Länder statt der Einwohner mit gehört' (*Mey.*). Sie ließen sich taufen, indem sie ihre Sünden bekanten. Das Bekentnis wird als mit dem Taufhergange selbst verbunden gedacht (*Mey.*). Das *compos. ἐξομολογεῖσθαι* offen heraus bekennen. Ob das Sündenbekentnis ein summarisches oder ein specificirendes Beichten war, läßt sich aus den Worten nicht erschließen. Es wird wol nach der Verschiedenheit der Personen und ihrer Verhältnisse sich gerichtet haben. *βαπτίζειν* von *βάπτω* eintauchen, bed. untertauchen. So wird die Taufe auch Röm. 6, 3 betrachtet. Waschen und Baden

1) Andere nach *Suidas s. v. ἀκρίς: μέλι ἄγριον ὅπερ ἀπὸ τῶν δένδρων συναγόμενον, μαννα τοῖς πολλοῖς προσαγορεύεται,* Baumhonig, eine honigartige, von Palmen, Feigen u. andern Bäumen ausfließende Substanz. Diese Erklärung zieht *Mey.* mit *Kuin., Fritz., Bleek* u. A. vor, weil nach *Diod. Sic. 19, 94* u. *Suid.* das Prädicat *ἄγριον* wirklich als *term. techn.* diesen Honig bezeichne. Allein bei *Diod. Sic.* hat *Wesseling* diese Deutung erst durch Textänderung, durch Umstellung der W. *ἀπὸ τῶν δένδρων καὶ μέλι* in *καὶ ἀπὸ τῶν δένδρων μέλι ἄγριον* ermöglicht und für dieselbe geltend gemacht: *re vera mel istud magis commonstrat tenuem S. Joannis victum, quam vel quod ab apibus in arborum truncis et scopulorum rimis deponitur.* Daß *μέλι ἄγριον* der technische Ausdruck für Baumhonig war, läßt sich weder aus *Diod. Sic.* noch aus *Suid.* begründen, und ‚daß *μέλι ἄγριον* nicht vom Honig der wilden Bienen gesagt werden könne, soll erst erwiesen werden' (*Winer* RW. I, 511). Zwar wächst nach *Burckh.* (Reis. II, 662) im Ghôr ein Baum, von den Arabern *Gharrab* genant, von dem der sogen. *Beyruk*-Honig gesammelt wird, den die Araber wie Honig und Butter essen; aber dieser Honig wird wie ein ähnliches Produkt des dornichten Baumes *Tereschresch* nur in den Monaten Mai und Juni gesammelt, schmekt früh sehr süß, wird aber, wenn er zwei Tage aufbewahrt wird, sauer. Dieser Baumhonig eignete sich also nicht zu einem gewöhnlichen Nahrungsmittel für den Täufer, weil er nur kurze Zeit im Jahre zu haben war.

als körperliche Reinigung war Sinnbild der geistigen Reinigung von Sünden, und im Leviticus für Tilgung verschiedener Verunreinigungen vorgeschrieben. Die Taufe des Johannes aber war, obwol an die levitischen Waschungen sich anlehnend, doch ein neuer, bis dahin unbekanter Ritus. Die Meinung, daß sie nur eine modificirte Anwendung der jüdischen Proselytentaufe gewesen sei *(Selden, Lightf., Danz, Fr. Bengel* u. A.), hat keinen geschichtlichen Grund. Die Proselytentaufe ist erst nach der Zerstörung Jerusalems und der Aufhebung des Opfercultus aufgekommen. Weder *Philo*, noch *Josephus*, noch die älteren Targumisten kennen sie; deutlich erwähnt ist sie erst in der babylon. Gemara, s. *m.* bibl. Archäol. S. 341 d. 2. A.

V. 7 ff. Auch von den geistlichen Oberen und Führern des Volkes kamen viele zur Taufe des Johannes. *Pharisäer* und *Sadducäer* sind die beiden Parteien, welche damals an der Spitze des jüdischen Volkes standen. *Φαρισαῖοι* פְּרוּשִׁים (von פרשׁ *separavit*, die Abgesonderten) hießen diejenigen, welche durch strenge Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften über religiöse Reinheit sich von allem unreinen und heidnischen Wesen absonderten und der pünktlichsten Befolgung des mos. Gesetzes nach der Auslegung der Schriftgelehrten sich befleißigten; aber als Eiferer für das Gesetz und die Satzungen der Schriftgelehrten im Laufe der Zeit mehr und mehr in äußerliche Werkgerechtigkeit und eitlen Schein gottseligen Lebens hineingerathen waren, so daß sie als geistliche Führer des Volks, bei dem sie in hohem Ansehen standen, die Herzensfrömmigkeit und echte Gottesfurcht desselben untergruben. Die *Sadducäer*, deren Name von dem Priestergeschlechte des *Zadok* abzuleiten, waren teils Nachkommen, teils Anhänger und Parteigänger dieser hohepriesterlichen Familie und meistenteils im Besitz der höheren geistlichen Aemter, und standen zwar gleichfalls auf dem Boden des mos. Gesetzes, ordneten aber die Religion den weltlichen Interessen unter, waren im Conflicte mit den heidnischen Machthabern zu Concessionen geneigt und verwarfen als Antipoden der Pharisäer nicht nur die Ueberlieferung der Aeltesten d. h. die von den Schriftgelehrten aus dem Gesetze abgeleiteten und zu demselben hinzugefügten Satzungen, sondern ließen sich auch im Streite mit ihren Gegnern bis zur Leugnung der Existenz der Engel und Geister, der Auferstehung der Todten und des Glaubens an Lohn und Strafe nach dem Tode fortreißen; vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 133. — Beide, die Pharisäer und die Sadducäer, sind hier, wie das Fehlen des Artikels vor *Σαδδουκ.* lehrt, in eine Kategorie zusammengefaßt und von dem Täufer als solche behandelt, die ihrer Herzensgesinnung nach dem Reiche Gottes sehr ferne standen. *ἐπὶ τὸ βαπτ.* zur Taufe d. h. um sich taufen zu lassen; *ἐπί* von der Absicht und dem Zwecke, wie Luc. 23, 48 (*Winer* S. 381). Das Kommen vieler Pharisäer und Sadducäer wird begreiflich, wenn man zu dem mächtigen Eindrucke, welchen das Auftreten des Täufers auf die ganze jüdische Nation machte, hinzunimt, daß auch die Pharisäer und Sadducäer mit dem Volke die Messiashoffnungen teilend, nichts verabsäumen wolten, was beim Anbruche des messianischen Reiches für

die Teilnahme an demselben nötig erscheinen konte, wobei sie sich nach ihren oberflächlichen Begriffen von Sünde und Buße leicht mit dem für die Taufe geforderten Sündenbekentnisse abfinden zu können meinten.[1] In dieser Erwartung wurden sie freilich von Johannes sehr enttäuscht. Die Anrede: *γεννήματα ἐχιδνῶν progenies viperarum,* Otternbrut, ist nach Jes. 59, 5 gebildet, wo das heillose und verderbliche Treiben der Bösen als ein Aushecken von Basiliskeneiern, aus welchen beim Zertreten Ottern auskriechen, geschildert ist, vgl. Ps. 85, 5 u. Jes. 14, 29 (*ἔκγονα ἀσπίδων* LXX), und bezeichnet eine verderblich und unheilvoll wirkende Menschenart. Eine directe Beziehung auf die Schlange als Werkzeug der Verführung der ersten Menschen liegt in dem Ausdrucke nicht, so daß man Joh. 8, 44 vergleichen könte, sondern nur eine indirecte Hindeutung darauf, insofern nämlich die Schlange insgemein Symbol des Argen ist. *Τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν* wer hat euch die Weisung gegeben zu entfliehen der *μέλλουσα ὀργή* dem Zorne, der in dem mit dem Messias anhebenden Gericht die Gottlosen treffen wird (Röm. 2, 5. 1 Thess. 1, 10). Dieses Gericht bezogen die werkgerechten Juden auf die Heiden, während die Propheten es deutlich genug den Gottlosen insgemein angekündigt hatten, vgl. z. B. Jes. 66, 3—6 u. Mal. 3, 2—5. Der Sinn der Frage ist verneinend: Niemand kann euch gezeigt haben, daß ihr entrinnen werdet. — V. 8. *Οὖν* wollet ihr also dem Zorne Gottes entrinnen, so schaffet der Sinnesänderung würdige Frucht. *καρπὸν ποιεῖν* = עֲשֵׂה פְּרִי Frucht tragen oder bringen, auf den Lebenswandel übertragen. Statt *καρποὺς ἀξίους* ist nach ℵ*BCD* u. a. Codd. *καρπὸν ἄξιον* zu lesen. Der Plural ist aus Luc. 3, 8 in den Text gekommen, weil man ihn für passender hielt. Aber durch den Singular wird der Beschränkung der Forderung auf einzelne Tugenden oder gute Werke vorgebeugt und eine auf den ganzen Lebenswandel sich erstreckende Sinnesänderung verlangt.

---

1) Das Kommen der Pharisäer und Sadducäer zu Johannes, um sich taufen zu lassen, steht mit der Aussage Christi Luc. 7, 30, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten Gottes Rath verachteten und und sich nicht von Johannes taufen ließen, nicht in Widerspruch. Denn es ist ja nicht berichtet, daß sie nach der Strafpredigt des Johannes sich wirklich taufen ließen. Wenn aber auch Einzelne wirklich in sich gingen und aufrichtige Reue über ihre Sünde zeigten, daß Johannes sie getauft haben solte, so hebt dies die Warheit des Ausspruches Christi Luc. 7, 30, der von der Partei der Pharisäer als solcher gilt, nicht auf, sondern gereicht als Ausnahme von der Regel ihr nur zur Bestätigung. — Auch die Nennung der *ὄχλοι* in Luc. 3, 7 statt der *Φαρισαῖοι* und *Σαδδουκαῖοι* unsers Textes berechtigt weder dazu, den Matth. eines geschichtlichen Fehlgriffes zu zeihen (*Schneckenb., Bl.*), noch zu der Annahme, daß die Erwähnung der Pharisäer und Sadducäer ein ungehöriger Zusatz in unserm Evangelium sei (*Holtzm.*). Die Abweichung in Luc. 3, 7, wonach der Täufer die folgende scharfe Anrede an die zu ihm gekommenen *ὄχλοι* richtet, erklärt sich einfach aus einer Verallgemeinerung des Gedankens, um den tiefen religiös-sittlichen Ernst der Bußpredigt des Täufers zu schildern. Matth. ist hier genauer als Luk., indem er die Pharisäer und Sadducäer von den *ὄχλοι* scheidet. Was dagegen *Weiss* (Mtth.-Ev. S. 103 f.) dafür beibringt, daß auch Matth. hier nicht ursprünglich sei, stützt sich auf unhaltbare kritische Voraussetzungen.

V. 9. Um ihnen aber das falsche Vertrauen auf die äußere Zugehörigkeit zum Bundesvolke zu entziehen, fügt Johannes hinzu: *μὴ δόξητε κτλ.* meinet, wähnet nicht bei euch zu sagen (*λέγειν ἐν ἑαυτοῖς* = אָמַר בְּלִבָּם das Denken als innerliches Sprechen gefaßt; und über *δοκεῖν* s. *Winer* S. 570): Wir haben Abraham zum Vater d. h. als Nachkommen Abrahams haben wir auch an dem verheißenen messianischen Segen Teil. Diese Meinung nent Johannes einen Wahn, weil die so Denkenden die physische Abstammung von Abraham für hinreichend hielten und die religiös-ethische Bedingung, an welche Gott seine Verheißung schon bei den Patriarchen geknüpft hatte Gen. 17, 1 vgl. 15, 6, ganz außer Acht ließen. Vgl. hiemit die Rede Christi Joh. 8, 33 ff. u. die Ausführung des Apostels Röm. 4 u. 9, 6 ff. *ὅτι δύναται — — ἐγεῖραι κτλ.* „daß Gott aus diesen (daliegenden) Steinen dem Abraham Kinder erwecken (hervorbringen) kann". Sinn: Troz eurer Kindschaft Abrahams kann Gott euch aus dem Himmelreiche ausschließen und vermöge seiner Schöpferallmacht aus dem Gestein der Erde sich Bürger seines Reiches erschaffen. Damit droht Johannes nicht nur den Pharisäern und Sadducäern die Ausschließung aus dem Reiche Gottes, sondern deutet auch schon die Möglichkeit der Berufung der Heiden an. — V. 10. Mit *ἤδη δέ aber schon* wird ein neuer Gedanke eingeführt,[1] nämlich der: das Gericht der Entscheidung und Ausschließung der Unwürdigen aus dem Reiche Gottes steht unmittelbar bevor. Die Präsentia *ἐκκόπτεται* und *βάλλεται* drücken das sofort und unfehlbar Geschehende aus, nicht im Allgemeinen was zu geschehen pflegt (*Fritz.*); dagegen hat *Mey.* mit Recht das *οὖν* geltend gemacht, welches andeutet, was aus dem Angelegtsein der Axt an die Wurzel der Bäume unverzüglich folgen wird. Das Bild selbst ist leicht verständlich aber inhaltsschwer. Es sagt nicht blos die Verwerfung, sondern auch die Verdammnis der Unbußfertigen aus. — V. 11 f. Ich freilich bin es nicht, der das Gericht vollzieht; das wird der Größere thun, der nach mir komt. Ich taufe euch mit Wasser zur Buße. *εἰς μετάνοιαν* den Zweck der Taufe angebend; aber nicht in dem Sinne: ‚welche zur *μετάν.* verpflichtet' (*Mey.*), sondern: welche auf *μετάν.* abzwekt, indem sie unter Voraussetzung des Bekentnisses der Sünde zur Sündenvergebung gereicht (Mrc. 1, 4. Luc. 3, 3). Uebrigens sagt Johannes mit *βαπτίζω ἐν ὕδ. εἰς μετ.* nicht, ‚wozu seine Taufe dem gereicht, welcher sie empfängt, sondern was zu wirken er als Täufer bestelt sei' (*Hofm.* Schriftbew. II, 2 S. 159). *ὑμᾶς* bezieht sich nicht blos auf die zu Joh. gekommenen Pharisäer und Sadducäer, sondern auf die Juden insgemein. *Der nach mir Kommende* ist der Messias, Jesus der Christ. *ἰσχυρότερός μου ἐστίν* hat größere Macht, vermag viel mehr als ich. Wie dies gemeint sei, sagt der Satz *αὐτὸς ὑμ. βαπτ. κτλ.* — Mit den W.: *οὗ οὐκ εἰμὶ — — βαστάσαι* ordnet sich Joh. dem Messias tief unter. Die Sandalen ihrer Herren zu tragen, sie zu- und wegzutragen,

1) Das *καί* nach *δὲ* haben *Lachm.* u. *Tisch.* nach ℵ*BCDM*, Verss. u. Kchvv. getilgt, und ist obschon stark bezeugt, doch wol nur aus Luk. 3, 9 hereingekommen.

oder sie aufzubinden (Mrc. u. Luk.) war Geschäft der niedrigsten Sklaven. ἱκανός geschikt, würdig — in ethischer Beziehung. Mit Christo verglichen achtet sich Joh. nicht für wert, sein geringster Diener zu sein. αὐτός *Er,* der Stärkere, wird euch mit dem heil. Geiste und mit Feuer taufen. Diese Worte beziehen sich nicht auf die christliche Taufe, die als Geistestaufe zur Wassertaufe hinzukomt, so daß der heilige Geist das neubelebende göttliche Princip, das Feuer die demselben inhärirende Kraft, das sündige Wesen der Natur zu verzehren, und bei πυρί etwa an die feurigen Zungen Act. 2, 3 zu denken wäre, wie *Beng., Olsh., Ew., Godet* nach *Chrysost.* u. A. meinen, sondern βαπτίζω ist bildlich gebraucht von der messianischen Läuterung des Volks, durch welche die Bußfertigen mit dem heil. Geiste, die Unbußfertigen mit dem Feuer der Gehenna, wie Täuflinge mit dem Wasser überströmt werden. So nach *Origen.* die älteren luth. Dogmatiker und die meisten neueren Ausll., im Einklange mit v. 12, wobei nur πυρί nicht auf das Feuer der Hölle zu beschränken ist, indem nach der Schriftlehre das Gericht schon in diesem Leben begint und in der ewigen Verdammnis nach dem Tode sich nur vollendet. Vgl. Joh. 3, 18 u. 36: wer nicht an den Sohn glaubt, auf (über) dem bleibt (μένει) der Zorn Gottes. — V. 12. Οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ ist kein Hebraismus für: in dessen Hand die Wurfschaufel ist, oder: dessen Wurfschaufel in seiner Hand (*Grot., Beng.* u. A.); auch nicht ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ mit *Frtz.* epexegetisch zu fassen, sondern das relat. οὗ dient zur Anknüpfung an das Vorhergehende: Er dessen Wurfschaufel in seiner Hand ist d. h. der seine Wurfschaufel in seiner Hand hat (vgl. *Winer* S. 147); dem Sinne nach begründend: denn er ist der, welcher ... ἄλων, bei den Griechen ἄλως die Tenne, ein festgestampfter Platz auf dem Felde, wo man das Getraide entweder durch Ochsen austreten oder durch Dreschwagen oder Dreschschlitten ausdreschen ließ; vgl. *m.* bibl. Archäol. S. 581 f. — διακαθαρίζειν durchreinigen, ganz oder völlig reinigen. Die Tenne steht nicht für das Getraide auf der Tenne (*de W.* u. A.); die Tenne wurde gereinigt dadurch, daß man das Korn und die Spreu von einander sonderte und wegräumte, das Getraide (die Körner) in die ἀποθήκη den Aufbewahrungsort, bei den Hebräern entweder Scheunen (Luc. 12, 18) oder trockene unterirdische Gewölbe, brachte, die Spreu (τὸ ἄχυρον) teils auf dem Felde mit den Stoppeln verbrante (vgl. *Paulsen,* vom Ackerbau der Morgenländer S. 150 f.), teils zur Feuerung verbrauchte (vgl. *Mischna tr. Schabb. 3, 1. Para 4, 3).* τὴν ἄλωνα αὐτοῦ *seine* (des Messias) Tenne d. i. nicht das jüdische Volk *(Bg.-Crus.),* nicht die zu reinigende Menschheit (*de W.*), sondern der Bereich der Wirksamkeit des Messias; in der Vorstellung des Täufers zunächst das alttestamentliche Gottesreich, aber in seiner von den Propheten geweißagten Ausbreitung über alle Völker, also die Kirche in ihrem ökumenischen Umfange. Sinn: der Messias wird durch Geistes- und Feuertaufe sein Volk läutern, die Scheidung (ἡ κρίσις) der Frommen von den Gottlosen vollziehen, die würdig Erfundenen in das Himmelreich aufnehmen, die Unwürdigen aber der ewigen Verdammnis

übergeben; vgl. 13, 30). ἄσβεστος unverlöschlich, das ewig brennt, ohne zu verlöschen, vgl. Jes. 66, 24. Matth. 25, 46.

V. 13—17. **Die Taufe Jesu.** Vgl. Mrc. 1, 9—11. Luc. 3, 21. 22 u. Joh. 1, 32—34. In der Taufe Jesu erreicht die Thätigkeit des Johannes ihren Culminationspunkt. Bei derselben ward ihm Jesus als der von Gott gesandte Erlöser Israels offenbaret, so daß er fortan vor seinen Jüngern und vor dem Volke von Jesu als dem Sohne Gottes und dem Lamme Gottes, welches der Welt Sünde trägt, Zeugnis ablegen konte. Jesus selbst aber trat mit seinem Gange aus Galiläa an den Jordan, um sich von Johannes taufen zu lassen, aus seinem bisherigen Stilleben im Elternhause in die Oeffentlichkeit, um das Werk zu beginnen, das er nach dem Willen seines himmlischen Vaters auf Erden vollbringen solte. Zur Ausführung dieses Werkes empfing er durch die Taufe die göttliche Weihe.

V. 13. „Damals kam Jesus von Galiläa her an den Jordan, um sich von ihm (Johannes) taufen zu lassen." *Τότε damals* als Johannes durch Bußpredigt und Taufe das Volk auf die Nähe des Himmelreichs vorbereitete. V. 14. Johannes aber verhinderte ihn (*διεκώλυεν* im N. T. nicht weiter, auch in LXX nur Judit 4, 7. 12, 7 öfter aber bei den Classikern vorkommend; Verstärkung des Simplex: hielt ihn angelegentlich ab), sprechend: *ἐγὼ χρείαν κ. τ. λ.* wenn einer von uns getauft werden soll, so bedarf ich, habe ich nötig von dir getauft zu werden, *καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με* und du komst zu mir, um getauft zu werden? Verneinende Frage. Johannes kante wol Jesum persönlich, da Maria und Elisabet befreundet waren (Luc. 1, 39), und mochte auch von den wunderbaren Umständen bei Jesu Geburt so viel erfahren haben, daß er in ihm die Erscheinung des Messias ahnete. Als Jesus nun vor ihn trat, um getauft zu werden, wolte er ihn als den *ἰσχυρότερον* nicht taufen. Damit steht der Ausspruch des Täufers Joh. 1, 33, daß er erst infolge göttlicher Offenbarung Jesum bei der Taufe durch das Herabkommen des Geistes auf ihn als den erkant habe, der mit dem heil. Geiste taufe, nicht in Widerspruch. Denn durch dieses göttliche Zeichen wurde nicht nur seine Ahnung, daß Jesus der Messias sei, zur Gewißheit, sondern es wurde ihm dadurch auch die göttliche Natur Jesu und die tiefere Bedeutung seines Werkes erst geoffenbart, daß er davon vor dem Volke und seinen Jüngern zeugen konte. — V. 15. Jesus antwortete: *ἄφες ἄρτι* laß (gestatte) es jezt. Auf *ἄρτι* liegt der Nachdruck. Jesus erkent damit das Bedenken des Johannes, ihn als den Höheren (vgl. v. 11 f.) zu taufen, im allgemeinen an, und weist nur die Geltendmachung dieses Bedenkens für den vorliegenden Fall ab; mit den Worten: „denn also geziemt es uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen. *ἡμῖν* ist weder mit *Frtz.* u. *Bg.-Cr.* communicativ auf Jesum allein, noch mit *Bl.* vorzugsweise auf ihn zu beziehen. Richtig *Mey.:* dir und mir. *πληρῶσαι παῦ. δικ.* erfüllen alles was Gesetz und Recht erheischt oder was zur Rechtbeschaffenheit gehört. ‚Laß ich mich nicht taufen oder taufest du mich nicht, so bleibt etwas, was von uns nach göttlichem Willen geschehen soll, unerfüllt' (*Mey.*). Die Notwendigkeit der

Taufe, die in *πληρῶσαι π. δικ.* ausgesprochen ist, ergab sich für Jesum daraus, daß er als der im Fleische erschienene *Logos* durch die Beschneidung unter das Gesetz gestelt war, somit als gott*menschliche* Person den Willen Gottes in jeder Beziehung zu erfüllen hatte. Die Johannestaufe war zwar kein Gebot des Sinaitischen Gesetzes, aber doch ein göttliches Gebot, da Gott Johannes als Propheten an das Volk gesandt hatte, um es durch seine Taufe für die Aufnahme des Messias vorzubereiten. War die Taufe also für Jesum eine Erfüllung des göttlichen Willens, so war auch Johannes vermöge seines von Gott empfangenen Amtes verpflichtet, sie an Jesu zu vollziehen. *Da ließ er ihn sc.* zur Taufe zu.

V. 16. *Als aber Jesus getauft war* durch Untertauchen im Jordan, *stieg er alsbald vom Wasser herauf.* *εὐθύς* ist nicht als Hyperbaton zu fassen und mit *βαπτισθείς* zu verbinden (*Frtz.*); Matth. würde *καὶ εὐθὺς βαπτ.* oder bei der von *Lchm.* u. *Tisch.* vorgezogenen Lesart nach ℵ*BC* u. a. *εὐθὺς δὲ βαπτ.* geschrieben haben (vgl. *Kühner* II, 642); noch weniger läßt es sich auf den folgenden Satz *καὶ ἰδοὺ κτλ.* beziehen (*Grot. Bg.-Cr.* u. A.). Seiner Stellung vor *ἀνέβη* gemäß gehört *εὐθύς* zu diesem Verbum, die rasche Aufeinanderfolge veranschaulichend. „Siehe es that sich ihm der Himmel auf und er sah den Geist Gottes auf sich herabkommen.“ Diese Worte sind eigentlich zu verstehen von einer Oeffnung des Himmels, aus welcher der Geist herabkam; vgl. Ezech. 1, 1. Joh. 1, 52. Apok. 4, 1. Act. 7, 56. *αὐτῷ* von *Lchm.* nach *B* eingeklammert, von *Tisch. 8* nach ℵ*B* u. einigen Verss. u. Kchvv. gestrichen, hat die Mehrzahl der Zeugen für sich und ist nur, weil man seine Bedeutsamkeit verkante, weggelassen worden. Es bezieht sich nicht auf den Täufer (*Beza, Bl., de W.* u. A.), sondern auf Jesum und ist Dativ der Bestimmung. ‚Ihm that sich der Himmel auf, denn auf ihn solte der Geist herabkommen‘ (*Mey.*). Auch zu *εἶδεν* ist nicht Johannes Subject (*Luth. Calv., Grot.* u. A.), sondern Jesus, ohne daß *ἐπ᾽ αὐτόν* für *ἐφ᾽ αὐτόν* steht; vgl. *Kühner* II, 489 f. u. *Winer* S. 143. Damit stimt Mark. 1, 10, und schon das Hebr.-Ev. bezog *εἶδε* auf Jesum. Dem steht auch Joh. 1, 32, wo der Täufer bezeugt, er habe den Geist herabkommen sehen, nicht entgegen. Denn das eine schließt das andere nicht aus. Der Evangelist Joh. sezt das Factum der Taufe als bekant voraus und erwähnt nur, daß der Täufer den Geist auf Jesum habe herabkommen sehen, weil dies Gott als Zeichen, an dem er Jesum als den Messias erkennen solte, ihm geoffenbart hatte. *ὡσεὶ περιστεράν* wie eine Taube; bei Luc. v. 22: *σωματικῷ εἴδει ὡσεὶ περ.* in körperlicher Gestalt wie eine Taube. In taubenähnlicher Gestalt offenbarte sich der heil. Geist nicht blos für Jesum, sondern hauptsächlich für den Täufer. Die Beschränkung der Vergleichung des Geistes mit einer Taube auf die *Weise* des Herabkommens, wobei man teils an die Schnelligkeit (*Frtz.*), teils an die sanfte ruhige Bewegung (*Bl.*) und Wirksamkeit (*Neand.*) u. dgl. gedacht hat, bezeichnet *Mey.* mit Recht als Versuche, das Wunderbare des Vorgangs zu vermindern. Doch darf man die Worte auch nicht von einer leiblichen Taube verstehen wollen,

die auf Jesum als Symbol des heil. Geistes herabgeschwebt wäre; denn auch Luk. vergleicht die Gestalt des Geistes nur mit der einer Taube (*ὡσεὶ περιστ.*). Durch *σωματικῷ εἴδει* wird nur die objective Realität des Factums bestimt hervorgehoben und die Ansicht des *Orig in Cels. I, 10 §. 9,* daß der Bericht *οὐχ' ἱστορικὴν διήγησιν, ἀλλὰ θεωρίαν νοητικήν* biete, als unstatthaft abgewiesen. Nicht ausgeschlossen wird dagegen die Ansicht von *Theod. v. Mopsuest.,* daß die Erscheinung *ὀπτασία οὐ φύσις* gewesen und nicht von allen Anwesenden gesehen worden sei, sondern allein von dem Täufer (nach Mtth., Mrk. u. Luk. auch von Jesu) *κατά τινα πνευματικὴν θεωρίαν.* Denn abgesehen davon, ob noch andere Personen zugegen waren, gehört zur Warnehmung von Manifestationen des Geistes in sinnenfälliger Gestalt ein erleuchtetes Auge, welches nicht jedermann hat. Die leiblichen Sinne allein reichen hiefür nicht aus, namentlich wenn die Erscheinung nur für diejenigen von Bedeutung ist, welchen sie zuteil wird.[1] In taubenähnlicher Gestalt aber senkte sich der Geist auf Jesum herab, weil die Taube in der Schrift Symbol der friedlichen und lauteren Einfalt ist (Mrc. 10, 16), um die Lindigkeit und Lauterkeit der Wirksamkeit Jesu im Unterschiede von dem Feuereifer des Elias zu versinnbilden, vgl. Jes. 42, 2 f. — V. 17. „Und siehe eine Stimme vom Himmel, welche sprach: Dieser ist mein geliebter Sohn, an welchem ich Wolgefallen habe." Zu *φωνὴ — λέγουσα* ist die Ergänzung eines Verbums, etwa *ἐγένετο* nach Luc. 3, 22, nicht nötig. *ἐν ᾧ εὐδόκησα* oder *ἠυδόκησα* ist hebraisirende Construction, nach בְּ חָפֵץ, oft bei den LXX. Der Aorist besagt: an welchem ich Wolgefallen gefaßt habe, oder der Gegenstand meines Wolgefallens geworden ist, vgl. *Kühner* II, 134 f. Die himmlische Stimme erklärt Jesum feierlich nicht blos für den Messias, sondern für den geliebten Sohn des himmlischen Vaters; auf *υἱός μου ὁ ἀγαπ.* liegt der Accent. Diese Bezeichnung rührt zwar aus Ps. 2, 7 her, ist aber auch in dem Ps. nicht einfache Messiasbezeichnung, obwol der Ausdruck nur in declarativer Bedeutung gebraucht ist; hier dagegen drükt er in metaphysischer Bedeutung das Ausgegangensein aus dem Wesen des Vaters aus, sowol die Zeugung vom heiligen Geiste (1, 20. Luc. 1, 35) als das johanneische *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (Joh. 1, 14) in sich befassend. — Die himmlische Stimme erscholl ohne Zweifel gleichzeitig mit dem Herabkommen des Geistes auf Jesum, und zwar in für Jesum und Johannes vernehmbar articulirten Worten, wie später nochmals bei der Verklärung Jesu (17, 5), wo die anwesenden Jünger sie vernahmen. Nach der Relation des Mark. u. Luk. ergeht die Stimme in der Form der Anrede an Jesum: du bist mein geliebter Sohn, *ᾧ* oder *ἐν σοὶ ἠυδόκησα,* was für den Sinn keinen erheblichen Unterschied macht, indem damit ja auch nicht gesagt ist, daß die Stimme von Jesu allein gehört worden sei.

Die Thatsache, daß Jesus von Johannes getauft worden, wird von

1) Richtig schon *Hieron.* zu d. St.: *aperiuntur autem coeli non reseratione elementorum, sed spiritualibus oculis; quibus et Ezechiel in principio voluminis sui apertos eos esse commemorat.*

allen neueren Kritikern anerkant, über den Zweck aber, zu welchem sich Jesus der Taufe unterzog, und über die Bedeutung, welche sie für sein messianisches Wirken hatte, sind die Ansichten geteilt. Wir haben hiebei den Taufact d. h. das Untertauchen im Wasser zu unterscheiden von den diesen Act begleitenden himmlischen Zeichen. Die Johannestaufe war als Wasserbad εἰς μετάνοιαν Symbol der Sinnesänderung, daher vonseiten der zu Taufenden mit einem Bekentnisse der Sünden verbunden. Wie konte nun Jesus, der sich keiner Sünde bewußt war und den niemand einer Sünde zeihen konte (Joh. 8, 46), sich dieser Taufe unterziehen? Konte er vor Johannes ein Sündenbekentnis ablegen? Seine Erklärung, daß er sich taufen lasse, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, sezt nicht blos voraus, daß er als Mensch verpflichtet war, sich der vollkommensten Sittlichkeit zu befleißigen, sondern auch, daß er, weil durch die Beschneidung unter das Gesetz gethan, alles zu erfüllen habe, was das Gesetz von den Israeliten forderte. War die Johannestaufe für alle Israeliten eine Taufe zur Buße, so hatte sie auch für Jesum, wenn er sich derselben unterzog, dieselbe Bedeutung; und er legte durch die Taufe thatsächlich auch ein Bekentnis der Sünde und Schuld ab, freilich nicht persönlicher, seinem Fleische und Blut inhärirender Sünde und Schuld, sondern der Sünde und Schuld seines Volkes, die er mit der durch die Beschneidung ihm auferlegten Verpflichtung zur Erfüllung des ganzen Gesetzes auf sich genommen hatte. Sofern aber die Johannestaufe für Israel die Bedingung zur Teilnahme am Himmelreiche war, dessen Nahegekommensein sie ankündigte, war diese Taufe auch für die σάρξ d. h. die menschliche Natur Christi nicht nur die Vorbedingung für die Gründung des Himmelreichs als Zeugnis dafür, daß seine σὰρξ ἀσθενείας dem zu offenbarenden Leben des Geistes nicht entgegenstehen solle (*Hofm.* Weiß. u. Erf. II, 82), sondern zugleich die persönliche Aufnahme seiner σάρξ in das neue, von ihm in der Menschheit zu gründende Gottesreich. Wichtig für das richtige Verständnis der Taufe Jesu ist die Bemerkung des Luk., daß Jesus dabei betete (προσευχομένου v. 21). ‚Er betete d. h. er hat sich von Gott alles erfleht, was ihm zur Erreichung des Zweckes, der Welt Sünde wegzunehmen, notwendig war an Einsicht und geistiger Kraft' (*Godet* Luk. S. 91). Auf dieses Gebet antwortete ihm sein himmlischer Vater durch die Sendung des Geistes und die Himmelsstimme.

Wie ist aber die Geistesmitteilung an Jesum bei der Taufe mit seiner Erzeugung vom heiligen Geiste vereinbar? Cerinth hielt beides für unvereinbar und hat deshalb angenommen, daß der heil. Geist erst bei der Taufe sich realiter mit dem Menschen Jesus vereinigt und ihn zum Sohne Gottes gemacht habe, während er bis dahin ein gewöhnlicher Mensch, nur durch Frömmigkeit und geistige Begabung ausgezeichnet, gewesen wäre. Aber apostolische Lehre ist dies nicht. Die Evangelisten nicht allein hielten beides für vereinbar, sondern auch Petrus sagt Act. 10, 38 in Bezug auf Jesu Taufe: ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ. Auch psychologisch läßt sich der Empfang des heil. Geistes bei der Taufe mit seiner gottmenschlichen Natur vereinigen, sobald man

nur erwägt, daß jede geistige Anlage eines Menschen zu ihrer wirksamen Entfaltung besonderer geistiger Anregung von außen her bedarf, und dazu noch den Geist als Princip des Lebens in der Gemeinschaft mit Gott von der Geistesmitteilung zur Ausrüstung für das amtliche Wirken in einem speciellen Gebiete des ethischen oder religiösen Lebens unterscheidet. Der Geist Gottes oder der heil. Geist ist im A. T. Princip nicht nur des Lebens, sondern auch des Amtes (*Kahnis*, die Lehre vom heil. Geiste S. 31 f. 33. 46). So können wir mit ihm und mit *Luthardt* (Comm. z. Ev. Joh. I S. 330) sagen: ‚das Princip des Lebens war Jesu durch den heil. Geist angeboren, als Geist des Amtes wird er ihm bei der Taufe mitgeteilt'.[1] Diese Geistesmitteilung für das Amt wird aber durch das Herabkommen des Geistes auf Jesum wie einer Taube versinnbildet. ‚Damit ist bedeutet, daß nicht blos eine Kraft oder Gabe des Geistes, sondern der Geist als ein Selbst, welches die ganze Fülle seiner Wirkungen in sich trägt, ihm neu, nämlich für das Amt zuteil wird und daß er die geschlossene Fülle des göttlichen Geistes bleibend empfängt' (*Hofm.* Schriftbew. I S. 191). Da aber der Geist des Herrn ein Geist der Weisheit und Einsicht, des Rathes und der Kraft, der Erkentnis und der Gottesfurcht ist (Jes. 11, 2), so ist die Ausrüstung Jesu mit diesem Geiste als eine Entwickelungsstufe in dem persönlichen Leben seiner gottmenschlichen Natur zu betrachten, die man die göttliche Weihe oder Ordination für den Antritt seines messianischen Amtes nennen kann, und die ihm durch die himmlische Stimme, daß er der geliebte Sohn Gottes sei, an welchem der himmlische Vater Wolgefallen gefaßt hat, in einer auch für den Täufer vernehmbaren Weise bestätigt ward, so daß dieser ihn fortan als das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde auf sich genommen hat und tragen wird, seinen Jüngern bezeugen konte.

Der neueren kritischen Theologie, welche in Jesu nur einen sündlosen Menschen, höchstens das Ideal der Menschheit anerkennen will, hat das Factum der Taufe Jesu nicht geringe Verlegenheiten bereitet. Die Ansicht von *D. Fr. Strauss*, daß Jesus mit der Taufe ein Sündenbekentnis abgelegt habe wie andere Israeliten, hat allseitigen Widerspruch erfahren. Selbst *Keim* (Gesch. Jesu. 3. Bearb. S. 132 ff.) und *Wittichen* (das Leben Jesu S. 84) erkennen die Sündlosigkeit Jesu in seinem Mannes- und Amtsleben als vollkommen beglaubigt an, meinen aber

---

1) Vgl. hiemit *v. Hofm.* Schriftbew. I, S. 191 u. II, 1 S. 166 und *Godet*, Comm. z. Luk. S. 92, welcher erläuternd hinzufügt, daß man bei Christo, bei dem alles Geist und Leben war, Amt und Leben nicht mechanisch trennen dürfe. Da seine Amtsthätigkeit Lebensausströmung und gewissermaßen die Lebensluft seiner Person ist, so müsse der Anfang seiner Amtsthätigkeit zusammenfallen mit einem Fortschritte in der Entwickelung des persönlichen Lebens. Die Fähigkeit mitzuteilen setze doch eine andere Weise des Besitzes voraus als die, da man nur für sich selbst besizt. Dieser Gedanke ist richtig, nur nicht erschöpfend. Wir müssen noch das von *Luth.* a. a. O. hervorgehobene Moment hinzunehmen, daß Jesus der Geistesmitteilung zur Ausrichtung des Amtes bedurfte, weil seine σάρξ das Mittel seiner Selbstbezeugung ist, seine menschliche Natur also durch die Taufe geschickt gemacht worden ist, die ihm eigene δόξα des Sohnes Gottes in Wundern u. s. w. zu manifestiren.

daß er in Bezug auf seine Jugend sich schwerlich absoluter Reinheit bewußt war. *Keim* sagt daher S. 133: ‚War es eine Taufe der Buße, so wußte Jesus, daß sie für Gute und Böse in Israel jedenfalls nicht den gleichen Sinn habe und daß es dabei neben und über den Sündenbekentnissen um ein Gelöbnis der Gerechtigkeit sich handelte, welches er mit Fug und Pflicht für sich selber übernehmen mußte. Mußte aber, was wir nicht sicher wissen, in jedem einzelnen Falle — geradezu die vorhandene, die geschehene Lebenssünde einbekant werden, so ist uns selbst darüber wenigstens nichts ganz Zuverlässiges berichtet, ob Jesus aus den Tagen seiner Jugend schlechterdings keine kleinste Uebereilung zu erzählen hatte, auch wenn wir die vorfrühe Emanzipation des Zwölfjährigen von den Eltern durchaus nicht betonen wollen‘. *Wittichen* dagegen meint S. 84: ‚die Sinnesänderung kann sich bei Jesu nicht auf den zukünftigen Gehorsam gegen das allgemeine Sittengesetz beziehen — sondern sie muß seiner individuellen bisherigen Lebensrichtung gelten, sofern er bis dahin blos ein Leben der stillen Religiosität ohne öffentliche, durch seine eminente Begabung geforderte ‚Wirksamkeit‘ für die Gottesherschaft geführt hatte, was ihm infolge der von Johannes empfangenen Impulse nunmehr als Verfehlung erschien‘. Aber die Schwäche und Hinfälligkeit dieser Auskunftsmittel springt in die Augen. Hielt Jesus sich für gerecht, so konte er die Taufe der *μετάνοια* nicht auf sich nehmen und sich damit den Sündern gleichstellen. Darin aber, daß er nicht schon als Knabe oder Jüngling für die Gottesherschaft gewirkt d. h. als Messias öffentlich aufgetreten war, konte er unmöglich eine Verfehlung oder Sünde erblicken. Die meisten neueren Kritiker haben daher die Bedeutung der Johannestaufe für Jesum dahin abgeschwächt, daß sie dieselbe entweder zu einem bloßen Acte ehrender Anerkennung der Johannestaufe (*Schleierm.*, *Kern* u. A.), oder zu einer persönlichen Verpflichtung, sich dem Dienste der Heiligkeit zu weihen (*Weizs.*), herabsetzen, oder zu einer Versinnbildung des Verschwindens des ganzen bisherigen und des Beginnes eines völlig neuen Lebens, zu einem sich Lossagen Jesu von seinem ganzen bisherigen Leben, das, wenn auch sündenrein, doch den natürlich menschlichen Lebensbeziehungen gewidmet war (*Weiss* Mtth.-Ev. S. 111) machen, oder sie als die messianische Ordination Jesu bezeichnen, die nach *Mey.* darin bestand, daß Jesus die göttliche Erklärung als Messias empfing, um von jezt an einzig und ganz diesem großen Berufe anzugehören, wobei er sich ohne Schuldbewußtsein der Menge derer, die das Schuldgefühl zur Taufe trieb, in aller Demut (11, 29) zugesellen konte, weil in seinem Bewußtsein doch die Negation des absoluten Gutseins war‘ — wie aus 19, 17 folgen soll. — Diese Versuche zeigen nur, daß von dem die göttliche Natur Christi *a priori* leugnenden Standpunkte des modernen Protestantismus aus die Uebernahme der Johannestaufe vonseiten Jesu unbegreiflich ist und bleibt.

Gegen die Realität der wunderbaren Vorgänge bei Jesu Taufe hat diese Kritik den Einwand erhoben, daß der heil. Geist nicht erst bei der Taufe auf Jesum herabkommen oder ihm mitgeteilt werden konte, weil er ihn vermöge seiner Zeugung durch den heil. Geist schon von seiner Geburt an besitze. So nicht nur *Keim*, sondern auch schon *Lücke*, *de W.*, *Bleek* u. A., welche deshalb die objective Realität der Geistesmitteilung an Jesum in Abrede stellen und in dem Vorgange nur eine Entwickelungsstufe des inneren Bewußtseinslebens Jesu sehen, und demgemäß die evangelischen Berichte teils als ungeschichtlich verworfen,

teils willkürlich umzudeuten versucht haben. Nach sämtlichen Evangelien ist es nicht ein Vorgang, der sich im Bewußtsein Jesu vollzog, sondern der ihm vom Himmel her widerfuhr. Selbst wenn die Erzählung symbolisch gefaßt werden könte, wie *Wittichen* S. 80 meint, so würde dieser Symbolik die Thatsache zu Grunde liegen, ‚daß Jesus sich seit der Begegnung mit Johannes vom göttlichen Geiste *ergriffen* und für die Verwirklichung der geläuterten messianischen Idee berufen fühlte'.

Cap. IV, 1—11. Die Versuchung Jesu.

Die Versuchung Jesu[1] bildet die Ergänzung zu seiner Taufe. Wie die Taufe die objective Ausrüstung Jesu zu seinem Auftreten und Wirken als Messias ist, so die Versuchung die subjective Vorbereitung für die Ausführung seines Werkes. Um das Himmelreich auf Erden zu gründen mußte das Reich des Satans zerstört werden. Dazu mußte Jesus nicht nur mit der vollen Kraft des Geistes Gottes ausgerüstet werden, sondern er mußte auch die Macht des Satans selber brechen, bevor er die Menschheit aus der Gewalt und Herschaft des bösen Feindes erlösen konte. Niemand kann in des Starken Haus gehen und ihm seinen Hausrath rauben, es sei denn, daß er zuvor den Starken binde, und dann mag er sein Haus berauben (12, 29. Mrc. 3, 27. Luc. 11, 21 f.). Die Versuchung Jesu vonseiten des Satans ist seinem Auftreten als Messias voraufgegangen, hat aber die Ausrüstung Jesu mit dem heil. Geiste zur Voraussetzung, ist also von den Evangelisten mit Recht unmittelbar an die Taufe angereiht, nicht nur in unserm Evang., sondern auch bei Mark. 1, 12 u. 13 und bei Lukas 4, 1—13.

V. 1. „Da ward Jesus in die Wüste vom Geiste hinaufgeführt, um vom Teufel versucht zu werden." *Τότε* alsdann, als der heil. Geist auf ihn herabgekommen war (*Mey.*). *ἀνήχθη* wurde hinaufgeführt, aus dem Jordanthale hinauf in die höher gelegene Wüste; nicht: entrükt; dies liegt auch nicht in dem *αὐτὸν ἐκβάλλει* des Marc., denn dies besagt nur, daß der Geist ihn unwillkürlich in die Wüste trieb. Die Wüste, nämlich Juda's, wird von der kirchlichen Ueberlieferung seit dem 12. Jahrh. näher bestimt als die nördlich von Jericho befindliche Wüste *Quarantana* (sogen. von dem 40tägigen Fasten Jesu), bei den Arabern *Dschebel Kuruntel,* mit einem steilen, gegen 12—1500 Fuß senkrecht über die Erde aufsteigenden Berge, dessen östliche Wand voll von Grotten und Hölen ist (*Robins.* Pal. II, 552). *ὑπὸ τοῦ πνεύματος* von dem heiligen Geiste, im Gegensatze zu *ὑπὸ τοῦ διαβόλου*; vgl. *πνεύματος ἁγίου πλήρης* Luc. 4, 1. *πειρασθῆναι* um versucht zu werden. *πειράζειν* auf die Probe stellen, prüfen, versuchen; hier *sensu malo:* zum Bösen verlockt werden. *ὁ διάβολος* (von *διαβάλλειν*) eig. der Ver-

1) Vgl. *Mor. v. Engelhardt, de Jesu Christi tentatione commentat. Dorp. 1853* und die ausführliche Erörterung dieser Perikope von *H. G. Hoelemann.* Die Reden des Satan in der heil. Schrift. Neueste Bibelstudie. Leipz. 1875. S. 100—158, mit einem ziemlich vollständigen Verzeichnisse der zahlreichen Literatur über diesen Gegenstand (S. 100 f. in der Note).

leumder, hier wie schon in LXX öfter als Uebersetzung des hebr. שָׂטָן Bezeichnung des Teufels als Verleumder und boshafter Ankläger der Menschen vor Gott, nach Hi. 1, 6. 2, 4. Zach. 3, 1. Apok. 12, 1. — V. 2. Nachdem Jesus 40 Tage und 40 Nächte gefastet hatte, hungerte ihn darnach. *νηστεύειν* fasten, hier absolut von gänzlicher Enthaltung der Speise, nicht blos von gewöhnlichen Nahrungsmitteln; vgl. *οὐκ ἔφαγεν οὐδέν* Luc. 4, 2. Durch *ὕστερον*, welches überflüssig erscheint, wird angedeutet, daß der Hunger sich nicht früher als nach dem 40tägigen Fasten einstelte. Die 40 Tage u. 40 Nächte des Fastens weisen zurück auf die 40 Tage u. 40 Nächte des Verweilens Mose's auf dem Berge bei Gott, ohne etwas zu essen und zu trinken, Exod. 34, 28. Deut. 9, 9. 18. Wie Mose während des Empfangs der Gebote, Ordnungen und Rechte des A. B. auf dem Sinai durch Gottes Wort genährt wurde, daß er der leiblichen Speise nicht bedurfte, so Jesus bei der geistigen Versenkung in das von seinem Vater ihm aufgetragene Werk der Erlösung, die wir als einen ununterbrochenen geistigen Verkehr mit seinem himmlischen Vater in Gebet und Meditation zu denken haben. Diese Parallele zeigt, daß das Fasten Jesu nicht als Mittel zur Herbeiführung der Versuchung zu betrachten ist, sondern einen höheren Zweck hatte, bei Jesu wie bei Mosen zur rechten geistlichen Vorbereitung für die Ausführung des übernommenen Amtes diente, nicht nur als Unterordnung der sinnlichen Triebe und Begierden unter die Zucht des Geistes, sondern zugleich als ein Erleben der lebenerhaltenden Macht des Wortes Gottes. Erst nach Ablauf der 40tägigen geistlichen Vorbereitung empfand Jesus Hunger. Dieses Bedürfnis der menschlichen Natur benutze der Versucher, um den Sohn Gottes zur Sünde zu verleiten.

V. 3 u. 4. Die *erste* Versuchung. V. 3. Zu Jesu herzutretend sagte er: „Wenn du Gottes Sohn bist, so sprich, daß diese Steine Brot werden.“ *Ὁ πειράζων* steht substantivisch, daher bei Luc. *ὁ διάβολος*. Durch *προσελθὼν — αὐτῷ* wird die Versuchung als von außen her an Jesum herankommend dargestelt, und die Annahme von inneren, in Jesu Seele auftauchenden versuchlichen Gedanken und Neigungen ausgeschlossen. *Εἰ υἱὸς εἶ τ. θ.* drükt keinen Zweifel des Satans an der Gottessohnschaft Jesu aus, sondern ‚der *problematische* Ausdruck soll Jesum anreizen, auf das Ansinnen einzugehen und sich als Gottes Sohn zu bewähren‘ (*Mey.*). *εἰπὲ ἵνα* nicht: sprich, thue einen Spruch, damit (*Frtz. Mey.*), sondern: sprich daß; nach späterem griech. Sprachgebrauche nicht die Absicht, sondern das Object einführend, sofern der Gegenstand des Befehlens, Bittens u. s. w. immer etwas zu Bewirkendes, also von dem Bittenden und Befehlenden Beabsichtigtes ist (*Winer* §. 44, 8). Das Versuchliche dieses Ansinnens lag darin, daß der Satan Jesum reizen wolte, die Macht seiner göttlichen Natur zur Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse seiner menschlichen Natur geltend zu machen, den Stand seiner Erniedrigung und damit zugleich seine wahre Menschheit aufzugeben. — V. 4. Jesus weist dieses Ansinnen zurück mit dem Worte der Schrift 5 Mos. 8, 3 nach der LXX: „Nicht vom Brote allein

lebt der Mensch, sondern von jeglichem Worte, das durch den Mund Gottes ausgeht!' ὁ ἄνθρωπος der Mensch ganz allgemein. Jesus erinnert damit den Satan an seine menschliche Daseinsform, über die er sich nicht eigenmächtig erheben dürfe. ζῆν ἐπί leben auf dem Grunde oder der Basis von etwas, nach עַל חָיָה; im Griechischen selten (vgl. *Kypke Observv. I p. 14)*, sondern gewöhnlich mit dem Dativ oder mit ἐκ, ἀπό construirt. Das Schriftwort bezieht sich im Zusammenhang der Rede Mose's darauf, daß der Herr sein Volk in der Wüste, wo dasselbe weder Brot noch andere gewöhnliche Nahrungsmittel hatte, mit Manna vom Himmel gespeist habe, um dem Volke zu zeigen, daß die Kraft zur Lebenserhaltung nicht in dem Brote an und für sich besteht, demselben nicht an sich anhaftet, sondern auf dem Worte Gottes beruht, welches auch dem irdischen Brote die Kraft der Ernährung verliehen hat. πᾶν ῥῆμα ἐκπορ. κτλ. jedes durch den Mund Gottes ausgehende Wort als eine göttliche Kraft. Damit erklärt Jesus dem Versucher, daß sein Leben in Gottes Hand stehe, der es ihm auch ohne irdische Nahrungsmittel erhalten könne und, wenn es zur Förderung seines Reiches dient, auch erhalten werde; stelt also dem satanischen Ansinnen, sich durch Anwendung seiner Wunderkraft Nahrungsmittel zu verschaffen, unbedingtes Vertrauen auf die göttliche Allmacht und völlige Ergebung in den Willen seines himmlischen Vaters entgegen.

V. 5—7. Die *zweite* Versuchung.[1] V. 5. „Da nimt ihn der Teufel mit in die heilige Stadt und stelte ihn auf die Zinne des Tempels."[2] Παραλαμβάνει läßt die Art und Weise der Mitnahme unbestimt; vgl. 17, 1, wo παραλαμβ. die Mitnahme der Jünger auf den Berg der Verklärung ausdrükt. Nur soviel ist daraus deutlich, daß der Versucher sich Jesu gegenüber als Herrn benimt, dem Jesus Folge leistet. Noch stärker ist in ἔστησεν das Unwillkürliche vonseiten Jesu und die Macht vonseiten des Teufels ausgedrükt. Diese Macht hatte freilich der Satan nur so lange, als Christus ihm seine Versuchungen gestattete, um ihn zu überwinden. Treffend bemerkt hiezu *Gregor* bei *Bengel: nil*

---

1) Lukas hat die zweite und dritte Versuchung umgestelt, das Führen Jesu auf einen hohen Berg zur zweiten, das Stellen Jesu auf die Tempelzinne zur dritten gemacht — warscheinlich nur nach der Reflexion, daß der Weg aus der Wüste nach Jerusalem über das Gebirge führte. Diese Reflexion findet zwar *Weiss* (Mtth.-Ev. S. 118) kleinlich und möchte eher mit *Volkmar* annehmen, daß Lukas die Versuchung worin ‚der Teufel mit Bibelsprüchen ficht und demonstrirt', für die gefährlichste gehalten habe, oder vermuten, daß der Heidenchrist Lukas den alttestamentl. Sinn des נָסָה יי nicht mehr verstehend das Wort als directes Verbot, den Messias zu versuchen, genommen hat, in welchem Sinne es jede weitere Versuchung abschnitt. Höchst unwarscheinlich. Jedenfalls aber ist die Umstellung bei Luk. unpassend, da nach der Abweisung: Hebe dich weg, Satan! ein nochmaliger Versuch des Teufels aller Warscheinlichkeit ermangelt. *Godet's* Versuch, die Anordnung bis Luk. als die richtige zu rechtfertigen, ist gekünstelt.

2) Statt ἵστησιν haben *Lchm.* u. *Tisch.* ἔστησεν nach ℵ*BCDZ* aufgenommen, wogegen sich zwar sagen läßt, daß der Aorist die präsentische Darstellung unterbreche und aus Luc. 4, 9 hieher gekommen sei (*Mey.*), allein der Aorist, den Moment des Stellens ausdrückend, macht die Darstellung lebendiger.

mirum est, si Christus a Diabolo se permittit circumduci, qui a membris illius se permisit crucifigi. ἡ ἁγία πόλις heißt Jerusalem wegen des Heiligtums des Tempels Jes. 48, 2. 52, 1. Neh. 11, 1. Diese Bezeichnung ist hier wie 27, 53 gewählt, um den Contrast zwischen dem dämonischen Vorhaben des Versuchers und der Heiligkeit der göttlichen Cultusstätte (vgl. das folgende τοῦ ἱεροῦ) anzudeuten. Der Teufel wählte aber das Centrum des alttestamentlichen Gottesreiches zum Schauplatze seiner zweiten Versuchung mit Rücksicht auf die Bestimmung Jesu zum Messias Israels. Hätte Jesus von der Tempelzinne sich unversehrt herabgestürzt, so würde das Volk ihn sicherlich als Messias proclamirt haben. τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ die Zinne des Heiligtums. πτερύγιον als Deminutiv von πτέρυξ bed. im architectonischen Sinne die Zinne oder Dachfirste, als den an der Seite herabhängenden Teil des Giebels, *Vulg. pinnaculum.* τὸ ἱερόν im Unterschiede von ὁ ναός ist der ganze Complex des Tempelbaues, nicht das eigentliche Tempelhaus im engeren Sinne; hier ist wol eine Zinne der den Tempel umgebenden Säulenhallen gemeint, aber nicht näher zu bestimmen, ob die östliche oder Salomonische Halle oder die südliche ἡ βασιλικὴ στοά mit ihrem Schwindel erregenden Blicke in das tiefe Thal Josaphat *(Joseph. Antt. XV, 11, 5).* — V. 6. Den Vorschlag, sich von der Tempelzinne herabzustürzen, sucht der Satan durch einen Spruch aus der Schrift Jesu als ungefährlich zu insinuiren. Wenn Jesus Gottes Sohn, so werde Gott ihm auch den Schutz seiner Engel zuordnen, daß er sich dabei nicht den geringsten Leibesschaden zufüge. Die Worte sind aus Ps. 91, 11. 12, welcher von dem göttlichen Schutze handelt, dessen sich die Frommen, die Gott zu ihrer Zuflucht machen, in allen Fährlichkeiten dieses Lebens getrösten können. Sie sind nach der mit dem Grundtexte übereinstimmenden Uebersetzung der LXX angeführt; nur mit Weglassung der Worte τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου hinter περὶ σοῦ nach Mtth., oder blos des ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου nach Luk. In dieser Weglassung vermuteten ältere Ausll. eine absichtliche Verstümmelung des Schriftworts vonseiten des Satans, wol nicht ohne Grund, da die Worte „auf allen deinen Wegen" die Zusage der göttlichen Bewahrung auf die Wege, die der Mensch zu gehen hat, beschränken, und halsbrecherische, aus Eitelkeit unternommene, nicht zum Berufe des Menschen gehörende Wagnisse ausschließen. Gott errettet die Seinigen oft wunderbar aus den größten Gefahren, in welche sie auf ihren Berufswegen, sei es unvermeidlich oder auch aus Mangel an der nötigen Besonnenheit und Vorsicht hineingerathen, aber nicht aus Gefahren, in die sie sich mutwillens, aus Eitelkeit und für selbstsüchtige Zwecke stürzen. *In eo est fallacia, quod angelorum custodiam ad vagum et temerarium cursum trahit. — Acsi diceret: si te projicias in mortem invito Deo, angeli vitam tuam defendent. Calv.* Auf eigen gewählten gefährlichen Wegen auf Gottes Schutz hoffen, heißt Gott versuchen. Mit dem Spruche: „Du solst den Herrn deinen Gott nicht versuchen", weist daher Jesus das Ansinnen des Teufels ab. πάλιν *rursus,* abermals; nicht: hingegen oder dagegen. Diese Bedeu-

tung von πάλιν ist im N. T. nicht erweislich. Jesus führt dieses Schriftwort nicht als ein der vom Satan citirten Psalmstelle entgegengesetztes an, sondern nur als ein anderes Gotteswort, welches auch zu erwägen sei und für den vorliegenden Fall gelte, nach dem Grundsatze: *Scriptura scripturam illustrat (Hoel.).* Das Wort ist aus 5 Mos. 6, 16 und enthält eine Warnung, durch ungläubiges Murren Gott zu versuchen, wenn er in irgend welcher Not nicht alsbald hilft, wodurch Israel zu Raphidim bei eingetretenem Mangel an Trinkwasser (Exod. 17, 1—7) sich versündigt hatte. In der Anwendung auf den vorliegenden Fall hat Jesus diesen Ausspruch in seiner allgemeinen Bedeutung aufgefaßt: Gott auf die Probe stellen, indem man ihn durch eigenwilliges Verlangen oder Handeln nötigen will, seine Allmacht oder Wundermacht zu manifestiren.

V. 8—10. Die *dritte* Versuchung. V. 8. „Wiederum nimt ihn der Teufel auf einen sehr hohen Berg und zeigt ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit." Ueber παραλαμβάνει s. d. Bem. zu v. 5. Der ‚sehr hohe Berg' läßt sich geographisch nicht näher bestimmen, obwol einzelne Ausll. an den Tabor, den Zion oder Moria, den Oelberg, auch an den steilen Berg Quarantana, oder gar an den Nebo gedacht haben. Auch von dem höchsten Berge der Erde können nicht alle Reiche der Welt überschaut werden. Das Zeigen derselben beschreibt Luk. durch den Zusatz ἐν στιγμῇ χρόνου *puncto temporis,* in einem Augenblicke als ein magisches, als eine zauberhafte Phantasmogorie; woraus jedoch nicht folgt, daß diese wie die vorige Versuchung nur ekstatische Vorgänge waren. Zur Ekstase paßt nicht das παραλαμβάνει, ganz abgesehen davon, daß im Leben Jesu Ekstasen sonst nicht vorkommen und an sich nicht warscheinlich sind. Andrerseits aber darf man auch die wörtliche Auffassung des Hergangs nicht nach rein menschlichem Maßstabe kritisiren wollen. Die handelnden Personen hiebei waren nicht einfache Menschen, sondern Jesus der eingeborene Sohn Gottes in menschlicher Natur und mit göttlichen Eigenschaften begabt, und der Teufel ein höheres Geistwesen. Bei beiden sind Lebensäußerungen und Erlebnisse möglich, die für bloße Menschen unmöglich sind, und von denen wir uns, weil Erfahrung und Analogie im gewöhnlichen Menschenleben fehlen, keine sachgemäße Vorstellung machen können und deshalb auch nicht befugt sind, diese über die Grenzen menschlicher Leistung und menschlichen Vermögens hinausgehenden Vorgänge zu leugnen. — „Dies alles — spricht der Satan zu Jesu — will ich dir geben, wenn du niederfälst und mich anbetest." Luk. gibt dieses Wort ausführlicher: „Ich will dir geben alle diese (ἐξουσία) d. h. die Herschaft über alle Reiche und die Herrlichkeit derselben; denn mir ist sie übergeben und ich gebe sie wem ich will; wenn du vor mir niederfälst, soll alles dein sein." Das δώσω σοι nent *Vict. Strigel* ein *impudens mendacium Diaboli,* besonders im Hinblick auf den Zusatz bei Luk.: denn mir ist sie übergeben. Allein eine so plumpe Lüge dürfen wir dem Teufel nicht zutrauen. Die Warheit seiner Behauptung, meint dagegen *Godet,* gehe schon aus den Worten: dies alles ist mir über-

geben, hervor, weil er damit der Obergewalt Gottes die Ehre gebe und sich als seinen Vasallen anerkenne. Dabei ist freilich zu beachten, daß er Gott nicht nent, nicht sagt, von wem diese Macht ihm übergeben sei. Gleichwol wird die Vorstellung von der Herschaft des Satans über die sichtbare Welt in gewissem Sinne von Christo selbst bestätigt, indem er ihn *den Fürsten dieser Welt* nent. Nur läßt sich daraus nicht mit *Godet* u. A. folgern, daß der nun gefallene Erzengel ursprünglich die Erde und das Planetensystem, in das sie gehört, als sein Herschergebiet bekommen habe. Diese theosophische Idee läßt sich aus der Schrift nicht erweisen. Die Herschaft über die Welt hat der Satan erlangt durch die Verführung der ersten Menschen, dadurch daß er die zu Herschern der Erde bestimten Menschen sich zu dienstbaren Knechten gemacht hat. Die göttliche Zulassung des Sündenfalles der Menschen oder, richtiger ausgedrükt, die in der Schöpfung der Menschen als persönlicher Wesen begründete Möglichkeit, daß der Mensch durch Mißbrauch seiner Freiheit sich vom Satan zur Uebertretung des göttlichen Gebotes verleiten ließ und dadurch in den Dienst der Sünde und des Satans gerieth, diese Möglichkeit mit ihren geschichtlichen Folgen betrachtet und bezeichnet der Versucher als Uebergabe der Herschaft über die Welt und ihre Herrlichkeit an ihn. Da Gott den Satan nicht sofort nach Verführung der Ureltern unsers Geschlechts gebunden und in die Hölle gestoßen, sondern ihm Raum gelassen hat, seinen Einfluß über die Menschen weiter auszubreiten, so hat er sich zum Fürsten dieser Welt erhoben und herscht noch jezt in dem außerchristlichen Bereiche der Menschenwelt, so daß er diejenigen, welche seiner Versuchung sich hingeben, auf den Gipfel irdischer Macht und Herrlichkeit erheben kann. Das Anerbieten also, das er Jesu macht, ist nicht rein erlogen, aber auch nicht in der Warheit begründet. In hoffärtiger Selbstverblendung verspricht er mehr als er leisten kann, weil er ungeachtet der in dem ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται ausgesprochenen Abhängigkeit von einer höheren Macht sich doch als allmächtigen Herrn oder Gott dieser Welt betrachtet und nicht bedenkt, daß die Herschaft, wenn sie ihm übergeben ist, ihm auch, wenn er sie mißbraucht, wieder genommen werden kann. Diese Vermessenheit dekt ihm Jesus auf, indem er mit dem Worte: *hebe dich weg, Satan!* als Sohn Gottes ihm entgegentritt und ihm dann mit dem Schriftworte 5 Mos. 6, 13 an seine Abhängigkeit von Gott dem Herrn und an seine Pflicht, Gott zu dienen, erinnert. Das ὀπίσω μου hinter ὕπαγε fehlt in ℵ*BC* u. a. und ist daher schon von *Elzevire,* sodann bei *Tisch. 8* u. A. getilgt. Es ist ohne Zweifel aus 16, 23 in unsere Stelle gekommen; dort in der Zurechtweisung des Petrus ganz passend, hier dagegen unpassend, da der Satan nicht blos hinter Jesum zurücktreten, sondern ganz von ihm weichen soll. Mit der Anrede σατανᾶ entlarvt Jesus den Versucher, indem er ihn mit seinem specifischen Namen שָׂטָן *Widersacher, Anfeinder* benent und mit ὕπαγε die Superiorität des Sohnes Gottes kundgibt. Das Schriftwort ist aus dem Gedächtnisse citirt. Im Grundtexte lautet der erste Satz: „den Herrn deinen Gott solst du fürchten" (φοβηθήσῃ LXX).

Das Gott-Fürchten als Verehrung gedacht gestaltet sich zu *προσκυνεῖν*. Jesus wählt dieses Wort im Gegensatz zu der vom Satan ihm zugemuteten *προσκύνησις*. Im Deuteron. schärft Mose diesen Spruch den Israeliten ein. Er hat aber Gültigkeit für alle Geschöpfe auf Erden wie im Himmel und wird in dieser Allgemeingültigkeit von Jesu dem Satan entgegengehalten. — V. 11. Da verließ ihn der Teufel und siehe, Engel traten herzu und dieneten ihm. Das *imperf. διηκόνουν* im Unterschiede von dem Aorist *προσῆλθον* drükt dauernde Dienstleistung jeglicher Art, der Jesus bedurfte, aus, ist also nicht darauf zu beschränken, daß Engel Jesum mit Speise versorgten (vgl. 1 Kg. 19, 5).

Die drei Versuchungen stehen in deutlicher Beziehung zu dem messianischen Berufe Jesu, dessen höhere oder göttliche Natur der Versucher voraussezt, um daran seine Versuchungen anzuknüpfen. Bei dem ersten Versuchungsacte will er Jesum verleiten, die seiner göttlichen Natur inhärirende Wundermacht eigenwillig zur Befriedigung eines sinnlichen Bedürfnisses der menschlichen Natur zu gebrauchen; der zweite und der dritte Act beziehen sich unmittelbar auf das Werk Jesu. Dem zweiten liegt die Absicht zu Gruude, Jesum zu bewegen, in eitlem Vertrauen auf den allmächtigen göttlichen Schutz sich dem wundersüchtigen Volke als Messias zu offenbaren; im dritten stelt er die Zumutung an Jesum, sich auf gottwidrige Weise, durch ein Compromiß mit dem Bösen in den Besitz der Weltherschaft zu setzen. Als Sohn Gottes besaß Jesus die Macht, das zum Lebensunterhalt Nötige sich wunderbar zu verschaffen; zu erfolgreicher Ausführung seines messianischen Berufes erschien der Beifall und die Anhänglichkeit des Volks die unerläßliche Bedingung, denn vom Messias erwartete das jüdische Volk Zeichen und Wunder vom Himmel; und das Ziel seines Wirkens solte die Aufrichtung des über alle Völker sich erstreckenden Gottesreiches unter seiner Friedensherschaft sein. Das Satanische der drei Versuchungen lag darin, daß der Satan von der irdisch-politischen Messiasidee des pharisäisch geschulten jüdischen Volkes ausgehend Jesu Mittel und Wege, die ihm als Sohn Gottes zu Gebote standen, zeigen will, durch deren Anwendung und Benutzung er das ihm als Beruf obliegende Werk rasch und sicher ausführen könte. — Nicht auf Erregung von Fleischeslust, Augenlust und hoffärtigem Wesen (1 Joh. 2, 16) in der Seele Jesu, worin viele Ausll. Absicht und Zweck der Versuchung fanden, hat es der Satan abgesehen, sondern auf die scheinbare Förderung des Werkes Jesu zielen seine Versuchungen ab. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet erscheinen die Zumutungen des Versuchers weder so plump noch so verkehrt, daß sie — wie *Mey.* mit Dr. *Paulus* meint — sich mit der teufelischen List und Schlauheit desselben nicht vereinigen ließen, sondern entsprechen vielmehr ganz der Weise des Teufels, an die gottgeordneten Wege und Ziele der Menschen anzuknüpfen und durch Vorspiegelung von Aussichten auf raschen und sicheren Erfolg die Seelen in gottwidrige Bahnen zu leiten.

Unbegründet ist auch der Einwand, daß die Versuchung als wirklich geschehener äußerer Hergang nicht blos eine legendenhafte, dem

ältesten Evangelium noch fremde magische Scenerie, sondern auch absolute Unmöglichkeiten und Widerspruch mit dem Charakter des geisterfülten Jesus enthalte (*Mey.*). Denn die Berufung auf das älteste Evangelium, nämlich des Markus, welches diese Scenerie nicht enthalte, ist eine unerweisliche kritische Hypothese, die, selbst wenn die Priorität des Markusevang. zu erhärten wäre, schon als *argumentum e silentio* nichts beweisen würde. Und den Vorwurf der Legendenhaftigkeit der Scenerie haben wir schon bei der Erklärung der zweiten und dritten Versuchung beseitigt. Eine absolute Unmöglichkeit kann man auch von der dritten Versuchung: dem Zeigen aller Reiche der Welt von einem sehr hohen Berge aus in einem Augenblicke, nicht mit Fug und Recht behaupten — da wir für die Beurteilung dessen, was höheren Geistwesen möglich ist, keinen Maßstab haben. Ein Widerspruch aber mit dem sittlichen Charakter des geisterfülten Jesus würde in den Versuchungen nur in dem Falle liegen, daß Christus durch die Erfüllung mit dem heil. Geiste bei der Taufe seiner wahren menschlichen Natur entkleidet, der ἀσθένεια τῆς σαρκός völlig enthoben worden wäre, oder wenn er sich durch den Versucher hätte zur Sünde verleiten lassen. Die Versuchungen setzen die Versuchbarkeit Jesu voraus; diese wurde aber durch den Jesu mitgeteilten heiligen Geist nicht aufgehoben und das *posse non peccare* nicht mit einem Schlage in *non posse peccare* verwandelt. Will man aber in dem Umstande, daß der geisterfülte Jesus den Teufel nicht sofort beim ersten Anlaufe abgewiesen hat, einen Widerspruch mit seinem sittlichen Charakter finden, so verkent man die Bedeutung, welche die Versuchung für Jesum und sein Werk hatte. Die Versuchung solte einerseits Jesu Gelegenheit bieten, die verschiedenen Arten der Einwirkungen des Satans auf die menschliche Natur zu erfahren, um jeden Abweg von dem Ziele seiner göttlichen Bestimmung zu erkennen und sich dagegen zu wappnen, andererseits solte auch der Satan die Erfahrung machen, daß alle seine Künste, die Schwäche der menschlichen Natur seinem Zwecke dienstbar zu machen, nicht im Stande seien, den Sohn Gottes zu verführen. Dieser zwiefache Zweck wäre nicht erreicht worden, wenn Jesus den Satan sofort abgewiesen hätte. Da der in Jesu Mensch gewordene Logos unser Fleisch und Blut angenommen hatte und allerdinge, nur die Sünde ausgenommen, uns seinen Brüdern gleich geworden war (Hebr. 2, 17 f. 4, 15), so konte ihm auch keine Art der Versuchung erspart werden, wenn er den Satan völlig überwinden solte. Darauf deutet Luk. am Schlusse v. 13 hin in den Worten: „Nachdem der Teufel πάντα πειρασμόν jede Art der Versuchung beendigt hatte, stand er von Jesu ab ἄχρι καιροῦ bis auf gelegene Zeit. Diese trat mit dem Leidenskampfe in Gethsemane ein. Da kam, wie Jesus seinen Jüngern Joh. 14, 30 gesagt, der Fürst dieser Welt, konte aber nichts an ihm zu eigen haben. Damit vgl. Luc. 22, 30, wo Jesus seine Gefangennehmung als die Stunde der Macht der Finsternis bezeichnet.

Die neuere im Pantheismus oder Kriticismus wurzelnde Theologie erkent zwar einhellig an, daß die Versuchung Jesu durch den Teufel von den Evange-

listen als ein wirklicher in Zeit und Raum erfolgter geschichtlicher Vorgang dargestelt werde, meint aber trozdem, daß sie nicht für geschichtlich zu halten sei, sondern entweder ein aus Zeitideen, besonders der Idee eines Kampfes zwischen dem Messias und dem Satan entstandener Mythus (*Fritzsche*, *Usteri* in d. Theol. Stud. u. Krit. 1832 S. 768 ff., *Strauss*, *Gfroerer*, *de W.* u. A.), oder ‚eine aus der antidiabolischen Messiasidee, deren Notwendigkeit und vollendete Wirklichkeit im ganzen Leben und Werke Christi vorlag, unter den Judenchristen entstandene Sage, welche die geschichtliche Warheit in ihrem Gedankeninhalte trage' (*Mey.*), oder ein in die Form einer äußeren Geschichte eingekleideter Vorgang im Gedankengange oder im Seelenleben Jesu sei. — Aber die rein mythische Ansicht steht mit dem geschichtlichen Charakter der Evangelien in so diametralem Widerspruch, daß sie gegenwärtig fast allgemein als unbefriedigend aufgegeben ist. Auch die Annahme, daß die evang. Erzählung aus einer Sage ohne concrete Anknüpfungspunkte an specielle Vorgänge im Leben Jesu entstanden sei, entbehrt aller Warscheinlichkeit, da in der historischen Zeit Sagen sich nie blos aus allgemeinen Warheiten oder Ideen bilden, die Behauptung aber, daß bei Mark. 1, 13 die ersten unentwickelten Anfänge dieser Erzählung oder die erste Krystallisation ihres ideellen Gehalts vorliegen, grundfalsch ist. — Die übrigen Ansichten zerfallen in drei Klassen. Einige halten die Erzählung für eine Vision oder einen Traum Jesu, andere für eine Parabel, noch andere für ein inneres Erlebnis in der Seele Jesu. Die Vision soll nach *Ps.-Cyprian* u. *Theod. Mopsuest.* vom Teufel, nach dem Engländer *Farmer* (London 1761) von Gott, nach *Cler.*, *Wetst.*, *Jahn*, *Gabler*, *Paulus* natürlich gewirkt, nach *J. Andr. G. Meyer* (Stud. u. Krit. 1831 S. 319 ff.) ein bedeutsamer Morgentraum gewesen sein. Dagegen ist aber mit Recht eingewandt worden, daß es an jedem Beispiele von ekstatischen Zuständen oder von besonderen Traumerscheinungen im Leben Jesu fehle, und daß solche Zustände der sittlichen Bestimtheit seines gottmenschlichen Bewußtseins widersprechen. — Die Erzählung aber mit *Schleiermacher* (über Lukas S. 54 ff.), *Usteri* (Stud. u. Krit. 1829, der später diese Ansicht mit der mythischen vertauschte), *Schweitzer*, *Bg.-Crus.*, *Bleek* u. A. in eine Parabel zu verwandeln, in welcher Jesus seinen Jüngern die drei Hauptmaxime für ihren künftigen Beruf, nämlich *a.* kein Wunder zu thun zu eigenem Vorteil, selbst unter den dringendsten Umständen, *b.* nie in Hoffnung auf den außerordentlichen göttlichen Beistand etwas zu unternehmen, was nur abenteuerlich sein würde, *c.* niemals, auch wenn der größte Vorteil unmittelbar dadurch zu erreichen wäre, sich in eine Gemeinschaft mit den Bösen oder gar in eine Abhängigkeit von den Bösen einzulassen, vorgetragen hätte, ist nicht nur ‚berichtswidrig, willkürlich und der sonstigen Art der parabolischen Vorträge Jesu fremdartig' (*Mey.*), sondern auch mit dem sittlichen Charakter Jesu unvereinbar. Denn da nach der richtigen Bemerkung von *Hase* (Gesch. Jesu S. 320) auch in parabolischer Darstellung die Gesetzmäßigkeit herscht, daß der Person, von der ein bestimtes Denken und Thun ausgesagt wird, dasselbe angemessen sei, so hätten, falls Jesus sich als das Subject einer solchen Parabel dargestelt hätte, die Jünger seine Erzählung für ein von ihm erlebtes Ereignis halten müssen. Wäre also die von ihm erzählte Versuchung durch den Teufel nur ein erdachtes, nicht ein erlebtes Denken und Thun Jesu gewesen, so hätte Jesus seinen Jüngern eine Unwarheit erzählt und es verschuldet, daß sie seine Erzählung als ein äußerliches

Geschehensein faßten, wodurch die Parabel zum Mythus geworden wäre. *Hase* will daher die Versuchungsgeschichte insofern für geschichtlich halten, als sie wirklich innerlich Durchlebtes im Sinnbilde der Parabel darstelle.

Diese Ansicht ist nur formal, nicht wesentlich verschieden von der eines inneren Erlebnisses oder geistigen Vorgangs im Bewußtsein Jesu, welche mit verschiedenen Modificationen *Flatt*, *Ullmann* (Sündlosigkeit Jesu), *Neander*, *Krabbe* u. A. vorgetragen haben. Nimt man dabei an, daß die versuchlichen Gedanken aus dem Inneren Jesu selbst hervorgingen der daß sie durch den Teufel in seiner Seele erzeugt wurden, so würde in dem einen wie in dem anderen Falle Jesu Seelenzustand selbst nicht frei oder rein von Sünde gewesen sein. Aber die Erzählung nötigt zu keiner von diesen beiden Annahmen, sondern läßt sich mit *Ullm.* so verstehen, daß die versuchenden Gedanken zwar als Bestandteile der bei den Juden herschenden Messiasidee Jesu vor die Seele getreten, aber nicht siegreich in seine Gesinnung aufgenommen, sondern alsbald von ihm zurückgewiesen worden seien. Diese Ansicht läßt sich mit der Sündlosigkeit Jesu vereinigen. Aber solten diese versuchenden Gedanken nicht vom Teufel herrühren, sondern nur bei der Erwägung über die Ausführung seines messianischen Werkes in Jesu Seele aufgestiegen sein, so müßten dieselben wesentliche Momente der jüdischen Messiasidee gewesen sein. Allein wenn auch der zweite Versuchungsact, darin bestehend, durch ein Schauwunder Aufsehen zu erregen und sich dem Volke als Messias zu zeigen, damit es ihm zufalle, sich zur Not aus der jüdischen Erwartung, daß der Messias Wunder thun werde, erklären ließe, so läßt sich doch hinsichtlich des ersten Versuchungsactes die Erwartung, daß der Messias zur Befriedigung seines eigenen sinnlichen Bedürfnisses Wunder thun werde, als Bestandtheil des jüdischen Messiasglaubens weder nachweisen, noch auch nur voraussetzen. Noch weniger konte der Inhalt des dritten Versuchungsactes, nämlich der Gedanke, daß der Messias, um zur Weltherschaft zu gelangen, sich dem Teufel ergeben, ihn als Herrn anbeten müsse, dem Erlöser aus der damals im Volke verbreiteten Messiasidee entgegentreten. Daher hat auch *Ullm.*, wie schon *Bleek* (S. 194 der synopt. Erkl. der Evangg.) nachgewiesen, die dritte Versuchung dahin umgedeutet, daß die Stiftung eines weltlichen Reiches sich mit dem göttlichen Zwecke des Messias nicht vertrage.

Mit großem Nachdrucke sucht *Keim* (Gesch. Jesu v. Naz. I S. 566 ff.) der Versuchungsgeschichte, ‚einen guten geschichtlichen Kern' zu sichern. ‚Die Anrufung übernatürlicher Mittel für das durch natürliche Mittel scheinbar unvollziehbare Messiastum' für den Grundgedanken der Versuchungen haltend, nimt er an, daß als Jesus den Messiasentschluß nach der Taufe im Jordan klar und ruhig überlegte, das *Dass* und *Wie* der Ausführung ein Schwergewicht von Fragen, Zweifeln und Kämpfen seiner Seele auferlegt habe, besonders die Frage der zureichenden Kraft, ob er, der einzelne Mann aus dem Volke gegenüber allen geistlichen und weltlichen Gewalten und gegenüber einem lauen, trägen, halsstarrigen, dabei launenhaften Volke, und der schwache Mensch in Fleisch und Blut gegenüber dem Reichsherrn des Bösen in Harnisch — die Kraft habe, den gefaßten Entschluß auszuführen, ja ob überhaupt das Messiasreich durch menschliche That oder durch den Arm, das Wunder Gottes aufzubauen sei. Dieser innere Kampf des Bewußtseins habe seine ‚schneidenste Schärfe durch die lebendige Vergegenwärtigung des feindlichen Reichsherrn, ja durch einen per-

sönlichen Ringkampf mit ihm' gewonnen. ‚Jene Vergegenwärtigung — heißt es S. 570 — ist uns garantirt durch das nachweisliche Bewußtsein Jesu, als Messias der berufene Gegner des Satansreiches zu sein; der persönliche Kampf durch seine ganze spätere Auffassung der Versuchungen und allermeist durch das bedeutungsvolle Wort selbst, in welchem er den Gegensatz der zwei Reiche und ihrer Reichsherren auseinandersezt, Mtth. 12, 25 ff. Luc. 11, 17 ff. Dieses denkwürdige Wort ist geradezu wie kein anderes eine neue lezte große Stütze der Versuchungsgeschichte im Ganzen wie im Einzelnen. Hier hat Jesus klarer Weise seinen Kampf mit dem Satansreich als einen persönlichen bezeichnet, teils als ein eroberndes Eindringen in dieses Reich, zumal in der Vertreibung der Dämonen aus den Besessenen, teils als ein Binden und Bändigen des Reichsherrn selbst, welches allen Einzeleroberungen wie die entscheidende und alle Ueberlegenheiten und Gewinnste des ganzen Feldzugs beherschende Hauptschlacht voraneilt'. Dies sei bei der Uebernahme des Messiastums am Jordan geschehen, ‚wo der Verführer „der Starke", mit seinem Locken und Drohen in die Flucht geschlagen worden'. — An dieser Auffassung ist der große sittliche Ernst, mit welchem *K.* die Realität der Versuchung als ein Ringen Jesu nicht blos mit den Bösen, sondern mit dem Reichsherrn des Bösen d. i. mit dem Satan festzuhalten bemüht ist, sehr anzuerkennen. Wenn er aber trozdem den geschichtlichen Charakter der evang. Berichte verwirft, so ist es teils einseitiger Idealismus, der ihn hindert, den geschichtlichen Thatsachen das ihnen gebührende Recht angedeihen zu lassen, teils die dogmatische Leugnung der gottmenschlichen Persönlichkeit Jesu Christi, die ihn nötigt, den ‚Ringkampf mit dem Satan' in das innere Seelenleben hineinzuverlegen und, wie er sich 3. Bearb. d. Gesch. Jesu S. 140 einfacher und deutlicher darüber ausspricht, die Versuchung als ‚einen inneren Kampf des messianischen Gottvertrauens mit dem menschlichen Mißtrauen in sich selbst und mit der Furcht vor den Machtmitteln Satans, des Feindes des Guten, vor dessen Nachstellungen und Verfolgungen gegen das Werkzeug Gottes im Fleisch, vor dessen Verkehrung, Verbitterung und Verhetzung der Menschen, des Gebiets seiner Wirksamkeit', zu fassen. Eine Ansicht, die einen Zwiespalt im innern Geistesleben Jesu voraussezt, welcher nicht nur die gottmenschliche Natur, sondern auch die Sündlosigkeit Jesu aufhebt.

Auch *Pfleiderer* (die Religion, ihr Wesen u. s. w. II S. 446 ff. vgl. *Hilgenf.* Ztschr. 1870 S. 188 ff.) faßt den Grundgedanken der Versuchung so wie *Keim*, bestimt denselben aber näher als ‚Anschluß an die herschende Partei, Anbequemung an ihre Denkweise, überhaupt an den herschenden Zeit- und Weltgeist, nicht als lezten Zweck, sondern als Mittel zum guten Zweck, zur Gewinnung der Welt für Gottes Reich', wornach es sich bei der Versuchung nicht um Abfall von dem messianischen Berufe überhaupt, um endgültige Vertauschung des Dienstes Gottes mit dem der Welt und des Satans handelt, sondern ‚nur darum, statt des Mittels stiller Wirksamkeit durchs Wort zu zweideutigen aber schneller zum erwünschten Ziele führenden Mitteln zu greifen'. Solche zweideutige Mittel wären jedes Aufsehen erregende Schauwunder und die unbedingte Hingabe an den religiösen Zeitgeist, das Sich-Stellen an die Spitze einer volkstümlichen Bewegung gewesen. An dergleichen Mittel habe Jesus im Anfang oder vor Antritt seiner öffentlichen Wirksamkeit nicht im Ernste denken können, folglich passe der sich unzweideutig ergebende historische Kern der Versuchungs-

geschichte nicht in den Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu, sondern liege in der Situation Mtth. 15 u. 16, in dem Conflicte Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten, die Jesus bei der ersten öffentlichen Begegnung so vor den Kopf gestoßen hatte, daß ernstliche Verwickelungen daraus folgen konten, und ihrer Wiederkehr, um ein Zeichen vom Himmel von Jesu zu fordern, als der Bedingung, unter welcher sie ihn anerkennen wolten. — Aber alle Prämissen, worauf diese Combination gegründet ist, vorläufig zugegeben, scheitert sie doch schon an der ersten Versuchung, der Forderung wunderbarer Brotschaffung, die zwar *Pfl.* S. 449 dahin umdeutet, daß als Zweck derselben nicht blos die Sättigung Jesu allein, sondern die des Volks um ihn her zu denken sei, und aus der Situation Mtth. 15, 32 ff. erklären will. Aber dabei ignorirt er, daß Jesus das Volk wunderbar gespeist hat, mithin, wie schon *Hase* (Gesch. Jes. S. 324) bemerkt hat, nach sämtlichen Evangelien Jesus gerade dieser Versuchung erlegen wäre. Aber auch die Prämisse zu dieser Auffassung der Versuchungsgeschichte, daß nämlich Jesus selbst nur allmälig, und zwar erst infolge der von Johannes dem Täufer aus dem Gefängnisse an ihn gerichteten Frage Mtth. 11 zur Ueberzeugung von seiner messianischen Stellung im Himmelreich gekommen sei und die Erkentnis gewonnen habe, daß das Reich ein in den Geistern gegenwärtiges sei (S. 440 ff.), müssen wir als eine unbewiesene und unerweisbare Behauptung, die nur durch willkürliches Umspringen mit der evangelischen Geschichte zu ermöglichen war, abweisen. So zeigt denn auch dieser Versuch, daß unter der dogmatischen Voraussetzung einer rein menschlichen, die göttliche Natur in der Person Christi negirenden Entwicklung des Lebens Jesu die Versuchungsgeschichte ein unbegreifliches Räthsel bleibt. — Da Jesus als der Fleisch gewordene Sohn Gottes sündlos war, so konte der Versucher nur von außen her an ihn kommen; für eine innerliche Wirkung auf ihn gab es in dem Sündlosen keine Möglichkeit. ‚Person gegen Person mußte er hier versuchen; erscheinen mußte er ihm, da eine Täuschung der Art, wie sie bei dem erstgeschaffenen Weibe möglich war, bei dem in Völligkeit der Erkentnis stehenden Jesus nicht statthaben konte. Daher traten hier Versucher und Versuchung unverhüllt und offen auf, wie nie zuvor und niemals wieder' (*v. Hofm.* Schriftbew. I S. 441).

Das galiläische Wirken Jesu Christi. Erste Hälfte. Cap. IV, 12—XI, 30.

Der Inhalt von c. 4, 12—25 ist als Einleitung zur Schilderung der messianischen Wirksamkeit Jesu in Galiläa zu betrachten, indem Matthäus in diesem Abschnitte zuvörderst Jesu Auftreten in dieser Landschaft aus der Weißagung des A. T. begründet, sodann die Art und Weise dieses Auftretens durch Predigt und Berufung einiger Jünger charakterisirt, endlich den Eindruck, welchen Jesu Wirken im ganzen Lande machte, summarisch beschreibt. Mit c. 5 begint die nähere Darstellung der Offenbarung Jesu als Messias und Gründer des Himmelreichs, *a.* durch Mitteilung der sogen. Bergpredigt, in der Jesus

sich als den Erfüller des Gesetzes und der Propheten ankündigt und seinen Jüngern und Anhängern die Grunderfordernisse für den Eingang ins Himmelreich darlegt (c. 5—7), *b.* durch Erzählung einer Reihe von Wunderthaten, wodurch Jesus sich als den offenbart, der unsere Krankheiten auf sich nimt, der obwol nicht habend, wo er sein Haupt hinlege, mit der Macht seines Wortes den Winden und Wogen des Meeres gebeut, die unreinen Geister bezwingt und Todte erwekt, und der gekommen ist, die Sünder zur Buße zu rufen und neue Lebenskräfte der Menschheit zuzuführen (c. 8 u. 9), *c.* durch den Bericht, wie Jesus aus Erbarmen mit dem hirtenlos in der Irre gehenden Volke durch Verordnung und Ausrüstung der zwölf Apostel den Grund zur Ausbreitung des Himmelreichs auf Erden legt und sich weder durch das Aergernis, das Manche an seinem Wirken nahmen, noch durch die Verstockung des Volks gegen seine Wunderthaten die Freudigkeit zur Fortsetzung seines Werkes trüben ließ (c. 10 u. 11).

Cap. IV, 12—25. Jesu Auftreten in Galiläa und Berufung einiger Jünger.

V. 12—17. **Jesu öffentliches Auftreten in Galiläa.** Vgl. Mrc. 1, 14. 15. Luc. 4, 14. 15. — Matthäus, Mark. u. Luk. reihen das Auftreten Jesu als Messias in Galiläa an die Versuchung, so daß es den Anschein gewint, als sei Jesus alsbald nach derselben mit der Verkündigung des Himmelreichs aufgetreten. Nach dem Ev. Johannes aber weilt Jesus nach der Taufe und Versuchung noch in der Nähe des Täufers jenseit des Jordan, und von den Johannesjüngern folgen Andreas und sein Bruder Simon Petrus, durch das Zeugnis ihres Meisters auf das Lamm Gottes hingewiesen, Jesu nach (1, 29—43). Als sodann Jesus nach Galiläa hinausgehen wolte, schlossen sich ihm noch Philippus und Nathanael als Jünger an (1, 44—52). Mit diesen Jüngern kam Jesus nach Kana in Galiläa, wo er auf einer Hochzeit durch Verwandlung des Wassers in Wein seine Herrlichkeit offenbarte (2, 1—11), und nach kurzem Aufenthalte in Capernaum zum Osterfeste nach Jerusalem hinaufzog (2, 13). Nach dem Feste begab er sich mit seinen Jüngern in die judäische Landschaft und taufte dort oder ließ von seinen Jüngern taufen, während Johannes auch noch zu Enon nahe bei Salim taufte, und noch nicht ins Gefängnis gesezt war (3, 22—24). Als Jesus aber erfuhr, daß vor die Pharisäer gekommen war, daß er mehr Jünger mache und taufe als Johannes, verließ er Judäa und zog durch Samaria nach Galiläa (Joh. 4, 1—3. 43), wo ihn die Galiläer, welche alles gesehen hatten, was er zu Jerusalem am Feste gethan hatte, freudig aufnahmen, und er zu Kana durch Heilung des todtkranken Sohns eines königlichen Beamten abermals seine Herrlichkeit offenbarte (4, 45—54). — Der Zeitpunkt, wann Johannes ins Gefängnis gesezt wurde, läßt sich nicht genau bestimmen; vgl. *Wieseler*, chronol. Synopse S. 223 ff. Beitr. S. 4 ff. u. *Ebrard* wiss. Krit. S. 239 ff., warscheinlich bald nach-

dem Jesus Judäa verlassen hatte (Joh. 4, 1 ff.). Die Synoptiker berichten nur, daß Jesus sein öffentliches Wirken in Galiläa erst nach der Gefangennahme des Täufers begann. Versteht man diese Angabe (Mtth. 4, 12 u. Parall.) so, daß Jesus nach der Taufe und Versuchung sich nicht früher nach Galiläa zurückzog, als nachdem er von der Gefangensetzung des Täufers gehört hatte *(Bl.)*, und hält man diese von Matth. berichtete Reise für die *erste* nach dem Aufenthalte in der Wüste (*Mey.*), so entsteht ein Widerspruch zwischen der johanneischen und der synoptischen Geschichtsdarstellung. Allein diese Deutung ist ganz willkürlich in den Text eingetragen, und läßt sich weder aus dem Contexte folgern, noch aus v. 13 ff., wo die Niederlassung in Capernaum berichtet und begründet wird, und v. 17, wo Jesus sein Lehramt erst wirklich begint (gegen *Mey.*). Das öffentliche Auftreten Jesu in Galiläa mit der Verkündigung: Thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen, schließt einen früheren Besuch Galiläa's mit dem im Familienkreise verrichteten Wunder auf der Hochzeit zu Kana in keiner Hinsicht aus. Von einem öffentlichen Auftreten Jesu in Galiläa mit der messianischen Predigt vor der Rükkehr aus Judäa durch Samaria (Joh. 4) ist auch im vierten Evang. nicht die Rede; demnach widerspricht Johannes den Angaben der Synoptiker, daß Jesus erst nach dieser Rükkehr nach Galiläa sein Lehramt wirklich begonnen hat, durchaus nicht; vgl. *Luth.*, Joh.-Evang. I S. 393. Noch grundloser ist die Behauptung, daß Jesus, als er kurze Zeit nach der Versuchung, sei es nach einigen Tagen oder Wochen aus der Wüste heraus wieder auf den Taufplatz des Johannes kam, alles verändert gefunden habe, indem Johannes schon gefangen war (*Keim*). Wie lange nach der Versuchung Jesus die Nachricht von der Gefangennahme des Täufers erhielt, die ihn zum Rückzuge nach Galiläa bewog, ist in keinem der synopt. Evangelien angegeben oder auch nur angedeutet. Selbst die Angabe des Luk. 4, 14: „Jesus kehrte in der Kraft des Geistes nach Galiläa zurück", sagt über die Zeit der Rükkehr nichts aus, sondern nur, daß er nach der Versuchung noch des heil. Geistes, den er bei der Taufe empfangen hatte, voll war (Luc. 4, 1) und in der Kraft dieses Geistes in Galiläa zu lehren begann (Luc. 4, 15). Mithin steht der Identificirung der in Mtth. 4, 12 u. Parall. erwähnten Rükkehr Jesu nach Galiläa mit der Joh. 4, 3 berichteten galiläischen Reise (*Ebr.* S. 192, *Lange, Godet* u. A.) kein triftiger Grund entgegen. Denn die Differenz, daß nach den Synoptikern Jesus durch die Nachricht von der Gefangensetzung des Täufers, nach Joh. 4, 1 dagegen durch die ihm zugekommene Nachricht von der Eifersucht der Pharisäer über die Zunahme seiner Wirksamkeit bewogen wurde, sich nach Galiläa zurückzuziehen, begründet keinen Widerspruch, sondern gleicht sich einfach dadurch aus, daß Johannes das eigentliche innere Motiv angibt, Matth. u. Mark. nur die äußere geschichtliche Veranlassung nennen. Jesus verließ Judäa, weil die Pharisäer sein erfolgreiches Wirken mit neidischen Augen zu beobachten begannen, um diese Widersacher nicht vor der Zeit zur Opposition zu reizen, und zog sich, als ihm die Kunde von der Gefangen-

setzung des Täufers zu Ohren kam, nach Galiläa zurück, um dem von den Pharisäern verachteten Volke sich als Heiland zu offenbaren und ihm das Reich Gottes zu verkündigen. Der Umstand aber, daß Matth. das öffentliche Auftreten Jesu von der Gefangennahme des Täufers an datirt, liefert keinen Beweis für Trübung der historischen Ueberlieferung (wie selbst *Godet* meint), sondern hängt mit dem Plane des Matth. zusammen, den geschichtlichen Stoff nach sachlich-theologischen Gesichtspunkten zu gruppiren; vgl. *Hngstb.* Christol. II, S. 92. Da nämlich das öffentliche Auftreten Jesu in die Zeit der Gefangennahme des Täufers fiel, so datirt er dasselbe nach diesem Ereignisse und übergeht die frühere Reise nach Galiläa mit dem Wunder zu Kana, weil Jesu damaliges Wirken nicht über den Familienkreis hinausgegangen war.

V. 12. Das Subject ὁ Ἰησοῦς haben *Lchm.* u. *Tisch.* nach ℵ*BCD* u. a. weggelassen. Notwendig ist es im Zusammenhange der Stelle nicht, und wol nur zugesezt, weil mit v. 12 ein neuer Abschnitt anfängt. Der Ausdruck παρεδόθη *überantwortet* von dem Täufer ist unbestimt und könte auch die Hinrichtung andeuten, bezeichnet aber, wie aus 11, 2 ff. erhellt, nur die Ueberlieferung ins Gefängnis, wie 10, 19; vollständiger εἰς φυλακήν Act. 8, 3. 22, 4. Matthäus sezt den Hergang als in den Gemeinden bekant voraus. — Nach Galiläa zog sich Jesus infolge dieser Nachricht nicht deshalb zurück, weil er da keine Störung seines Werkes vonseiten des Herodes zu befürchten hatte, denn Galiläa gehörte ja wie Peräa zum Gebiete dieses Tetrarchen, sondern weil er das von den Pharisäern verachtete Galiläa für einen empfänglicheren Boden für die Aufnahme des Evangeliums und die Gründung des Reiches Gottes erachtete. — V. 13. Und er verließ Nazaret und kam und wohnte zu Capernaum. Aus dem καταλιπὼν τὴν Ναζ. wolle man nicht schließen, daß Jesus von Samaria kommend nach Nazaret gegangen sei. Dies berichtet keiner der Evangelisten, auch Luk. nicht, obwol derselbe 4, 16—30 ein Auftreten Jesu in der Synagoge zu Nazaret erwähnt, worüber die Nazaretaner so aufgebracht wurden, daß sie Jesum aus der Stadt hinauswarfen, und in v. 30 weiter bemerkt, daß Jesus nach Capernaum hinabging. Denn Luk. begint, wie schon *Olsh.* bemerkt hat, seine Erzählung 4, 13 mit dem allgemeinen Satze: „Jesus lehrte in ihren Synagogen gepriesen von allen", wodurch dem Abschnitte der chronologische Charakter entzogen wird. *Καταλ. τὴν Ναζ.* weist auf die Angabe 2, 23, daß Jesus bei seinen Eltern in Nazaret wohnte, zurück und besagt, daß Jesus, nachdem er Nazaret verlassen hatte, um durch die Johannestaufe sich für den Antritt seines Amtes weihen zu lassen, bei der Rükkehr nach Galiläa nicht diese seine Vaterstadt, sondern Capernaum zum Wohnorte und Ausgangspunkte seiner messianischen Thätigkeit in Galiläa wählte, die als solche 9, 1 ἰδία πόλις genant wird. Ein Grund für den Wechsel seines Wohnorts ist nicht angegeben, aber aus der Erzählung Luc. 4, 16—30 hinreichend deutlich zu erkennen. Außerdem war Capernaum durch seine Lage am galiläischen Meere für die freiere geistige Wirksamkeit Jesu geeigneter als das tiefer im Lande gelegene Nazaret. Ueber ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς

s. zu 2, 23. — Für *Καπερναούμ* haben *Lchm.* u. *Tisch.* nach ℵ*BDZ* die dem Hebräischen mehr entsprechende Namensform *Καφαρναούμ* aufgenommen, d. i. כְּפַר נַחוּם *vicus consolationis* oder *vicus Nahumi;* nicht כ' נָעִים Ort der Anmut, *villa pulcherrima (Hieron.).* Die Stadt lag am galiläischen Meere (*ἡ παραθαλασσία*) d. i. am See Genezaret. Die folgende Bestimmung: „auf den Grenzen oder in den Gebieten von Zebulon und Naphtali" hat Matth. im Hinblicke auf die folgende Weißagung (v. 15 ff.) gewählt, sie reicht aber zur genaueren Fixirung der Lage nicht aus, weil die Grenzlinie der beiden Stammgebiete nirgends näher verzeichnet ist. Das Städtchen oder richtiger der Flecken ist im A. T. nicht erwähnt, wird auch von *Joseph.* nur einmal *vita 72: κώμη Καφαρνώμη* genant, war zu Jesu Zeiten ein blühender Ort, hatte eine Synagoge (Luc. 7, 5), eine Zollstätte (9, 9. Mrc. 2, 14. Luc. 5, 17) und eine Garnison, seit Konstantins Zeit eine Kirche oder Basilika, ist aber seit dem 8. Jahrh. vom Erdboden verschwunden, und die Oertlichkeit noch jezt streitig, warscheinlich mit *v. de Velde Memoir p. 301 s.* an der Stelle des *Tell-Hum* am nordwestlichen Rande des Genezaret-See's zu suchen, während *Robins.* (Pal. III, 542 ff. u. N. bibl. Forsch. S. 457 ff.) die Stätte weiter südwärts bei *Khân Minyeh* sucht. Vgl.. dagg. *Furrer* in *Schenk.'s* Bibellex. III, 493 ff.

V. 14 ff. Diesen Flecken wählte Jesus zum Mittelpunkte seines Wirkens in Galiläa nach götttlicher Bestimmung. Es geschah, damit erfült würde das Wort des Propheten Jesaja: „das Land Zebulon und das Land Naphtali am Wege des Meeres, das Jenseits des Jordan, Galiläa der Heiden — das Volk, welches in Finsternis sizt, schauet ein großes Licht und den im Lande und Schatten des Todes Sitzenden, denen ist Licht aufgegangen". Die Worte stehen im hebr. Texte Jes. 8, 23 u. 9, 1 (nach LXX u. *Luth.* Jes. 9, 1 u. 2); sind aus dem Gedächtnisse nach dem Grundtexte, ohne Rücksichtnahme auf die LXX angeführt und aus einem Cyclus prophetischer Reden genommen, welche das Volk anleiten sollen, ‚bei der bevorstehenden Ueberflutung durch die Weltmacht seinen Blick unverwandt auf den himmlischen Erlöser zu richten, der statt des Streites zu seiner Zeit Frieden bringen wird, statt der Knechtschaft Herschaft' (*Hngstb.* Christol. II S. 80). Die angeführte Stelle ist messianischen Inhalts und lautet im Zusammenhange der Weißagung also: „Denn nicht finster bleibts wo jezt Bedrängnis ist; um die frühere Zeit hat er in Schmach gebracht das Land Zebulon und das Land Naphtali, und in der Folgezeit bringt er zu Ehren die Straße am Meere, das Jenseitige des Jordan, den Kreis (*Galil*) der Heiden. Das Volk, welches in Finsternis wandelt, siehet ein großes Licht, die im Lande des Todesschattens Wohnenden, über denen gehet Licht auf." Dies geschieht, wie v. 5 ff. verkündigt wird, durch die Geburt eines Kindes, auf dessen Schulter die Herschaft ruhen und das man nennen wird: Wunderbar, Rath, starker Gott, Ewig-Vater, Friedefürst. Matth. hat aus dem ersten V. der angef. Stelle nur die das Land bezeichnenden Worte aufgenommen und mit denselben den folgenden V. *ὁ λαὸς κτλ.* in Apposition verbunden, indem er den messianischen Ge-

halt der Stelle als aus der Schrift des Propheten bekant voraussezt. *Γῆ Ζαβ.* ist nicht Vocativ, sondern Nominativ, entsprechend dem ὁ λαός etc. v. 16. Der Accus. *ὁδὸν θαλ.* läßt sich nicht anders als adverbial fassen, wie דֶּרֶךְ im Hebr. öfter gebraucht wird, in der Bed. *versus* z. B. 1 Kg. 8, 48, wo LXX דֶּרֶךְ אַרְצָם *ὁδὸν γῆς αὐτῶν* übersezt haben. Hiernach dient *ὁδὸν θαλ.* zur näheren Bestimmung der Lage des Landes Zebulon und Naphtali und darf nicht, wie in den meisten Textausgaben geschieht, durch ein Komma davon getrent werden. Das Komma ist vielmehr hinter *θαλάσσης* zu setzen, und mit *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* folgt eine neue Ortsbestimmung: das Jenseitige des Jordan d. i. Peräa.[1] *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν* hebr. גְּלִיל הַגּוֹיִם Kreis der Heiden, ist bei Jes. ein engerer Begriff als die Landschaft Galiläa, und bezeichnet auch hier nur den nördlichen an Syrien und Phönizien grenzenden Teil von Galiläa.

Es sind demnach vier Landschaften genant: 1. das Land Zebulon, der untere, 2. das Land Naphtali, der obere Teil der damaligen Provinz Galiläa, 3. Peräa, 4. der nördliche Grenzdistrikt von Galiläa. Diese Landschaften waren schon in der Richterzeit dem Eindringen des Heidentums am stärksten ausgesezt, da die ehemalige canaanitische Bevölkerung derselben bei der Besitznahme des Landes durch die Israeliten meist nur dienstbar gemacht wurde (vgl. Richt. 1, 30—35); und hatten in der Folgezeit bei den fast unaufhörlichen Kriegen Israels mit den Syrern, später mit den Assyrern am meisten zu leiden. Schon Tiglatpileser führte die Bewohner von Galiläa und Gilead ins Exil 2 Kg. 15, 29. Unter der griechischen Herschaft gewann durch Anlegung vieler Städte das Heidentum mit griechischen Sitten und Einrichtungen so sehr das Uebergewicht, daß in 1 Makk. 5 Galeaditis und Galiläa als die Gegenden erscheinen, wo die Existenz der Juden durch die dort wohnenden Heiden fast heillos gefährdet war. Dazu konten diese Gegenden dem Eindringen heidnischen Wesens nur geringen geistigen Widerstand leisten, weil sie durch bedeutende Entfernung von dem religiösen Mittelpunkte, dem Tempel, und von der Hauptstadt, in der sich das geistige und geistliche Leben der Nation concentrirte, geschieden waren (*Hngstb.*). Dadurch war die Bevölkerung dieser Gegenden ein Volk geworden, welches in Finsternis und Todesschatten saß. *Ὁ λαὸς ὁ καθημ.* versteht Matth. von der Bevölkerung Galiläa's,

---

1) Auch im Grundtexte des Jes. ist עִבֶר הַיַּרְדֵּן nicht mit דֶּרֶךְ הַיָּם als nähere Bestimmung desselben zu verbinden; vgl. *Delitzsch* z. d. St. — Anders *Hngstb.* Christol. II, 85, welcher bei דֶּרֶךְ das W. אֶרֶץ supplirt, wie bei dem folgenden עִבֶר הַיַּרְדֵּן: das Land nach dem Meere hin und das Land jenseit des Jordan, und die Angabe so versteht, daß die Gegend am Meere dann in ihre Bestandteile zerlegt werde: *πέραν τοῦ Ἰορδ.* das Land am östlichen Ufer des Jordan und *Galilaea*, lezteres dem Lande Zebulon u. Naphtali entsprechend, weil das Gebiet dieser beiden Stämme den Kern von Galiläa bildete. — Schwerlich richtig, indem die Voraussetzung, daß *Galiläa der Heiden* eine schon zur Zeit des Propheten gangbare Bezeichnung der späteren Landschaft Galiläa nach ihrem ganzen Umfange war, sich aus 2 Kg. 15, 29 nicht erhärten läßt; s. *m.* Comm. z. d. St.

während bei Jes. in diesem Verse der prophetische Gesichtskreis sich erweitert und über Gesamtisrael ausbreitet. *Τὸ σκότος* ist geistliche Finsternis, Entbehrung des Lichtes der göttlichen Warheit und Versunkensein in Sünde und geistigen Tod, der seinen Schatten über das ganze Land geworfen hatte. *ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου* sind als Hendiadys zu fassen. Durch die Apposition *καὶ σκιᾷ* wird die in Betracht kommende Eigenschaft der *χώρα* nachdrücklicher als durch Unterordnung im Genitiv hervorgehoben. — Das große Licht, welches über die in Finsternis Wohnenden aufgeht, ist Jesu Auftreten und Wirken als Heiland und Erlöser Israels. Der Grund, warum Jesus seine Heilandsthätigkeit in Galiläa begann und den größeren Teil seines öffentlichen Wirkens in Galiläa und der Umgegend des See's Genezaret zubrachte, ist nicht blos in der Absicht zu suchen, die Weißagung des Propheten zu erfüllen, sondern liegt tiefer, nämlich in dem geistlichen Elende dieser Landschaft. Da in Galiläa das äußere und das geistliche Elend des Bundesvolkes sich besonders concentrirte, so war es auch der geeignetste Boden für das Wirken dessen, der zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt war, und war empfänglicher für die Predigt des Evangeliums und für die Aufnahme des Erlösers von Sünde und Tod als Jerusalem und Judäa. Deshalb wählte Jesus auch seine meisten Jünger aus Galiläa.

V. 17. *Von damals an* d. h. seit der Rükkehr nach Galiläa (v. 12) fing Jesus an zu predigen: Thut Buße u. s. w. Wie Johannes der Täufer (3, 2) begann Jesus seine Predigt ganz allgemein mit Ankündigung der Nähe des Himmelreichs, ohne sich sofort als den Gründer dieses Reichs darzustellen, womit er nur den irdischen Messiaserwartungen der Juden Nahrung gegeben haben würde. Es ist daher ganz verkehrt, wenn *Strauß, Schenkel, Pfleid.* u. A. daraus folgern, Jesus habe sich anfangs selbst noch nicht für den Messias, sondern nur für einen Vorläufer desselben gehalten und erst später die Ueberzeugung, selbst der Messias zu sein, gewonnen. Diese Meinung steht in Widerspruch mit allen vier Evangelien, welche einhellig bezeugen, daß Jesus von Anfang an seines messianischen Berufs sich bewußt war und nur in der messianischen Selbstbezeugung stufenweise zu Werke ging.

V. 18—22. **Berufung der Brüderpaare Simon und Andreas, Johannes und Jakobus zu Jüngern des Herrn.** Vgl. Mrc. 1, 16—20. — Am galiläischen Meere wandelnd sah Jesus zwei Brüder, Simon genant Petrus und Andreas, ihre Netze ins Meer werfend, da sie Fischer waren. *Ἡ θάλασσα τῆς Γαλ.* ist der See Genezaret (Luc. 5, 1), auch Meer von Tiberias genant (Joh. 21, 1), im A. T. Meer *Kinneret* (4 Mos. 34, 11. 5 Mos. 3, 17 u. a.), in den Targums גִּנֵּסַר (*Γεννησάρ* 1 Mkk. 11, 67), jezt *Bahr Tabariyeh*, ein gegen 3 Meilen langer und in der Mitte ohngefähr 1½ M. breiter See, dessen Wasserspiegel gegen 650 Fuß unter dem Niveau des Mittelländ Meeres liegt und dessen größte Tiefe 165 Fuß beträgt, mit süßem trinkbaren Wasser und reich an Fischen; rings umher von höher liegendem Lande umgeben, welches sich an der Westseite in eine gegen 20 Minuten breite und eine Stunde

lange Ebene ausbreitet, deren Naturschönheit und Fruchtbarkeit von *Joseph.* gerühmt wird. Am westlichen Ufer lagen die Städte Capernaum, Bethsaida und Chorazin; vgl. *Robins.* Phys. Geogr. des heil. Landes S. 196 ff. u. *Furrer* im Bibellex. II, 322 ff. — *Τὸν λεγόμ. Πετρόν* ist kein Hysteronproton; denn Jesus hatte Simon schon früher kennen gelernt und ihm diesen Namen gegeben Joh. 1, 43; s. noch zu 16, 18. *ὁ πέτρος* bed. *Stein* (bei *Hom.*), später auch für Fels *ἡ πέτρα* gebraucht, ist also die griech. Uebersetzung von כֵּיפָא (*Κηφᾶς* Joh. 1, 43). *ἀμφίβληστρον* eine größere Art Fischernetz, das Zugnetz. — V. 19. *Δεῦτε ὀπίσω μου herzu* mir nach = לְכוּ אַחֲרַי 2 Kön. 6, 19 d. h. folget mir nach, werdet meine Jünger. „Ich will euch zu Menschenfischern machen" — ein leicht verständliches Bild: ich will euch in den Stand setzen, daß ihr Menschen für das Reich Gottes gewinnet. V. 20. Darauf verließen sie alsbald ihre Netze und folgten ihm nach. V. 21 f. Von dort weiter gehend, nach Mrc. *ὀλίγον* ein wenig weiter, sah er zwei andere Brüder, *Jakobus* und *Johannes,* mit ihrem Vater *Zebedaeus* im Schiffe die Netze ausbessernd und rief sie *sc.* ihm nachzufolgen, worauf sie alsbald das Schiff und ihren Vater verließen und ihm nachfolgten. *Jakobus* wird durch den Beisatz *τὸν τοῦ Ζεβεδαίου* von einem andern Jünger Jesu, *Jakobus* Alphäi Sohn (10, 3) unterschieden. *καταρτίζειν* zurecht machen, hier wol ausbessern, flicken.

Die hier erzählte Berufung der genanten vier Jünger ist weder mit der Erzählung Joh. 1, 35 ff. noch mit Luc. 5, 1 ff. zu identificiren, wie mit *Baur, de W., Hilgenf.* u. a. Kritikern auch *Mey.* thut und aus der Nichtübereinstimmung dieser drei Berichte Folgerungen gegen die Glaubwürdigkeit derselben zieht. Johannes erwähnt 1, 35 ff. nur die erste Zusammenkunft und Unterredung des Andreas, Johannes und Simon mit Jesu, auf welchen der Täufer die beiden erstgenanten, die seine Jünger waren, durch sein Zeugnis von Christo hingewiesen hatte. Daraus folgt nichts weiter, als daß dieselben mit Jesu bereits bekant waren, als er sie laut unserer Erzählung zu seiner Nachfolge berief. Daß aber Matth. auf diese frühere Bekantschaft derselben mit Jesu keine Rücksicht nimt, so daß es den Anschein gewint, als hätten sie, ohne Jesum vorher gekant zu haben, durch seinen Ruf einen so mächtigen Eindruck von seiner göttlichen Persönlichkeit empfangen, daß sie unverzüglich als Jünger sich ihm anschlossen, das hängt mit der Eigentümlichkeit unsers Evangelisten, nur die folgereichen Thatsachen ohne nähere Darlegung der sie erklärenden Umstände zu erzählen, zusammen. — Aber auch die von Matth. hier (u. Mark.) erzählte Berufung der Genanten ist nicht so zu verstehen, daß diese vier Jünger von diesem Momente an ohne irgend eine Unterbrechung bei Jesu blieben, so daß die Erzählung Luc. 5, 1 ff. sich auf dasselbe Factum bezöge, welches Matth. berichtet hat, und uns darüber in beiden Evangelien nur zwei von einander unabhängige, aus getrübter mündlicher Ueberlieferung geflossene Berichte vorlägen, von welchen der des Luk. als der genauere zu betrachten wäre (*Bl.*). Denn Luk. erzählt a. a. O. nicht die Berufung dieser Jünger, obwol sein Bericht v. 11 mit den Worten schließt: „Sie führten die Schiffe ans Land und verließen alles und folgten ihm"; sondern Luk. erzählt nur den wunderbaren Fischzug, welchen Simon und seine Gesellen auf Jesu Wort machten, mit dem überwältigenden Eindrucke dieses Wunders

auf Petrus, daß er vor Jesu auf die Knie niederfiel und sich ihm gegenüber als sündigen Menschen bekante. Diese wunderbare Offenbarung der göttlichen Machtherrlichkeit Jesu mit ihrem Eindrucke auf die Jünger ging der Berufung derselben nicht vorauf, sondern folgte auf dieselbe als die sinnbildliche Weihe für den Beruf, zu welchem Jesus sie bereits berufen hatte, indem dieses Wunder ihnen das Wort des Herrn als die wunderbare Geistesmacht kundthat, auf welche der Erfolg ihres Wirkens in seinem Dienste sich gründen muß. Dies ist der Sinn der Antwort Jesu: „fürchte dich nicht, denn von nun an wirst du Menschen fahen". Denn so sagt Jesus Luc. 5, 10 zu Simon und seinen Gesellen, nicht aber: ‚ich will euch zu Menschenfischern machen', wie *Godet* irriger Weise behauptet, um die Identität der Erzähiung Luc. 5, 1 ff. mit der des Matth. 4, 18 ff. gegen *Riggenbach* zu verteidigen.

V. 23—25. **Uebersichtlich zusammenfassende Schilderung der messianischen Wirksamkeit Jesu in Galiläa**, die nicht blos der Bergpredigt zur Einleitung dient (*Mey.*), sondern den Uebergang von dem ersten Auftreten Jesu zu seiner weiteren Bezeugung als den im A. T. geweißagten Erlöser Israels vermittelt, und bis c. 9, 34 sich erstrekt, wo v. 35 eine ähnliche zusammenfassende Formel wiederkehrt. — V. 23. Jesus zog umher in ganz Galiläa. *περιάγειν* bei den Griechen gewöhnlich transitiv: umherführen, so auch 1 Kor. 9, 5; hier nach späterem Sprachgebrauche intrans.: umhergehen, umherziehen vgl. 9, 35. 23, 15. Mrc. 6, 6. Die Thätigkeit Jesu wird als eine dreifache beschrieben: *a. διδάσκων* lehrend in den Synagogen, *b. κηρύσσων* predigend das Evangelium, *c. θεραπεύων* heilend allerlei Krankheit und Schwachheit, war aber sachlich angesehen nur eine zweifache, im Lehren und Heilen bestehend, da der Unterschied zwischen *διδάσκειν* und *κηρύσσειν* ganz relativ ist, *διδάσκειν* als der allgemeinere Begriff das Lehren des Gesetzes und des Evangeliums in sich begreift, das *κηρύσσειν* des Evangeliums nur den hauptsächlichsten Inhalt der Lehre noch besonders hervorhebt. Die *συναγωγαί* waren jüdische Bethäuser d. h. Versammlungsorte zum Anhören der Vorlesung biblischer Abschnitte und zu gemeinsamen Gebete und anderen gottesdienstlichen Acten, welche nach dem Exile in allen Städten und Flecken Palästina's und des Auslandes, wo Juden ansäßig waren, eingerichtet worden waren; vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 30 u. 88. *αὐτῶν* ist *ad sensum* auf die Bewohner Galiläa's bezogen. *κηρύσσων τὸ εὐαγ. τ. βασ.* verkündigend die frohe Botschaft vom Reiche Gottes. *θεραπεύων πᾶσαν νόσον* heilend jede Art von Krankheit. *μαλακία* Schwäche, Kränklichkeit, in LXX öfter für חֳלִי und מַחֲלָה; ähnlich *μαλακίζεσθαι Aelian v. hist. III, 19* und *μαλακῶς ἔχειν* (*Luci.*) für: kränklich sein. — V. 24 f. Der Erfolg dieses Wirkens: Sein Ruf verbreitete sich nach ganz Syrien. *ἀκοὴ αὐτοῦ* das Hören, das Gerücht von ihm. Syrien war das nördliche Grenzland von Galiläa, wo auch viele Juden, besonders in den Städten, Damaskus, Antiochia am Orontes u. a. wohnten. Man brachte zu ihm *πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας* alle die krank waren (nicht: ‚allerlei Kranke' (*Luth.*), wobei *πάντας* nicht zu pressen ist. Solcher Kranken werden 4 Arten genant: 1. *ποικίλαις* — — *συνεχομένους*

mit mancherlei Krankheiten und Qualen, nämlich natürlichen oder gewöhnlichen Krankheiten Behaftete; 2. *δαιμονιζόμενοι* Besessene, deren Leiden von Vergewaltigung durch einen bösen Geist herrührte oder doch damit zusammenhing, so daß es durch Austreibung des Dämon gehoben wurde. Die Krankheit bestand teils in physischer, teils in physisch-psychischer Vergewaltigung, erscheint daher als Gebundenheit gewisser Organe, Stummheit (9, 32) oder Stummheit und Taubheit mit Convulsionen verbunden (Mrc. 9, 17. 25) oder Blindheit und Stummheit (Mtth. 12, 22); oder in epileptischen Zufällen (Luc. 9, 38. Mtth. 17, 15. 18), oder in Raserei und Tobsucht, bei den Besessenen zu Gadara (Mtth. 8, 28 ff. Mrc. 5, 2 ff. Luc. 8, 27 ff.). 3. *Σεληνιαζόμενοι* Mondsüchtige, solche deren epileptische Anfälle dem Einflusse des Mondes zugeschrieben wurden. Bei dem mondsüchtigen Knaben Mrc. 9, 17 ff. Luc. 9, 38 war das Leiden zugleich dämonischer Natur. 4. *Παραλυτικοί* oder *παραλελυμένοι* (Luc. 5, 18. 24) übersezt *Luth.:* Gichtbrüchige d. h. an Gliedern Gebrochene, daß sie nicht gehen können, eig. Gliederlahme, an Lähmung einzelner Glieder, besonders der Extremitäten Leidende, entweder infolge von Schlagflüssen oder von Gicht oder auch allmälig vom Rückenmark ausgehend; vgl. *Leyrer* in *Herz.'s* Realencykl. VIII, 47 f. u. *m.* bibl. Archäol. S. 561 f. Alle diese Krankheiten heilte Jesus. — V. 25. Und es folgten ihm viele Volksscharen (*ὄχλοι*) nach, teils um seine Predigt zu hören, teils um Heilung von Krankheiten und Gebrechen bei ihm zu suchen, aus allen Gegenden des Landes. Außer den Landschaften Galiläa, Judäa und Peräa nent Matth. noch die *Dekapolis* und Jerusalem, die Hauptstadt des jüdischen Landes. *Δεκαπόλις* eig. Zehnstadt. So hieß ein District oder wol richtiger eine Conföderation von zehn Städten im Nordosten Palästina's mit überwiegend heidnischer Bevölkerung, die wie es scheint bei der von Pompejus vollzogenen Neuordnung der Verhältnisse Palästina's vom jüdischen Lande abgetrent *(Joseph. Antt. XIV, 4, 4)* und direct unter römische Oberherschaft gestelt worden waren. Zahl und Namen derselben werden verschieden angegeben, waren auch vielleicht nicht immer gleich. Sicher ist nur, daß *Skythopolis* im Westjordanlande dazu gehörte, die *Joseph.* (*b. jud. III, 9, 7)* die größte Stadt des Landes nent. Die übrigen lagen im Ostjordanlande, wo *Hippos* am Südostufer des See's Genezaret, *Pella* der Zufluchtsort der Christengemeinde zur Zeit des jüdischen Kriegs (das heutige *Takakat Fahil), Gadara, Philadelphia* (das alte Rabbat-Amman) und andere (vgl. *Plin. h. n. V, 16*) dazu gehörten. Vgl. *Winer* RW. u. *Riehm,* Hdb. der bibl. Altertumsk. *s. v.* Dekapolis.

Cap. V—VII. Die Predigt des Himmelreichs oder die Bergrede.

In dieser Rede entwickelt Jesus die Grundzüge des Himmelreichs. Cap. 5, 3—16 bilden den Eingang, in welchem *a.* die geistlich-sittliche Beschaffenheit der Bürger des Himmelreichs (v. 3—12), *b.* die Berufs-

bestimmung der Jünger Christi für die Welt (v. 13—16) dargelegt wird. Dann folgt v. 17—20 das Thema der Rede: die Stellung Christi und seiner Jünger zur Gesetzesoffenbarung des A. Bundes. Dieses Thema wird von 5, 21—7, 12 so ausgeführt, daß zuerst *a.* das Wesen der Gerechtigkeit des Himmelreichs (v. 21—48), *b.* die Ausübung derselben (6, 1—18) an Beispielen gezeigt wird, darauf *c.* die wichtigsten subjectiven Erfordernisse für die Erlangung dieser Gerechtigkeit angegeben werden (6, 19—7, 12), worauf die Rede 7, 13—27 mit Ermahnungen zu ernstlichem Streben nach dem Eingange in das Himmelreich schließt. — Eine ähnliche, nur viel kürzere Rede hat Lukas c. 6, 20—49 geliefert. Ueber das Verhältnis derselben zu unserer Bergpredigt und über deren Authenticität s. die Erörterung am Schlusse der Auslegung.[1]

Cap. V, 1 u. 2. *Veranlassung und Oertlichkeit der Rede.* Als Jesus die Volkshaufen, die aus allen Teilen des Landes ihm nachfolgten (4, 25), sahe, ging er auf den Berg; und als er sich gesezt hatte, traten seine Jünger zu ihm. Aus der Anknüpfung der folgenden Rede an 4, 25 folgt nicht, daß Jesus dieselbe ganz im Anfange seines galiläischen Wirkens gehalten habe, da der Abschnitt 4, 23—25, an welchen Matth. die Rede anknüpft, eine übersichtliche Schilderung der galiläischen Wirksamkeit Jesu, nicht blos der ersten Zeit seines Auftretens enthält. Der Evangelist bestimt weder Zeit noch Ort näher. Inhalt und Zweck der Rede aber setzen offenbar die Wahl von zwölf Jüngern zu Aposteln (Luc. 6, 13 ff.) voraus, während Matth. erst die Wahl von vier Jüngern berichtet hat (4, 18—22) und seine eigene Erwählung erst später (9, 9) erwähnt, die Wahl der übrigen sieben aber übergangen hat und sie nur bei der Nennung der Zwölfe c. 10, 1 ff. als geschehen voraussezt. — Hinsichtlich des Ortes weist zwar τὸ ὄρος *der* Berg (mit dem bestimten Artikel; nicht das Gebirg oder die Höhe [*Bl.*] oder der dort befindliche Berg [*Thol., Mey.*], weil in Galiläa viele Berge sind) auf einen bestimten Berg hin; aber die Lage desselben ist nicht näher bezeichnet, sondern als durch die Ueberlieferung bekant vorausgesezt. — Aus 8, 1. 5 erhellt, daß der Berg nicht weit von Capernaum entfernt war, welches warscheinlich in *Tell Hum* zu suchen (s. zu 4, 13). ‚Hinter der Ruine *Tell Hum* — bemerkt *Robins.* Pal. III, 554 — steigt das Land eine beträchtliche Strecke sehr sanft zu mäßiger Berghöhe hinan, von der aber höchstens in allgemeinem Sinne der Name eines Berges gilt'. Die Tradition der lateinischen Kirche bezeichnet die circa 15 Kilometer südwestlich von Tell Hum entfernte Anhöhe *Kurun* (d. i. Hörner) *Hattin,* fast in der Mitte auf einer Linie zwischen Capernaum und dem Berge Tabor,[2] als den Berg der Seligkeiten d. i. das Local der Berg-

1) Zur Auslegung vgl. *A. Tholuck*, die Bergrede Christi ausgelegt. Fünfte, verb. Aufl. zweiter Abdr. Gotha 1872, wo S. 30—40 die zahlreiche exegetische Literatur verzeichnet ist. Ferner: *Ernst Achelis*, die Bergpredigt nach Matth. und Luk. exegetisch und kritisch untersucht. Bielef. u. Leipz. 1875.

2) Woher haben doch *Mey.* u. *Achel.* die Notiz, daß *Kurun Hattin* nahe bei der Stadt *Saphet* lag? Eine Stadt *Saphet* ist nicht bekant, sondern nur *Safed*, das aber über 3 geogr. Meilen oder 5 Reisestunden nördlich davon liegt.

predigt. Ein Bergrücken mit je einer 40—60 Fuß hohen Kuppe am östlichen und westlichen Ende, die dem Rücken in einiger Entfernung das Ansehen eines Sattels geben. Dieser Bergrücken senkt sich nach der südlichen Ebene von *Hattin* ab, so daß man von dieser die nördliche Seite des Tell nicht weniger als 400 Fuß steil emporsteigt (*Rob.* III, 485). Von diesem Berge sagt schon *Korte* (Reise S. 308): ‚Es ist gewiß, daß der Berg sehr gelegen ist; auf seiner Höhe macht er eine mäßige Fläche als eine Schüssel gestaltet, und auf den Seiten ist er gemach abhängig und allenthalben geschickt zu einer Kanzel oder einen Ort, wo viel Volk zuhören konte'. Da nun außerdem der sattelartige Raum zwischen den beiden Kuppen die Möglichkeit zur Vereinigung des *ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος* bei Matth. und des *καταβὰς μετ' αὐτῶν ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ* nach Luc. 6, 17 bietet, so hat diese Tradition viel Beifall gefunden. Obwol aber Lage und Gestalt dieses Berges der Sache entsprechen, so ist doch zu erwägen, daß diese Tradition zuerst bei *Brocardus* um 1283 sich findet, und ‚es in der Nähe des (galiläischen) See's vielleicht ein Dutzend anderer Berge gibt, welche den geschichtlichen Umständen eben so gut entsprechen würden (*Rob.* III, 485). *Καθίσαντος αὐτοῦ* steht mit *ἔστη ἐπὶ τόπου πεδ.* des Luc. nicht in Widerspruch. Lukas erwähnt das Stehen auf dem Blachfelde nur, indem er von Heilungen berichtet, die Jesus natürlich nicht sitzend verrichten konte (*Calv., Grot. Calov.* u. A.). Daß Jesus die Rede stehend gehalten, sagt Luk. nicht, sondern erwähnt hier nur das Sitzen, als der Sitte der jüdischen Lehrer entsprechend, nicht ausdrücklich, wie bei anderen Vorträgen Jesu (Luc. 4, 20. 5, 3. Mrc. 9, 35). Die *μαθηταί*, welche zu Jesu traten und an die er zunächst seine Rede richtet, sind nicht die zwölf Apostel, sondern ein größerer Kreis von Anhängern Jesu d. h. von empfänglichen Seelen, die sich ihm anschlossen; vgl. für diesen Gebrauch von *μαθητής* Mtth. 8, 21. Aus den *μαθηταί* hat Jesus zwölf zu Aposteln gewählt Luc. 6, 12. Von den *μαθηταί* sind zu unterscheiden die *ὄχλοι*, die von allen Gegenden her zu Jesu kamen, ihn zu hören und Heilung von allerlei Gebrechen bei ihm zu suchen. Nach 7, 28 waren diese auch Zuhörer der Bergpredigt. Luk. nent daher *ὄχλος μαθητῶν αὐτοῦ καὶ πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ* 6, 17. Hiernach haben wir drei Klassen von Zuhörern zu unterscheiden, die ohne Zweifel in drei Kreisen um und vor Jesu standen, *a.* in der nächsten Umgebung die 12 Apostel, *b.* hinter diesen die übrigen *μαθηταί* u. *c.* im weiteren Umkreise die Volkshaufen. — V. 2. *Ἀνοίξας τὸ στόμα* bez. an sich zwar nur das Aufthun des Mundes zum Reden, wird aber stets gebraucht zur Einführung längerer und feierlicher Reden, nicht nur Hi. 3, 1. Dan. 10, 16. Act. 8, 35. 10, 34, sondern auch Act. 18, 14 (gegen *Mey.*), um die Aufmerksamkeit der Zuhörer auf die Rede zu lenken.

V. 3—16. **Eingang der Rede,** in welchem Jesus zuerst die geistig-sittliche Beschaffenheit der Bürger des Himmelreichs schildert (v. 3—10). Diese Schilderung kleidet er in die Form von *Makarismen* ein, indem er diejenigen selig preist, welche für die Teilnahme am Himmelreich

erforderliche Eigenschaften besitzen, und jede Seligpreisung mit einer ihrem Inhalte entsprechenden Verheißung begründet. Schon dieser Introitus ist bezeichnend für den Charakter des von Christo begründeten Himmelreichs. Treffend bemerkt darüber *Luther* (Werke Erl. A. Bd. 43 S. 10): ‚Das ist ja ein feiner, süßer, freundlicher Anfang seiner Lehre und Predigt. Denn Er fähret nicht daher, wie Moses oder ein Gesetzlehrer mit Gebieten, Dräuen und Schrecken, sondern aufs allerfreundlichste, mit eitel Reizen und Locken und lieblichen Verheißungen'. — Streitig ist unter den Ausll. die Zahl der Seligpreisungen. Neunmal wird das *μακάριοι* wiederholt, aber das neunte in v. 11 hat nicht nur kein besonderes Object und gibt sich nur als Ausführung von v. 10 zu erkennen (*Thol.*), sondern unterscheidet sich auch dadurch von den vorhergehenden, daß die Rede sich direct an die Jünger wendet, und dadurch zur folgenden Entwicklung des Berufs der Jünger überleitet. Wir zählen demnach mit den meisten Ausll. 8, nicht 7 (mit *Mey. Ew.* u. A.) Seligpreisungen, da der Umstand, daß die achte die nämliche Verheißung hat wie die erste, keinen triftigen Grund dafür abgibt, daß dieser Makarismus für eine Recapitulation des ersten zu halten und nicht mitzuzählen sei. Noch weniger läßt sich mit *Delitzsch χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε* v. 12 als Umschreibung eines zehnten *μακάριοι* betrachten, um zehn Makarismen zu gewinnen. Dagegen hat schon *Thol.* richtig bemerkt, daß v. 12 nur die Verheißung zu dem *μακάριοι* v. 11 hinzufügt. — In den Seligsprechungen läßt sich eine ethische Stufenfolge nicht verkennen. Die vier ersten handeln von den Bedingungen des Eintritts in das Himmelreich, die vier anderen von den Gesinnungen, welche das Bleiben in demselben verbürgen (vgl. *Godet* zu Luk.); oder jene beziehen sich auf das Verlangen nach dem Heile, diese setzen das Heil als bereits erlangt voraus.

V. 3. *Selig sind die geistlich Armen, denn ihrer ist das Himmelreich. Μακάριοι* entspricht dem אַשְׁרֵי Seligkeit des = Heil dem (Ps. 1, 1), nicht als Wunschformel, sondern als Aussage, wobei der Begriff des Heils oder der Glückseligkeit nach dem Inhalte und der Begründung der Aussage zu bemessen ist. Im A. T. waltet die Idee des irdisch-theokratischen Heils und Wolergehens vor; im Munde Christi aber tritt das geistige Heil, die Seligkeit des Himmelreichs hervor. *Οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι* die geistlich Armen d. h. die Armen am Geiste oder in Rücksicht auf den Geist. *τῷ πνεύμ.* gehört zu *πτωχοί* nicht zu *μακάριοι*, schon nach Analogie von *τῇ καρδίᾳ* v. 8, hauptsächlich aber, weil *μακάριοι* wie אַשְׁרֵי nie mit einem Zusatze verbunden ist. *τῷ πνεύματι* ist auch nicht gleichbedeutend mit *ἐκ καρδίας* oder *ψυχικῶς*, die Freiwilligkeit der Armut ausdrückend, wie kathol. Ausll. es deuteten und auf die *paupertas voluntaria* des Mönchgelübdes bezogen; sondern *τὸ πνεῦμα* ist der göttliche oder heilige Geist als Princip des ethisch-religiösen Lebens, welchen der Mensch von Natur nicht besitzt, sondern als Gnadengabe empfängt; der Geist nicht blos der Gotteserkentnis, sondern zugleich der Erneuerung und Heiligung des Lebens. *πτωχός* schließt das Bewußtsein der Armut in sich; *πτωχός* bed. bettelarm,

bettelhaft, *mendicus,* eig. den der sich duckt und bückt, vgl. *Passow* Lexic. *s. v.,* dagegen *πένης pauper. οἱ πτωχοὶ τῷ πν.* sind demnach solche, die nicht nur arm sind, sondern auch arm sich fühlen am Geiste d. h. an geistlichen Heilsgütern, wie *Thol.* weiter ausführt: ‚der *Erkentnis* nach arm an *Warheit,* dem *Willen* nach arm an *Heiligkeit,* dem *Gefühl* nach arm an *Seligkeit*'. In diesem Sinne steht *πτωχός* Apok. 3, 17 im Gegensatz zu *πλούσιος* reich an geistigen Gütern; vgl. 2 Kor. 8, 9. Mit dieser geistlichen Armut kann Reichtum an irdischen Gütern verbunden sein. Gewöhnlich aber wird das Gefühl der geistlichen Armut gewekt durch irdische Not und Mangel, durch Trübsale und Leiden. So sind schon im A. T., besonders in den Psalmen und Sprüchen אֶבְיוֹן *pauper* und עָנִי *miser* synonyme Begriffe; und die niederen und gedrükten Klassen des Volks die, welche zunächst und zumeist Trost in ihrem Elende, Hilfe und Rettung bei Jesu suchten. Aus diesen Gründen dürfen wir auch bei den *πτωχοὶ τῷ πν.* die leibliche Armut von der geistlichen nicht trennen, ohne daß man deshalb mit *Thol.* anzunehmen braucht, daß Jesus bei diesem Ausspruche von der leiblichen Armut ausgehend dieselbe auf das geistige Gebiet übertragen habe und solche Arme selig preise, die sich auch geistig arm fühlten. Schon im A. T. lassen sich bei אֶבְיוֹן und עָנִי geistliche Armut und geistiges Elend von leiblicher Not nicht scheiden, nicht blos in messianischen Stellen wie Ps. 72. 4. 12. 13. Jes. 57, 13, sondern auch in Stellen wie Ps. 37, 14. 40, 18. 86, 1 u. v. a. — Die Verheißung lautet: „denn ihrer ist das Himmelreich" d. h. sie haben Teil am Himmelreiche. Ueber *βασιλεία τῶν οὐρ.* s. zu 3, 2. In unserer Verheißung ist der Ausdruck in seinem umfassenden Sinne gebraucht, in welchem dasselbe mit Christi erlösendem Wirken auf Erden gegründet worden ist, in seiner Gemeinde sich ausbreitet und bei seiner Wiederkunft vollendet werden wird, so daß es die Seligkeit des Lebens im Glauben hienieden und das Schauen Gottes in der Ewigkeit umfaßt. — Aus dieser Verheißung erhellt deutlich, daß Jesus schon bei diesem ersten Spruche, nach der richtigen Bemerkung von *Achel.,* ‚an eine der durchgreifendsten Verheißungen des A. T., an eine der höchsten, mit dem geweißagten Messias und seinem Reiche innigst verbundenen Hoffnungen Israels anknüpft. Von Joel an, der (3, 1 ff.) die Ausgießung des Geistes Jahve's über alles Fleisch weißagt, ist die Mitteilung des *Geistes Gottes* an das Bundesvolk ein stehendes Merkmal der messianischen Zeit oder des N. Bundes bei fast allen Propheten; vgl. Hos. 14, 6 ff. Jes. 11, 3. 32, 15 ff. vgl. mit 44, 3 ff. 54, 13 ff. Jer. 31, 13 ff. Ez. 36, 26; vgl. 11, 19 ff. 18, 31. 37, 14. 39, 29 u. Zach. 12, 10'. Die Wirkung dieser neuen Geistesgabe wird von den älteren Propheten wesentlich als Weißagen, als Vertiefung und Erleuchtung der Gotteserkentnis dargestelt, allmälig aber zur Idee der Erneuerung des ganzen inneren Menschen entwickelt; vgl. Ez. 36, 26 ff. 11, 19 f. 18, 31.

V. 4. *Selig sind die Leidtragenden, denn sie sollen getröstet werden.*[1]

1) Nach *Cod. D* u. 33, Vulg. u. mehrern Kchvv. haben *Lchm.* u. *Tisch.* v. 4 und 5 umgestelt, zuerst als v. 4: *μακάριοι οἱ πραεῖς κ. τ. λ.,* sodann als v. 5:

Πενθεῖν ist ein stärkerer Ausdruck als *λυπεῖσθαι*, bezeichnet die Trauer nicht blos über die Sünden, sondern über Not und Elend jeglicher Art; in diesem Zusammenhange aber selbstverständlich nicht die blos irdische Trauer über zeitliche Not, Unglück und Trübsal, welche der Apostel *λύπη τοῦ κόσμου* nent (2 Kor. 7, 10), sondern die Trauer, welche aus der Erkentnis der eigenen und anderer Sünden fließt, in dem irdischen und zeitlichen Unglücke oder Elende Folgen und Strafen der Sünden erkent. Wie Jesus im ersten Makarismus an die alttestamentliche Idee der *πτωχεία* anknüpft, so kündigt er in diesem zweiten die Erfüllung der prophetischen Verheißung an, daß der Knecht des Herrn (der Messias) alle Trauernden trösten werde (Jes. 61, 2). In dieser Verheißung gipfelt der Inhalt des zweiten Teils des Jesaja, welcher 40, 1 mit den Worten: „Tröstet, tröstet mein Volk" anhebt. Und daß Jesus dieselbe bei dieser Seligpreisung im Auge hatte, das wird schon durch die Anlehnung an den Wortlaut Jes. 61, 2, vollends aber durch die Predigt Jesu in der Synagoge zu Nazaret Luc. 4, 16 ff. außer Zweifel gesezt. Die Tröstung aber, welche der Prophet verkündigt, besteht darin, daß Gott den Leiden seines Volks im Exile ein Ende machen wird, nachdem seine Sünde gesühnet sei (Jes. 40, 2), daß er es nicht nur aus Babel erlösen und nach Zion zurückführen, sondern überhaupt allem Drucke, aller Mühsal, allem Elende ein Ende machen und sein Reich zu ewiger Herrlichkeit verklären und vollenden werde. Auf diese Weißagung gründete sich die Erwartung des Messias als der Trost Israels (Luc. 2, 25) und die Bezeichnung desselben als מְנַחֵם bei den Rabbinen (vgl. *Lightf. horae hebr. et talm. ad Joh. 14, 16).* Hiernach dürfen wir weder bei *πενθεῖν* die Trauer über die Sünde noch (mit *Mey.*) bei *παρακαλεῖσθαι* den Trost durch Verheißung der Sündenvergebung ausschließen. Die Erfüllung dieses Makarismus hat begonnen mit dem Auftreten Jesu als Heiland seines Volks; sie sezt sich fort in seiner Gemeinde, die sein Evangelium im Glauben aufnimt und die dargebotene Gnade ergreift, und wird sich vollenden bei der Wiederkunft Christi zum Gerichte über die antichristische Weltmacht und zur Aufrichtung seines Reiches in Herrlichkeit, in welchem alle Trauer der Beseligten wird in Freude verwandelt werden (Apok. 21 u. 22).

V. 5. *Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden die Erde zum Erbe erhalten.* Inhalt und Begründung dieses Makarismus ist aus Ps. 37, 11 (LXX: *οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσι γῆν*) genommen, wobei nur der Artikel zu *γῆν* hinzugefügt ist. *Πραΰς* dem עָנָו entsprechend bed. sanftmütig; Jakobus sezt 3, 13 der *πραΰτης* den *ζῆλος πικρός* und die *ἐριθεία* entgegen; nicht auch: demütig, obwol Mtth. 11, 29 *ταπεινός* dem *πραΰς* coordinirt ist und beide Begriffe nahe verwandt

---

μακάριοι οἱ πενθοῦντες κ. τ. λ. Allein fast alle älteren *Codd.* ℵ*BCEKMSU* u. a., *Syr.*, *Copt.* u. A. bieten die Ordnung des *textus rec.*, die daher festzuhalten ist, da die Umstellung warscheinlich nur geschehen ist, weil man, wie *Origenes*, die Erde als das niedere Gut unmittelbar auf den Himmel glaubte folgen lassen zu müssen (vgl. *Thol.*), oder vielleicht auch, um *πραεῖς* mit *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* als anscheinend passender zusammenzubringen.

sind, so daß man, besonders mit Rücksicht auf Ps. 37, wo die עֲנָוִים den Gegensatz bilden zu den Bösen und Frevlern, welche die Armen und Gerechten bedrücken, οἱ πραεῖς fassen kann ‚als die in Gott *gelassenen, sanften* Dulder, welche ohne Erbitterung und Rache als die ταπεινοὶ καὶ ἡσύχιοι (Jes. 66, 2) den Frevel ihrer Dränger und Unterdrücker tragen' (*Mey.*). Die Begründung dieses Makarismus bezieht sich ihrem ursprünglichen geschichtlichen Sinne nach auf den Besitz des Landes Canaan, welches Gott den Patriarchen zum Erbe verheißen hatte und den Israeliten unter der Bedingung treuer Erfüllung des Bundes zu ewigem Eigentum verlieh (Gen. 12, 7. 13, 15 u. a. Ex. 20, 12. Lev. 26, 3 vgl. Deut. 4, 1. 40. 5, 33 u. a.), so daß jeder Stamm, jedes Geschlecht, jede Familie einen bestimten Anteil am Grund und Boden desselben als unveräußerliches Erbe erhielt.[1] Da nun der Besitz dieses Erbes mit dem Genusse seines Ertrags die Basis irdischer Glückseligkeit der Israeliten bildete, so wurde der Besitz des Landes zum Inbegriffe der irdischen Wolfahrt des Volks, wie seiner einzelnen Glieder. Mit der Entziehung dieses Erbteils wurde der Fortbestand der Familien gefährdet, die Grundlage ihres Lebensglückes zerstört. Als aber Sünde und Ungerechtigkeit überhand nahmen, wurden häufig die Frommen von den Gottlosen bedrükt und ihres Erbeigentums beraubt. Diesen stillen Duldern wird in Ps. 37 der Trost dargeboten, daß das Glück der Gottlosen nicht dauernd sein, sondern Gott sie plötzlich vertilgen werde, dagegen die auf den Herrn Vertrauenden das Land zum Erbe erhalten und an der Fülle des Heils sich ergötzen werden. — Diese Lehre, welche den endlichen offenbaren Sieg der frommen Dulder über die Gottlosen in Aussicht stelt und als allgemeine Warheit in der Weltgeschichte sich bewährt, erhielt in Israel eine ganz concrete heilsgeschichtliche Bedeutung nicht nur durch die im Gesetze ausgesprochene Bedingung, an welche der dauernde Besitz des Landes Canaan geknüpft war, an die Bedingung treuer Befolgung der göttlichen Gebote mit der Drohung, daß Gott die Abtrünnigen mit Entziehung der Güter dieses Landes und bei beharrlichem Abfalle mit Verstoßung aus dem ihnen verliehenen Erbteile unter die Heiden strafen werde, sondern noch deutlicher und eindringlicher durch die geschichtliche Vollziehung der Verheißung wie der Drohungen an dem Volke. Als Gott das immer mehr in Götzendienst versinkende Volk mit Hingabe in die Gewalt der Feinde, welche die Früchte des Landes verzehrten und verwüsteten, und endlich mit der Verbannung unter die Heiden strafte, da weißagten die Propheten nicht nur in Grundlage der göttlichen Verheißung von der ewigen Dauer des Bundes und dem ewigen Besitze des verheißenen Landes die Zurückführung des zur Erkentnis seiner Sünde gekommenen, bußfertigen Volkes in das Land seiner Väter und die Wiederaufrichtung der Herschaft Davids, sondern zugleich die Ausbreitung der Erkentnis und Verehrung des Herrn unter allen Völkern und die Voll-

1) Zu κληρονομεῖν vgl. *Vitringa Observatt. sacr. l. V c. 6: De vera intelligentia beneficii haereditatis terrae* (*T. II p. 66 ss.*).

endung des Gottesreiches im heiligen Lande durch Ausscheidung der Gottlosen, und die Erneuerung Jerusalems auf der neuen Erde zu ewiger, unvergänglicher Herrlichkeit; vgl. Jes. 60. 62. 65. 66. Jer. 30 u. 31. Ez. 36 u. 37. Zach. 14, 7 ff. Dadurch wurde der Begriff Canaans als des von Gott seinem Volke verheißenen und zum Erbe gegebenen Landes allmälig zum Begriffe der Erde erweitert oder richtiger gesagt, vertieft, entsprechend den schon in den patriarchalischen Verheißungen gegebenen Andeutungen, und damit Canaan, welches für die Zeit des A. Bundes das Local des Gottesreiches war, in der messianischen Weißagung zum Typus der irdischen Gebietes des Reiches Gottes im N. Bunde erhoben, sowie Zion oder Jerusalem zum Typus der Centralstätte dieses Reiches. Es ist daher nicht schriftgemäß, mit *Achel.* S. 15 zu sagen, daß ἡ γῆ in allen Stellen des A. T. das Land Canaan heiße; sondern hieran ist nur so viel richtig, daß in der messianischen Weißagung das Land Canaan, welches der Herr seinem Volke Israel zum Erbe gegeben, als der irdische Boden des Reiches Gottes genant und betrachtet wird; nirgends aber wird, wenn wir von dem visionären Bilde Ezech. 40—48 absehen, dieser Boden auf den geographischen Umfang Canaans beschränkt. Demnach ist es dem Geiste der messianischen Verkündigung ganz entsprechend, in unserem Makarismus τὴν γῆν von der Erde zu verstehen, so daß Jesus hier die Psalmworte nach ihrem messianischen Sinne auf die Jünger seines Reiches übertragend den Sanftmütigen den Besitz nicht des Landes Canaan, sondern der Erde verheißt. Dies aber nicht blos in der eschatologischen Bedeutung dieser Verheißung, d. h. nach ihrer noch zukünftigen, über den gegenwärtigen Weltbestand hinausreichenden, erst nach Erneuerung Himmels und der Erde eintretenden Vollendung im himmlischen Jerusalem (Apok. 21 f.), sondern auch schon in Bezug auf die zeitgeschichtliche Entwickelung seines Reichs auf Erden von seiner Himmelfahrt an bis zu seiner Wiederkunft, während welcher die Verheißung sich so erfüllt, daß die Gemeinde der Jünger und Bekenner Christi von den gottfeindlichen Gewalten dieser Erde nicht unterdrükt und ausgerottet werden kann, sondern in allen Kämpfen durch den Geist der Sanftmut ihres Meisters (11, 29) die Welt überwindet und den Sieg behält. In der Erhaltung und siegreichen Ausbreitung der Kirche Christi auf Erden erfüllt sich fort und fort das Wort des Herrn, daß die Sanftmütigen die Erde zum Besitz erhalten. Schon jezt, da noch der größte Teil der Erde von Muhammedanern und Heiden bevölkert ist, kann man sagen, daß die Christenheit die Erde besizt, indem die christlichen Völker die ganze Erde beherschen. Diese Macht des Christentums besteht aber nicht in der Zahl derer, die Christi Namen tragen, sondern liegt in dem Geiste der gläubigen Bekenner und treuen Jünger Christi.

V. 6. *Selig sind die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen gesättiget werden.* Πεινᾶν und διψῆν werden im Griechischen gewöhnlich mit dem Genitiv construirt, aber auch mit dem Accusativ, indem das Object als das die Thätigkeit Erleidende gedacht ist (*Mey.*). Hungern und Dürsten sind Ausdruck sehnlichen Verlangens,

hergenommen von dem, was für die Lebenserhaltung unentbehrlich ist, vgl. Jes. 55, 1. Ps. 42, 1 f. Am. 8, 11. *τὴν δικαιοσύνην* die Rechtbeschaffenheit, der dem göttlichen Willen entsprechende sittliche Zustand des Menschen. Diese *δικαιοσύνη* in dem sündigen Menschen hervorzubringen ist das Ziel der göttlichen Heilsanstalt. Im A. B. war sie in dem Gesetze als dem zeitlichen Ausdrucke des ewigen Gotteswillens niedergelegt und bestand in dem Achten auf alle Gebote des Herrn, sie zu halten und zu thun, Deut. 6, 25. 30, 16, 19. Lev. 18, 5 u. a. Dieser Weg führte aber nicht zum Ziele, weil der sündige Mensch das Gesetz Gottes nicht vollkommen erfüllen kann. Dies erkanten und fühlten schon die Frommen des A. Test. und flehten daher zum Herrn, daß er sie leiten wolle in seiner Gerechtigkeit, Ps. 5, 9. 25, 4 f. Aus dieser Erkentnis entwickelte sich die Weißagung, daß der Herr selbst die Gerechtigkeit seines Volkes schaffen werde durch einen Sproß, welchen er David erwecken werde (Jes. 11, 5. 9. 4, 2—4. Jer. 23, 5 f. 33, 15 f. vgl. Ps. 72), durch seinen Knecht, der als der Gerechte den Vielen Gerechtigkeit schaffen und ihre Missethaten tragen werde (Jes. 53, 11). Auf diesen Sproß Davids war die Sehnsucht der Frommen im Volke zu Christi Zeiten gerichtet Luc. 1, 69—73. — Denen, die nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten, wozu — wie *Luther* sagt — ‚ein großer Ernst, Begierd und Brunst, dazu ein unablässiger Fleiß gehört', ihnen soll Sättigung zuteil werden (zu *χορτασθήσονται* ist aus dem Contexte *δικαιοσύνης* zu ergänzen). Ueber das Wie der Befriedigung ihres Verlangens spricht Jesus sich hier nicht näher aus. Gemeint ist die Gerechtigkeit des Reiches Gottes 6, 33. Röm. 14, 17, die *δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας*, die aus Gnaden geschenkt wird durch die Erlösung in Christo Jesu (Röm. 3, 21. 24. 4, 16), daß wir gerecht werden durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke (Röm. 3, 28. Gal. 2, 16) und mittelst des Glaubens gerechtfertigt, Frieden mit Gott haben und uns der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit, die Gott geben wird, getrösten (Röm. 5, 1. 2), indem wir von der Knechtschaft der Sünde befreit in den Dienst Gottes getreten, im neuen Wesen des Geistes die Kraft zur Heiligung des Lebens empfangen (Röm. 6, 22. 7, 6), und Gottes Geist in uns wohnet, der unserem Geiste Zeugnis gibt, daß wir Gottes Kinder sind, und als Kinder auch Erben, nämlich Gottes Erben und Miterben Christi, daß wir auch mit zur Herrlichkeit erhoben (Röm. 8, 14—17) und ewig mit ihm leben werden. Dies ist in der Gerechtigkeit beschlossen, mit welcher Christus die nach ihr Hungernden und Dürstenden sättigen wird; nicht nur die Rechtfertigung der Sünder vor Gott aus Gnaden, sondern auch die Gerechtigkeit des Lebens, als die Frucht unserer Versöhnung mit Gott, welche der in unser Herz gepflanzte Geist Christi durch Erneuerung, Heiligung und Verklärung unseres Wesens wirkt.

Mit v. 7 begint die zweite Reihe der Seligpreisungen, in welchen die zum Bleiben im Reiche Gottes erforderliche Gesinnung entfaltet wird. Zunächst werden in v. 7—9 drei Tugenden — die Barmherzig-

keit, die Herzensreinheit und die Friedfertigkeit — genant, welche den Heilsbesitz voraussetzen. — V. 7. *Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.* Οἱ ἐλεήμονες sind die, welche ἔλεος Erbarmen d. h. Mitleid mit dem Elende und der Not Anderer, auch der durch die Sünde Leidenden fühlen und beweisen, nicht blos vermöge natürlicher Weichherzigkeit, sondern infolge des göttlichen Erbarmens, welches ihnen widerfahren ist, wonach nur der Wiedergeborene die rechte Barmherzigkeit üben kann. Diese Fassung des Begriffes ἐλεήμων fordert der Ausspruch Luc. 6, 36: „Seid barmherzig wie euer Vater im Himmel barmherzig ist." Die Barmherzigkeit Gottes aber ist die Liebe, die Gott nicht nur den Hilfsbedürftigen und Notleidenden, sondern den Sündern zuwendet und in der Aufrichtung der Heilsanstalten des A. u. N. B. zur Erlösung der gefallenen Menschen vom Tode und Verderben geoffenbart hat, so daß die ganze Schrift voll ist des Preises seiner Gnade, Barmherzigkeit und Treue. Hiernach bezieht sich ἐλεηθήσονται nicht nur auf die auch dem Wiedergeborenen noch anklebende Sünde, sondern schließt auch die bis in die Ewigkeit hineinreichende Frucht der rechtfertigenden Gnade in sich, sowol die Tilgung der Sünde und ihrer Herschaft in den Gläubigen und die Aufhebung ihrer Folgen, des durch die Sünde in die Welt gekommenen Elendes und Todes, als auch die Verklärung der Gerechtfertigten in das Bild Gottes, daß wir ihm gleich werden (1 Joh. 3, 2) und mit Christo in Herrlichkeit ewig leben sollen (Kol. 3, 4. Apok. 7, 16 ff. 21, 4).

V. 8. *Selig sind die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.* Das Herz (לֵב, καρδία) als der Mittelpunkt des ganzen Menschen ist nach der Schrift das Centrum des geistig-seelischen Lebens, nicht nur des wollenden und begehrenden, denkenden, vorstellenden und empfindenden, z. B. der Gefühle und Affecte, sondern auch des ethischen Lebens, in dem sich alle sittlichen Zustände von der höchsten mystischen Gottesliebe an (Ps. 73, 26) bis zum selbstvergötternden Hochmut und zur Verstockung (Jes. 6, 10 u. a.) als dem innersten Lebenskreise des Menschen concentriren, so daß der sittliche Gesamtzustand des Menschen sich nach dem Herzen charakterisirt (vgl. *Delitzsch,* bibl. Psychol. S. 248 ff.). — Reinheit des Herzens wird schon Ps. 24, 4 von dem gefordert, welcher beim Nahen zum Heiligtume Segen von Gott davon tragen wolle, und in Ps. 73, 1 werden die wahren Israeliten durch בָּרֵי לֵבָב von dem Schein-Israel unterschieden. Wenn aber in diesen Aussprüchen die Herzensreinheit offenbar die Lauterkeit der Gesinnung im Gegensatz zur Heuchelei, zu Lug und Trug bezeichnet, so ist in der Bitte Davids: „ein reines Herz schaffe mir, o Gott" (Ps. 51, 12) der Begriff schon tiefer gefaßt. Ein reines Herz ist ein von Sünde und Bewußtsein der Sünde ungetrübtes Herz, und Davids Bitte geht auf Erneuerung des Herzens, auf das was von den Propheten als künftige Heilsthat Gottes des Erlösers an seinem Volke verheißen wird (Jer. 24, 7. Ez. 11, 19. 36, 26) und von den alttestamentlichen Frommen anticipativ erfaßt wurde (s. *Del.* zu Ps. 51, 12), aber Gemeingut aller Gläubigen erst mit der Erfüllung jener Verheißungen im N. Bunde durch

das Werk des heiligen Geistes (vgl. Joh. 7, 39) geworden ist (Tit. 3, 5). — In dieser, die *Erneuerung* des Herzens in der Wiedergeburt voraussetzenden Bedeutung redet Jesus von *καρδία καθαρά*, die selig preisend, welche dieses Gnadengut besitzen; denn *αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται*. Im A. T. heißt es Ex. 24, 9. u. 11 von Mose, Aharon und den 70 Aeltesten Israels, daß sie auf dem Berge Sinai den Gott Israels sahen, Gott schauten; und von Mose in Num. 12, 8, daß Gott Mund zu Mund mit ihm rede und er die Gestalt Gottes (תְּמוּנַת יהוה) sehe. Dagegen schlägt Gott Mosen seine Bitte: „laß mich deine Herrlichkeit sehen", ab mit den Worten: „mein Angesicht kann der Mensch nicht sehen und leben bleiben" (Ex. 33, 18. 20); entsprechend der oft erwähnten Vorstellung, daß das Sehen Gottes für den Menschen todbringend sei. — Vergleichen wir damit die wiederholten Aussprüche Christi, daß niemand Gott (den Vater) gesehen (Joh. 1, 18. 6, 46 vgl. mit 1 Joh. 4, 12) und 1 Tim. 6, 16: „Gott wohnt in einem unzugänglichen Lichte, welchen kein Mensch gesehen hat noch sehen kann", so können wir jenes Schauen Gottes auf dem Sinai nicht als ein unmittelbares Schauen des göttlichen Wesens, sondern nur als eine durch Versichtbarung Gottes in einer für leibliche Augen warnehmbaren Erscheinungsform oder als ein Schauen einer תְּמוּנַת Gottes (Num. 12, 8) uns vorstellen. Andrerseits aber erhebt sich die Sehnsucht der Frommen des A. T. zur zuversichtlichen Hoffnung, der Redliche werde Gottes Angesicht schauen, und zwar beim Erwachen aus dem Todesschlafe (Ps. 17, 15 vgl. *Del.* z. d. St.), und noch stärker in Ps. 16, 10: „Du wirst meine Seele nicht dem Tode lassen, nicht hingeben deinen Frommen zu sehen die Grube (d. h. ihn nicht den Grabesstand erleiden lassen), du wirst mich erfahren lassen den Lebenspfad, Sättigung an Freuden bei deinem Angesichte, Liebliches zu deiner Rechten immerdar". Diese glaubensfreudige Hoffnung wurde von der Prophetie zur gewissen Erwartung der Auferstehung der Todten ausgebildet (Jes. 26, 19. Ez. 37, 1—14. Dan. 12, 2), aber erst durch die Thatsache der Auferstehung Christi zu zweifelloser Gewißheit erhoben, vgl. Röm. 6, 4 f. 8, 11. 1 Kor. 15, 12 ff. Phil. 3, 10 f. 21 u. a. m. — Gleichwie nun unsere Hoffnung der Auferstehung zum ewigen Leben durch Christum vermittelt ist, so auch das Schauen Gottes. Schon hienieden sehen wir Gott in Christo. „Wer mich siehet, der sieht den Vater" spricht Christus zu Philippus, und „glaubet mir, daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist" (Joh. 14, 9. 11). — Gott in Christo sehen ist freilich nur ein Erkennen Gottes (Joh. 14, 7), aber dieses Erkennen ist doch die erste Stufe des Gottsehens, zu vergleichen dem *ἐκ μέρους γινώσκειν* und dem *βλέπειν δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι* 1 Kor. 13, 12, im Unterschiede von dem zukünftigen *βλέπειν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*, und der Anfang des *ὄπτεσθαι τὸν Κύριον* (= *τὸν θεόν* v. 6), welches nach Hebr. 12, 14 ohne Heiligung nicht erreicht werden kann. — Von dem Leben in der Ewigkeit wird auch 1 Joh. 3, 2 nur prädicirt, daß wir Gott sehen werden wie er ist (*καθώς ἐστιν*) d. h. ein vollkommenes, unmittelbares Schauen, womit implicite die Möglichkeit eines minder vollkommenen Schauens schon diesseits angedeutet ist.

Demnach dürfen wir auch das „Gottschauen“ unsers Makarismus nicht ausschließlich auf das jenseitige Schauen im Stande der Verklärung beziehen, sondern haben das in verklärter Leiblichkeit erreichbare Schauen Gottes nur als die Vollendung oder den Gipfel der Seligkeit der vollendeten Kinder Gottes (vgl. Apok. 7, 15. 22, 4) zu fassen.

V. 9. *Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Söhne genant werden.* Οἱ εἰρηνοποιοί sind nicht die Friedsamen (εἰρηνικοί Jak. 3, 17), sondern eig. die Friedestifter. So erklärt *Luther* selbst in der Randglosse (Werke Bd. 64 S. 187) das in seiner Uebersetzung gebrauchte Wort: ‚die Friedfertigen sind mehr denn Friedsame, nämlich die den Frieden machen, fördern und erhalten unter Anderen, wie Christus uns bei Gott hat Friede gemacht‘, vgl. ποιοῦσιν εἰρήνην Jak. 3, 18. Die Bedeutung *friedsam* ist auch im Griechischen für εἰρηνοποιός nicht erweislich. Der Friede aber, von welchem Jesus hier redet, ist nicht der irdische Frieden; εἰρηνοποιός also nicht das Gegenteil der Streitsucht oder der Neigung der Zeitgenossen Jesu zu Krieg und Aufruhr (*de W., Bl.*), sondern der geistliche Frieden der Versöhnung mit Gott, den der Erlöser durch das Blut seines Kreuzes gestiftet hat (Kol. 1, 20. Eph. 2, 14); die εἰρηνοποιοί sind also seine Jünger, welche den Frieden in Christo der Welt zu verkünden haben, welche das Evangelium des Friedens (Eph. 6, 15) treiben. So schon *Chrysost. Cocc.* u. A., unter den Neueren *Mey., Achel.* u. v. a. — Diese werden Gottes Söhne genant werden. Daß καλεῖσθαι nicht für εἶναι steht, ist gegenwärtig allgemein anerkant; vgl. *Winer* S. 571 f. Καλεῖσθαι wird gebraucht, wo mit dem *Sein* auch das *Anerkantwerden* ausgedrükt werden soll. Die Verheißung ist aber nicht (mit *Achel.*) so zu deuten: ‚sie sind noch nicht υἱοὶ θεοῦ, sie werden es aber werden, und nicht nur werden sie es werden, sondern sie werden auch als solche anerkant werden‘. Diese Deutung stüzt sich auf die Annahme, daß zwischen τέκνα und υἱοὶ θεοῦ ein gradueller Unterschied bestehe, den τέκνα nur die ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος (Röm. 8, 28), den υἱοῖς das συμμόρφους εἶναι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Röm. 8, 29) eigne. Diese Unterscheidung ist irrig, wie in Röm. 8 schon die Vergleichung von v. 17 mit v. 14 lehrt.[1] Eben so wenig sind die Worte in dem Sinne zu nehmen: sie sind zwar jezt schon Kinder, aber noch nicht als solche anerkant, so daß — wie *Mey.* will — der Begriff der zeitlichen Gotteskindschaft als contextwidrig auszuschließen wäre. Diese Scheidung zwischen εἶναι und καλεῖσθαι trägt ein. Die Gotteskindschaft begint mit der Wiedergeburt und wird von Johannes als γεννηθῆναι ἐκ θεοῦ

1) ‚Bei Paulus wechselt υἱός und τέκνον θεοῦ so, daß durchaus kein Unterschied der Bedeutung stattzufinden scheint. Vgl. Röm. 8, 14. 16. 17. 18. 21. Gal. 4, 7. Doch dürfte, wenn auch beide Wörter gleichmäßig das Moment des innigen Liebesverhältnisses von Seiten des Vaters, des Vertrauensverhältnisses und des Erbschaftsrechtes von Seiten des Kindes bezeichnen, in dem υἱός zugleich das Moment der Mündigkeit im Unterschiede von der Unmündigkeit unter dem Gesetze, welches in τέκνον nicht liegt, besonders hervorgehoben sein; vgl. Gal. 3, 24–26. 4, 1—7‘. *Philippi* Comm. üb. d. Brief Pauli an die Römer S. 342 f. der 3. Aufl.

aus Gott gezeugt oder geboren sein beschrieben (Joh. 1, 12. 1 Joh. 3, 9), bei Paulus als *υἱοθεσία* Adoption gefaßt, d. h. als Befreiung von dem Gesetze und der Knechtschaft der Sünde und des Todes (Röm. 8, 2) und Versetzung in die Liebesgemeinschaft der göttlichen Gnade mit Verleihung des Erbschaftsrechtes vermöge der Rechtfertigung aus dem Glauben an Christum (Gal. 3, 24—26. 4, 5. 6). Kinder Gottes *υἱοὶ θεοῦ* sind die, welche vom Geiste Gottes getrieben werden. Als Kinder sind wir Erben, Gottes Erben und Miterben Christi (Röm. 8, 14. 17. Gal. 4, 7). Die Gotteskindschaft wird durch den Geist Gottes unserem Geiste bezeugt; das Ende desselben (*τὸ τέλος*) oder das Erbe ist *ζωὴ αἰώνιος* in Christo Jesu (Röm. 6, 22 f.). Diese *ζωή* ist schon gegenwärtig in den Gerechtfertigten, welche die *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* haben (Röm. 8, 23), vorhanden, so weit sie nämlich von dem Geiste erfüllt sind, ringt aber in dem gegenwärtigen Leben noch mit dem *θάνατος*, weil wir immer mit der Sünde zu kämpfen haben. In dem Kampfe gegen die Sünde aber, in dem ernsten Trachten nach Heiligung tritt auch die Gotteskindschaft in einer selbst für die Welt nicht zu verkennenden Weise zu Tage, daß die Friedfertigen als Gottes Kinder erkant werden. Ihre Vollendung freilich erhält auch diese Verheißung erst bei der Offenbarung Christi in Herrlichkeit, bei der das in dieser Zeitlichkeit noch mit Christo in Gott verborgene neue Leben mit Christo in Herrlichkeit offenbar werden, und das was wir sein werden erscheinen wird; vgl. Kol. 3, 3. 4. 1 Joh. 3, 2 mit Röm. 8, 18. 23.

V. 10—12. *Selig sind die um Gerechtigkeit willen Verfolgten, denn ihrer ist das Himmelreich.* Obgleich die Jünger Jesu Frieden halten und fördern, so zieht ihnen doch ihr Wirken Verfolgung zu *ἕνεκεν δικαιοσύνης*. Gerechtigkeit ist hier das dem heiligen Gotteswillen gemäße Verhalten in Gesinnung, Wort und That, s. zu v. 6. Dadurch geräth der Christ in Conflict mit der Welt, weil die Welt im Argen liegt (1 Joh. 5, 19). Die Verheißung ist dieselbe wie beim ersten Makarismus (v. 3), nicht nur um formell die Reihe der Makarismen abzurunden, sondern um zugleich auszusprechen, daß den Jüngern Christi Verfolgungen nicht Anlaß zum Irrewerden an ihrem Christenstande geben können. Diese Verheißung hier anders zu fassen als in v. 3, dort von dem Eintritte in das Reich Gottes, hier von der Vollendung in demselben (*Lange* u. A.) ist willkürlich und mit *ἐστί* unvereinbar. Die Verfolgung um Gerechtigkeit willen bringt nicht erst die Seligkeit, sondern soll nur dieselbe nicht beeinträchtigen. In diesem Sinne hat Petrus (I, 3, 14 u. 4, 14) die Gemeinden mit diesem Worte des Herrn in ihrer Trübsal getröstet. — Die Wichtigkeit dieses Trostes für das schwache Menschenherz veranlaßt Jesum, diese Warheit in v. 11 u. 12 mit specieller Anwendung auf seine Jünger weiter auszuführen und in directer Anrede an die Zuhörer (*ὑμᾶς*) das *ἕνεκεν δικαιοσύνης* in *ἕνεκεν ἐμοῦ* (v. 11) umzusetzen, um der Mißdeutung zu begegnen, als könne *δικαιοσύνη* auf anderem Wege als durch Christum erlangt und in seiner Nachfolge geübt werden. Ein Gegensatz zwischen *δικαιοσύνης* und *ἐμοῦ* liegt dem Contexte fern, und der Gedanke: ‚der Wandel in

Gerechtigkeit könnte euch von den Menschen allenfalls noch verziehen werden, aber daß ihr den Namen Jesu tragt, wird euch nie verziehen werden' (*Achel.*), ist willkürlich eingetragen. Ὅταν *wenn* sezt die Verfolgung als sicher eintretend, während εἰ oder ἐάν sie nur als möglich bezeichnen würde. Dieselbe wird sich äußern in Worten (ὀνειδίζειν schmähen), in der That (διώκειν) und in übler lügenhafter Nachrede (εἰπεῖν πᾶν πονηρὸν ῥῆμα καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι allerlei Böses wider euch lügend reden): ψευδόμενοι ist mit καθ' ὑμῶν zu verbinden. Es könnte überflüssig erscheinen,[1] da im vorliegenden Zusammenhange das Reden böser Worte oder Dinge wider die Christen nur ein verleumderisches sein kann. Aber es ist hinzugesezt, *ne glorietur de quo vere mala dicuntur,* wie schon in der von *Thol.* angeführten *Glossa ordinaria* bemerkt wird. Da nämlich die Jünger Christi auch noch mit Sünde behaftet sind, so kann üble Nachrede über sie sich auch auf ihre Sünden und Schwächen beziehen; in diesem Falle können sie das μακάριοι nicht auf sich anwenden. Ἕνεκεν ἐμοῦ d. h. weil ihr die Meinigen seid, mit Nachdruck an das Ende des Satzes gestelt, bezieht sich auf den ganzen Satz von ὅταν an, nicht blos auf ψευδόμενοι ‚indem sie wider euch lügen um meinetwillen' (*Mey.*). In dem ἕνεκεν ἐμοῦ vgl. mit ἕνεκεν δικαιοσύνης stelt Jesus sich als den Gründer der Gerechtigkeit oder eines Reiches, in welchem Gerechtigkeit walten wird, dar.[2]

In v. 12 wird das μακάριοί ἐστε erläutert und begründet. Die Schmähung vonseiten der Welt soll die Christen nicht niederbeugen, sondern zu Freude und Frohlocken ermuntern. *Denn euer Lohn ist viel im Himmel.* Nicht ἔσται sondern ἐστί ist zu suppliren. Der Lohn für die erduldete Schmach ist als ein im Himmel aufbewahrter gedacht, vgl. Kol. 1, 5. 1 Petr. 1, 4. Ὁ μισθὸς ὑμῶν der euch bestimte Lohn. Von einem den Gläubigen von Gott verheißenen Lohne ist öfter die Rede, vgl. 5, 46. 6, 1. 2. 15. 16. 10, 41 f. Mrc. 9, 41. Luc. 6, 23. 35. 1 Kor. 3, 14. 2 Joh. 8. Apok. 11, 18. 22, 12. *Lohn* ist das dem geleisteten Dienste entsprechende Gut. Der Arbeiter ist seines Lohnes wert 1 Tim. 5, 18. Der ἐργαζόμενος empfängt den Lohn κατὰ ὀφείλημα Röm. 4, 4. Welches ist nun die Leistung, für welche Lohn verheißen wird? Nicht der Glaube. Dieser ist kein Verdienst, sondern der Glaube wird als Gerechtigkeit zugerechnet κατὰ χάριν und χωρὶς ἔργων Röm. 4, 4. 6. Die Schrift kennt demnach nur einen Gnadenlohn, *merces ex gratia data, non ex debito (Calv. Gerh.* u. alle evang.

---

1) Da ῥῆμα in ℵ*BD*, Ital. u. einigen Verss. u. Kchvv. fehlt, so haben *Lchm.* u. *Tisch.* es getilgt, und für den Sinn ist es entbehrlich (vgl. Act. 28, 21), wird aber durch *CEKMSV* u. a. geschüzt, so daß es warscheinlich für echt zu halten ist; vgl. ἐπιφέρειν τινὶ ῥῆμα πονηρόν Judit 8, 8. Auch ψευδόμενοι fehlt in *D* u. etlichen Codd. der Itala u. bei einigen Kchvv., und ist deshalb von *Fritzsche, Lchm.* u. *Tisch. 7* getilgt, aber von *Tisch. 8* nach ℵ*BCEKMS* u. a. restituirt.

2) Wenn *Weizsäcker* um dieser Geltendmachung der Person willen v. 11b für eine spätere Erläuterung zum ursprünglichen Text halten will, so hat er nicht bedacht, daß von v. 17 an Jesus seine Person noch stärker geltend macht, sich unverkennbar als den Stifter des N. Bundes darstelt.

Dogmatiker). ‚Ueberall sezt die heil. Schrift, wo sie von der Belohnung Gottes redet, das Bundesverhältnis zwischen Gott und Menschen voraus, im N. Test. den *Glauben* und damit den *Gnadenstand* des Menschen, dem der Lohn verheißen wird' (*Achel.*). Wenn aber die Rechtfertigung ein Geschenk der göttlichen Gnade ist, so ist auch die σωτηρία oder die ζωὴ αἰώνιος keine Leistung, welcher Lohn verheißen wird, sondern χάρισμα Geschenk (Röm. 6, 23), ‚eine unverdiente Gnadengabe Gottes. Wir haben sie ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, in der Glaubensgemeinschaft mit ihm, der die Gerechtigkeit und zugleich das ewige Leben ist 1 Joh. 5, 20' (*Philippi* zu Röm. 6, 23). Nicht dem rechtfertigenden Glauben wird Lohn verhießen, sondern dem ἔργον τῆς πίστεως (1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 11), dem Kampfe des Glaubens (ἀγὼν τῆς πίστεως 1 Tim. 6, 12), der πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη dem durch Liebe thätigen Glauben; also nicht der *fides salvifica,* sondern der *fides operosa,* nämlich *in laboribus, quos (fideles) ex fide suscipiunt, passionibus, quas ob fidei confessionem suscipiunt (J. Gerhard, loci theol. T. IX loc. 34).* Auch wo der Empfang der κληρονομία den Knechten als ἀνταπόδοσις treuen Dienstes (Kol. 3, 24) oder wo die ζωὴ αἰώνιος als τὸ τέλος τῆς πίστεως (1 Petr. 1, 9) verheißen wird, ist ἡ πίστις nicht der rechtfertigende, sondern der in treuem Liebesdienste oder im Erdulden von Trübsalen sich bewährende Glaube. Dieser ist als Leistung dargestelt, welcher Lohn verheißen wird. Diesen Lohn wird Gott als der Treue und Gerechte in der Erfüllung seiner Verheißungen erteilen (1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3. Hebr. 6, 10), nach Maßgabe der Leistung (Luc. 19, 15–26. Mtth. 25, 14—28), aber so, daß dieser Lohn im Vergleiche zu der im Gnadenstande vollbrachten Leistung unverhältnismäßig groß, und auch in dieser Beziehung unverdienter Gnadenlohn sein wird (Mtth. 19, 29. Mrc. 10, 29 f. Röm. 8, 18 u. a). Vergleichen wir hiemit, was Paulus 1 Kor. 3, 10 ff. über das Werk sagt, welches jeder auf dem einigen Grunde Jesus Christus baut, daß der, dessen Werk das Feuer des Gerichtstages bewähren wird, Lohn empfangen, der aber, welcher Holz, Heu, Stoppeln auf dem Grunde baut, durch Verbrennung seines Werkes gestraft, selbst aber gerettet werden soll, so bezieht sich der verheißene Lohn nicht auf die *beatitudo* überhaupt, sondern auf die *gradus gloriae,* auf die Zuteilung von Heilsgütern im ewigen Leben, entsprechend der Treue, mit der jeder nach dem Maße seiner individuellen Kräfte das ihm anvertraute Pfund für die Förderung des Reiches Gottes hienieden verwendet hat.[1]

Die Aufforderung, sich über die Verfolgungen zu freuen, wird noch weiter begründet durch den Hinweis auf die Propheten: *Denn also ver-*

1) So schon *Luther,* Werke Bd. 43 S. 366: ‚Auf diese Weise lassen wir nu zu, daß die Christen Verdienst und Lohn bei Gott haben: nicht dazu, daß sie Gottes Kinder und Erben des ewigen Lebens werden: sondern den Gläubigen, die bereit Solche sind, zu Trost, daß sie wissen, daß er nicht wolle unvergolten lassen, was sie hie umb Christi willen leiden; sondern wenn sie viel leiden und ärbeiten, so wolle er sie am jüngsten Tage sonderlich schmücken, mehr und herrlicher denn Andere, als sonderlich große Stern für andern.'

folgten sie die Propheten, die vor euch gewesen sind. Das γάρ ‚begründet aus der anerkanten Gewißheit (10, 41), daß den einst gleicherweise verfolgten Propheten (23, 29 ff.) viel Lohn im Himmel aufbehalten sei' (*Mey.*). Diese weitere Begründung fügt aber Jesus hinzu, um die Jünger in der Hitze der Verfolgungen vor Verzagen zu bewahren. Das Bewußtsein, in der Gemeinschaft mit Anderen zu leiden und zu kämpfen, stählt die Kraft und den Mut zum Ausharren (*Thol.*). οὕτως nicht: *ob eandem causam (Achel.),* sondern *eodem modo,* wie Context und das parallele κατὰ ταὐτά Luc. 6, 23 heischen. Die Parallele mit den Propheten zeigt übrigens, daß Jesus zunächst die Apostel im Auge hat, ohne jedoch die Jünger im weiteren Sinne des Worts auszuschließen. — Die Erinnerung an die Propheten vermittelt den Uebergang zu der folgenden Darlegung des Berufes seiner Jünger.

V. 13—16. *Die Berufsbestimmung der Jünger Christi für die Welt.* Wie die Propheten um der Verfolgung vonseiten der Welt willen ihren Beruf nicht verleugneten, so dürfen auch die Jünger Christi sich durch Schmähungen der Menschen von der Ausrichtung ihrer das Heil der Welt umfassenden Berufsbestimmung nicht abhalten lassen. Ihr Beruf besteht darin, das *Salz der Erde und das Licht der Welt* zu sein. Das erste Bild: das Salz komt hiebei nach seiner der Fäulnis entgegenwirkenden, reinigenden und Dauer verleihenden Kraft in Betracht, nicht als ein die Speise würzendes und deshalb wichtiges und unentbehrliches Nahrungsmittel, wozu es durch die ihm inhärirenden Kräfte geworden ist. Vermöge seiner ätzenden und reinigenden Kraft war im Cultus der Israeliten Salz als Zugabe zu jedem Opfer vorgeschrieben, und beim Speisopfer Honig und Sauerteig ausgeschlossen. Diese Salzzugabe wird als Salz des Bundes Gottes bezeichnet Lev. 2, 13. Hiernach wird dann ein Bund, der unauflöslich sein, ewig bestehen soll, Salzbund genant Num. 18, 19. 2 Chr. 13, 5, dem Salze also die Kraft zugeschrieben, dem Bunde Gottes mit seinem Volke ewige Dauer zu verleihen. Diese Kraft erhält aber der Bund Gottes mit seinem Volke nur durch sein unverbrüchliches Wort; demnach wird das Salz beim Opfer als Symbol des den Bund heiligenden und kräftigenden Wortes zu fassen sein.[1] Diese Symbolik liegt der Bezeichnung der Jünger Christi als das Salz der Erde zu Grunde. Für die Erde d. i. für die Menschheit sind die Jünger, was das Salz für das damit Gesalzene ist. Sie sollen als ein geistiges Salz die Menschheit vor moralischer Fäulnis bewahren. Diesen Beruf können sie aber nicht durch ihre Person und ihr menschliches Vermögen erfüllen, sondern nur durch die Kraft des lebendigen Wortes, welches der Welt das Leben gibt (Joh. 6, 33. 48). Als Träger dieses Wortes nent Jesus sie das Salz der Erde. Ohne das Salz des Wortes Gottes in sich zu haben (Mrc. 9, 50) können sie nicht nur nichts ausrichten, sondern werden sie auch als „thumb" gewordenes d. h. seine Salzkraft verloren habendes Salz hinausgeworfen und von

1) Vgl. *Lindemann,* das Salz u. seine Bedeutung im bibl. Sprachgebrauche, in *Dieckhof's* u. *Klief.* Theol. Zeitschr. V S. 284 ff.

den Menschen zertreten werden. μωρανθῇ von *Luth. thum* oder *thumb* d. i. warscheinlich = dumpf, fade geworden, übersezt, hat Mark. 9, 50 durch ἄναλον γένηται erklärt. Wenn das Salz seine Kraft zu salzen verloren hat, ἐν τίνι ἁλισθήσεται; *Luther's* Uebersetzung: ‚womit soll man salzen?' welche den Sinn gäbe: durch wen soll die Menschheit vor der geistigen φθορά bewahrt werden? ist wol grammatisch und an sich betrachtet auch dem Sinne nach statthaft, paßt aber weder zu dem folgenden εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι, noch zu dem parallelen ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε Mrc. 9, 56. Hiernach ist zu ἁλισθήσεται als Subject τὸ ἅλας zu denken, was auch logisch am nächsten liegt, da zu ἰσχύει das Salz Subject ist. Wodurch soll es gesalzen werden, seine Salzkraft wieder erhalten? Solches kraftlos gewordene Salz wird hinaus (aus dem Hause) geworfen und von den Vorübergehenden zertreten. Es ist — wie Luk. 14, 35 erläuternd ausführt — nicht einmal als Dünger brauchbar. Durch dieses Bild[1] wird nicht nur die gänzliche Untauglichkeit solcher Jünger Christi für ihren Beruf, sondern zugleich ihre Verwerfung oder Ausstoßung aus dem Reiche Gottes ausgesprochen. Diesen Gedanken hat man zwar durch die Bemerkung abzuschwächen gesucht, daß die Angeredeten nur mit Rücksicht auf ihre Bestimmung für Andere das Salz genant sind. So erklärt *Mey.* zwar: ‚Eure Untauglichkeit für euren Beruf wird dann ein *irreparabile damnum* sein', weist aber den Gedanken an Ausschließung aus der Gemeinde oder das Verworfenwerden von Christo (*Luth., Chemnitz* u. A.) bestimt ab, weil dazu die Vorstellung: ‚es taugt zu nichts als' nicht passe. ‚Anders wenn Christus gesagt hätte: βληθήσεται ἔξω etc.' Aber mit dieser Distinction wird nichts gewonnen. Wenn der Jünger Christi, welcher das Salz des Wortes Gottes verloren hat, zu nichts taugt, als gleich kraftlos gewordenem Salze hinausgeworfen und zertreten zu werden, so ist damit auch seine Ausstoßung aus dem Reiche Gottes unfraglich ausgesprochen. Nur so viel ist an jener Distinction richtig, daß der Erlöser hier in diesem Zusammenhange seiner Rede nicht *disertis verbis* von den Folgen der Ausschließung aus dem Reiche Gottes, von der ewigen Verdamnis handelt, sondern nur warnend auf diese Folge gelegentlich hindeutet.

V. 14. *Ihr seid das Licht der Welt.* Die Gott entfremdete Welt ist σκοτία Finsternis. Das warhaftige d. h. seiner Idee entsprechende Licht der Welt und der Menschen (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν) ist Christus (Joh. 1, 4. 9. 8, 12. 9, 5. 12, 35); seine Jünger sind nur die Träger seines Lichtes (τέκνα φωτός Eph. 5, 9; υἱοὶ φωτός 1 Thess. 5, 5), die Vermittler desselben an die Menschheit (φωστῆρες ἐν κόσμῳ Phil. 2, 15), nur Licht im Herrn Eph. 5, 8. Dieser Bestimmung für die Welt dürfen sie sich nicht entziehen. „Nicht kann eine Stadt verborgen werden, die auf einem Berge liegt." Bei πόλις ist nicht an eine

1) Die Frage, ob Salz d. h. Kochsalz wirklich ganz fade werden, seine Salzkraft ganz verlieren kann, etwa durch chemischen Zersetzungsproceß, wofür man einen Beleg aus *Maundrells* Reise in Palästina S. 162 angeführt hat, komt hiebei kaum in Betracht. Jesus sezt den Fall, um dadurch den Gedanken, den er ausdrücken will, zu veranschaulichen.

bestimte Stadt zu denken, etwa an die Bergstadt *Safed,* von der übrigens noch fraglich, ob sie damals schon existirt hat; vgl. *Rob.* Pal. III S. 587. Die Vergleichung der Stellung der Jünger Christi in der Welt mit einer hochgelegenen, weithin sichtbaren Stadt, die bei Mark. u. Luk. in den Parallelstellen fehlt, erscheint auffallend. Sie wird von den älteren Ausll. auf die hervorragende Stellung der Apostel und Verkündiger des Evangeliums bezogen, von den neueren etwas allgemeiner so gedeutet: Vermöge der Hoheit ihrer Bestimmung, die Welt zu erleuchten, können oder dürfen die Jünger sich der Welt nicht entziehen (*Olsh., Thol., de W., Bl., Mey.* u. A.). Mit dieser Anwendung des Spruches ist aber nicht erklärt, wie Jesus darauf kam, die Hoheit der Bestimmung seiner Jünger mit einer auf einem hohen Berge liegenden Stadt zu vergleichen. Ihre Stellung in der Welt ist ja im allgemeinen nicht sehr hervorragend, daß sie die Augen der Welt auf sich zieht. Dem Vergleiche liegt offenbar die Anschauung zu Grunde, daß die Jünger in der Welt eine hohe Stelle einnehmen. Der Berg ist Sinnbild des Reiches Gottes, vgl. Dan. 2, 35; die Stadt auf dem Berge ist Zion oder Jerusalem, die hochgebaute Gottesstadt (Ps. 48, 3. 87, 1. Ez. 40, 2 vgl. Mich. 4, 1 f. Jes. 2, 2). Als Bürger des Reiches Gottes wohnen die Christen in einer auf dem Berge gelegenen Stadt, und können so wenig wie eine solche Stadt verborgen bleiben. Der Vergleich drükt also nicht die Hoheit der Bestimmung der Jünger Jesu aus, sondern ihre Stellung in der Welt. Diese ist erhaben und zieht die Blicke der Welt auf sich. Dieser Stellung entsprechend sollen sie auch die ihnen verliehene Gabe, das Licht, das sie empfangen haben, gebrauchen, wozu es ihnen verliehen ist. Dies besagt der zweite Vergleich v. 15: „Ein Licht zündet man nicht an und sezt es unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter." *Μόδιος modius* ein Maß für trockene Dinge. *τὸν μόδιον das* Getreidemaß, das sich in jedem Haushalte fand. Da in den Häusern der einfachen Israeliten Tische wenig in Gebrauch waren, so stelte man den Leuchter auf den Boden. Entfernte man sich und wolte das Licht erhalten, so wurde ein hohles Gefäß oder Maß, das zur Hand war, darüber gedekt. — V. 16. *Οὕτως so* (‚wie eine brennende Lampe auf dem Leuchterstocke', *Mey.*) leuchte euer Licht vor den Menschen. *τὸ φῶς ὑμῶν* das Licht welches ihr habt, nicht: welches ihr seid, *ὑμῶν* als *genit. appos. (Achel.).* Sinn: Sie sollen Zeugnis von dem ihnen verliehenen Lichte vor der Welt ablegen, nicht blos durch das Wort des Zeugnisses von Christo, sondern auch durch den Wandel, vgl. Eph. 5, 9. Phil. 2, 15. 1 Petr. 2, 12. Jak. 3, 13. „Auf daß sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen." Zu *καλὰ ἔργα* bemerkt *Beng.* treffend: *non vos, sed opera vestra.* Damit ist der scheinbare Widerspruch mit 6, 1. 5, wo Jesus vor dem *θεαθῆναι, φανῆναι τοῖς ἀνθρώποις* warnt, beseitigt. Nicht um eigene Ehre zu suchen, soll der Christ sich guter Werke befleißigen, wovor 6, 1 ff. gewarnt wird, sondern um der Ehre Gottes willen. Die *καλὰ ἔργα* sind nicht einzelne besondere christliche Tugenden, sondern Ausfluß oder Frucht des Lichtes, welche *ἐν πάσῃ ἀγαθοσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ*

ἀληθείᾳ besteht (Eph. 5, 9). — Die hier vorausgesezte Anerkennung der guten Werke der Christen vonseiten der Menschen begründet keinen Widerspruch mit der v. 10 f. ausgesprochenen Schmähung und Verfolgung der Christen um der Gerechtigkeit oder um Christi willen. Denn dieser Haß und diese Verfolgung schließt ja, wie *Thol.* treffend bemerkt, die Empfänglichkeit Einzelner, die aus dem κόσμος gewonnen werden, nicht aus, nicht nur der *homines bonae voluntatis,* vgl. das δοξάζειν des Hauptmanns Luc. 23, 47, sondern auch solcher, die vorher lästerten und beschämt werden, vgl. 1 Petr. 2, 12, wo Petrus unverkennbar auf unsere Stelle zurückblikt.

V. 17—20. **Die Stellung Christi und seiner Jünger zum Alten Bunde.**[1] Diese vier Verse enthalten den Grundgedanken der ganzen Bergrede. In v. 17 u. 18 spricht Jesus sich über seine Stellung zur Gottesoffenbarung des A. B. aus, und in v. 19 u. 20 über die Stellung, welche seine Jünger zu derselben einnehmen sollen. V. 17 u. 18. *Christus der Vollender des Gesetzes und der Propheten.* Der Ausspruch: *Ihr solt nicht meinen, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen* (v. 17), mit seiner Begründung v. 18 wird von vielen Ausll. richtig das **Thema** der ganzen Bergpredigt genant; denn er enthält den Grundgedanken, obwol er formell durch die Einführung μὴ νομίσητε ὅτι an das Vorhergehende angereiht ist. Die Bedeutung dieses Ausspruches wird verkant und sein Inhalt abgeschwächt sowol von den Ausll., welche meinten, daß Jesus damit nur den Verdächtigungen der Pharisäer, daß er ein Gegner oder Feind des Gesetzes sei *(Bucer, Calv., Chemn., de W., Stier, Neand.),* oder den fleischlichen Erwartungen seiner Jünger oder des Volkes, daß er das Gesetz umändern oder aufheben werde (*Lightf., Bg.-Crus.* u. A.) entgegentrete. Die Opposition der Pharisäer gegen Jesum erhob sich erst später; und von den erwähnten fleischlichen Erwartungen des Volks tritt uns im N. Test. keine Spur entgegen. Die vereinzelten Aussprüche von Rabbinen vom 3. bis 10. Jahrh. aber, welche unter Hinweisung auf Jer. 31, 31 die Substitution eines neuen Gesetzes durch den Messias, und die Abrogation namentlich des Ceremonialgesetzes bezeugen (s. die Stellen bei *Schöttgen,* Jesus der wahre Messias S. 882, *Gfroerer* Jahrh. des Heils II S. 341), liefern keinen Beweis für das Vorhandensein eines solchen Volksglaubens zur Zeit Jesu. Die antithetische Einführung des Ausspruchs über Jesu Stellung zum A. B. erklärt sich im Allgemeinen schon aus dem Eingange der Rede, in welchem er sich als den Gründer der βασιλεία τῶν οὐρανῶν darstelt, insbesondere aber aus dem, was er v. 13—16 über den Beruf seiner Jünger gesagt hatte, daß sie ihr Licht in guten Werken vor den Menschen leuchten lassen sollen. An die

1) Vgl. *Theod. Harnack,* Jesus der Christ, der Erfüller des Gesetzes u. der Prophetie. Elberf. 1842; u. die Abhdll.: *G. Vict. Lechler,* das A. Testament in den Reden Jesu, in den Theol. Studien u. Krit. 1854. S. 787 ff. und *Ewald,* Christus' Ausspruch über das Alte Gesetz u. dessen geschichtl. Erfüllung, in Bibl. Jahrb. X. S. 114 ff.

Forderung von guten oder trefflichen Werken (*καλὰ ἔργα*) schließt sich die Erklärung Jesu über sein Verhältnis zum Gesetze in der Form: glaubet nicht, daß ich gekommen bin u. s. w. ganz sachgemäß an. *Τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας* das Gesetz oder die Propheten (*ἤ* hier wie überall disjunctiv, niemals = *καί*). Diese sprachlich richtige Erklärung hat *Mey.* nachdrücklich hervorgehoben, hinterdrein aber durch Verwischung des Unterschiedes zwischen *ὁ νόμος* und *οἱ προφῆται* ganz illusorisch gemacht. Das *Gesetz* und die *Propheten* sind die beiden Bestandteile der alttestamentlichen Gottesoffenbarung, die nach ihrem Inhalte in *Gesetz* als Inbegriff dessen was Gott von seinem Volke fordert, und Verheißung, welche den wesentlichen Inhalt der Prophetie bildet, zerfält und auch in der Urkunde dieser Offenbarung, in der heiligen Schrift in *ὁ νόμος*, תּוֹרָה und *οἱ προφῆται*, חֲנְבִיאִים gegliedert ist, vgl. Luc. 16, 16. 24, 27. Act. 24, 14. 28, 23. Röm. 3, 21. Hier sind nicht die Schriften, sondern die inhaltlichen Bestandteile des A. B. unter Gesetz und Weißagung oder Verheißung gemeint. Es ist eben so willkürlich, wenn ältere Theologen *ὁ νόμος* auf das Sittengesetz beschränken wolten, als wenn nach dem Vorgange von *Bucer, Calv.* u. A. *de W., Mey., Weiss, Hofm.* (Schriftbew. II, 1, 129) bei *τοὺς προφήτας*, das disjunctive *ἤ* in ein conjunctives *καί* umsetzend, die Weißagung ausschließen und nur an den gebietenden Inhalt der Prophetie, in welcher Beziehung die Propheten das Gesetz ethisch weiter entwickelt haben, denken wollen. Die dogmatische Scheidung zwischen Moralgesetz und Ceremonialgesetz ist dem A. T. fremd; und die beiden Gründe, welche für die Ausschließung der Weißagung bei *τοὺς προφήτας* angeführt werden, daß niemand darauf verfallen konte, deren Aufhebung von Jesu zu erwarten und daß die folgende Ausführung nur vom Gesetze handle, sind ohne Beweiskraft. Gegen den ersten ist mit Recht bemerkt worden, daß bei dem Widerspruche der Erscheinung Jesu mit den fleischlichen Messiashoffnungen eine solche Meinung gar nicht ferne lag, außerdem aber Jesus mit der Erklärung über sein Kommen in die Welt nicht blos irrige Volksmeinungen beseitigen will, sondern überhaupt seine Stellung zur alttestamentlichen Gottesoffenbarung ausspricht. Der zweite Grund läßt sich freilich nicht durch die Annahme einer *conclusio a minori ad majus:* ‚gilt das *οὐ καταλῦσαι* von dem Gesetze in allen seinen einzelnen Teilen, um wie viel mehr wird es von den Propheten gelten' (*Achel.*), entkräften, da im Contexte nichts auf eine solche *conclusio* hindeutet, wol aber, wie schon *Harnack* l. c. S. 17 richtig erkant hat, durch den Hinweis auf das Ziel der ganzen Bergrede: bei den Hörern das Bedürfnis nach einer Gerechtigkeit zu wecken, die besser ist als die der Pharisäer, verbunden mit der Rücksicht auf die geistige Fassungskraft der Hörer, ‚die noch gar zu sehr *ἀνόητοι* und *βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν* (Luc. 24, 25), Ungläubige und Verkehrte (Matth. 17, 17) waren, als daß sie der Herr in das tiefe Geheimnis der Erfüllung des Ceremonialgesetzes in seiner Person hätte einführen können'. Hat sich der Erlöser aus diesen Gründen in der folgenden Entwickelung der Gerechtigkeit auf die Auslegung von Ge-

boten des *Sitten*gesetzes beschränkt, so würde eine Erörterung über die Erfüllung der Weißagung weder dem Zwecke der Bergrede noch dem dermaligen Fassungsvermögen seiner Jünger entsprochen haben.

Καταλύειν auflösen, von Gesetzen gebraucht: aufheben, außer Bestand und Gültigkeit setzen; wie *νόμον καταργεῖν* Röm. 3, 31, *ἀθετεῖν* Hebr. 10, 28. Gal. 3, 15. Diese Bedeutung paßt auch zu *τοὺς προφήτας* die Weißagung der Propheten aufheben, ungültig machen. Zu dem folgenden Satze: „ich kam nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen" braucht man das Object aus dem Vordersatze nicht zu ergänzen; aber wenn man ihn auch allgemein faßt: ich bin überhaupt nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen" (*Neand. Harn.* u. A.), so ist doch die Beziehung auf das Gesetz und die Propheten durch den Zusammenhang gegeben. *Πληρῶσαι* eig. voll und vollzählig machen, z. B. ein Maß (Mtth. 22, 32), einen Raum (Joh. 12, 3), hat man, auf das Gesetz übertragen, in dem Sinne von *ergänzen, vervollständigen* genommen. Allein wenn man dabei auch den Gedanken einer quantitativen Ergänzung oder einer Verbesserung ferne hält, so erschöpft dies doch den Begriff des *πληροῦν* nicht. Besser wäre in Bezug auf das Gesetz der von *Thol.* vorgeschlagene Ausdruck: vertiefen; aber dieser paßt nur auf das Gesetz nach seinem moralischen Bestandteile gegenüber der jüdisch-pharisäischen Verflachung, und für das Ceremonialgesetz in Bezug auf die Geltendmachung seiner typischen Bedeutung, aber nicht auf die Prophetie, wenigstens nicht auf die messianischen Verbalweißagungen. Richtiger: *vollenden* oder, um den Gegensatz zu *καταλύειν* deutlich zu machen, mit *v. Hofm.:* zum Vollbestande bringen, sowol in der Lehre als im Leben. Zu einseitig ist in *Luthers* Erklärung: ‚den rechten Kern und Verstand zeigen, daß sie lernen was das Gesetz ist und haben will', die Seite des Lehrens hervorgehoben und dabei nur das Gesetz ins Auge gefaßt. Ebenso mit vielen anderen noch *Mey.:* ‚die *πλήρωσις* des Gesetzes und der Propheten ist deren Vollendung durch Herstellung ihres absoluten Gehalts — die vollkommene Entwickelung ihrer ideellen Realität aus der positiven Form, in welche dieselbe geschichtlich gefaßt und beschränkt ist'. So entschieden auch in der von v. 21 an folgenden Entwickelung des Gesetzes die Seite des Lehrens oder die Entfaltung des reichen und tiefen Inhalts der Gebote vorwaltet, so dürfen wir doch in dem ganz allgemeinen Ausspruche unsers V. schon um des *καὶ διδάξῃ* v. 19 willen die practische Erfüllung oder das Thun des Gesetzes nicht ausschließen. Eben so bestimt wird durch *ἕως ἂν πάντα γένηται* v. 18 die Beziehung des *πληροῦν* auf die Propheten gefordert. Hiernach umfaßt *πληροῦν τὸν νόμον* einerseits die vollkommene Entwickelung und Darlegung sowol des tiefen geistigen Gehalts der ethischen Gebote als die Erfassung und Herausstellung der im Ceremonialgesetze typisch enthaltenen ideellen Warheiten, andrerseits die Verwirklichung des in diesen beiden Bestandteilen des alttestamentlichen Gesetzes ausgesprochenen göttlichen Willens durch Gesinnung, Wort und That im Leben. Das *πληροῦν τοὺς προφήτας* aber besteht in der Vollbringung und Herstellung alles dessen, was die

Propheten in Betreff der Zukunft des Gottesreiches geweißagt haben. In dieser zwiefachen Hinsicht hat Christus das Gesetz und die Propheten d. h. die ganze alttestamentliche Gottesoffenbarung auch erfüllt. Sein Lehren ist nur Einführung in das tiefere und volle Verständnis des A. Test.; sein Wirken nur Vollbringung des im A. T. geoffenbarten göttlichen Willens, so daß selbst seine Feinde ihn keiner Sünde und Uebertretung des Gesetzes zeihen konten. Selbst wo die jüdischen Gesetzeslehrer ihn der Uebertretung einzelner Gebote beschuldigten, rechtfertigt er sein Thun aus Thatsachen und Aussprüchen des A. T. Auch über sein Leiden und Sterben belehrt er nicht nur seine Jünger, daß dies alles geschehen müsse, damit die Schrift erfüllt würde, sondern bezeichnet auch die Hingabe seines Lebens in den Tod als *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* (Matth. 20, 28), und deutet damit die tiefe Bedeutung des Opferinstituts an, welches den Kern des Ceremonialgesetzes bildet.[1] Doch ist mit dieser zwiefachen Seite der Erfüllung des Gesetzes und der Propheten der Vollsinn des Ausspruchs nicht erschöpft.

In *πληροῦν* zum Vollbestande bringen liegt auch, wie *Thol.* richtig hervorgehoben, *etwas zu dem machen, was zu seinem vollen Begriffe gehört,* wie Luc. 22, 16. Joh. 15, 11. Jesus als der Christ ist gekommen, nicht blos durch Lehren und Leben in Thun und Leiden das Gesetz und die Propheten zu erfüllen, sondern um das Gottesreich des A. B. zu vollenden, zu dem seiner Idee entsprechenden Vollbestande zu bringen. ‚Eine *βασιλεία τῆς δικαιοσύνης* zu stiften, seine Reichsgenossen zu vollkommenster Gesetzeserfüllung zu führen, ist Hauptzweck des Messias, Jes. 11, 9. 60, 21. 62, 12. Jer. 31, 31 u. a.‘ (*Thol.*). Dieses Berufes ist er sich von Anfang seines öffentlichen Wirkens an klar bewußt; er spricht ihn nicht nur in der Rede in der Synagoge zu Capernaum Luc. 4, 18 deutlich aus, sondern deutet ihn auch in der Bergrede, in den Worten: *Ἕως ἂν πάντα γένηται* v. 18 und in der Forderung einer besseren Gerechtigkeit von seinen Jüngern, als die der Pharisäer, v. 20 an. Hiernach gehört zur Erfüllung des Gesetzes und der Propheten alles was Christus gewirkt hat, um die Gerechtigkeit seiner Reichsgenossen zu ermöglichen, seine *obedientia activa et passiva,* sein Gehorsam bis zum Tode am Kreuze (Phil. 2, 7 f.), wodurch er, wie im Briefe an die Hebräer näher ausgeführt wird, nicht blos den ethischen, sondern auch den ceremoniellen Bestandteil des A. Bundes erfüllt hat.

V. 18. Begründung des Ausspruches v. 17 durch die feierliche Versicherung, daß bis zum Untergange der Welt nicht der geringste Bestandteil des Gesetzes seine Gültigkeit verlieren werde, bis alles geschehe. *Ἀμήν* hebr. אָמֵן fest, treu, adverb. gewiß, zur Versicherung einer Rede, vgl. Jer. 28, 6. Als Versicherung: *warlich* finden wir es im N. T. nur im Munde Christi, ‚des Trägers der göttlichen Warheit‘

1) *Πληρῶσαι* — sagt *Lechler* a. a. O. S. 793 f. treffend — ist ‚vollenden, erfüllen d. h. vollständig lehren und halten, völlig verwirklichen, so daß dasjenige, was bisher bloßes Gebot war, durch That und Ausführung erfüllt wird, was bisher bloße Verheißung und Weißagung war, die Fülle der Wirklichkeit erlangt und alles zu seinem vollen Maße und Ziele geführt wird‘.

(*Mey.*), bei keinem Apostel, welche ἀμήν nur bei Doxologien im Sinne des zustimmenden Bekentnisses gebrauchen. — Hinsichtlich der Zeitbestimmung: „bis daß Himmel und Erde vergangen sein wird", ist zu beachten, daß Jesus in 24, 35. Luc. 21, 33 unzweideutig das Vergehen des Himmels und der Erde ausgesprochen hat. Daraus folgt jedoch keineswegs sicher, daß er hier das Vergehen oder Ungültigwerden des νόμος mit dem Untergange dieser Welt lehre. Denn ἕως *bis* wird auch so gebraucht, daß von dem, was jenseit des angegebenen Termins liegt, abstrahirt wird. Ἰῶτα das hebr. י der kleinste Buchstabe des Alphabets, und κεραία Hörnchen, Spitze, hier die Ecke oder Spitze, wodurch Buchstaben, wie ב und כ, ד u. ר, ח u. ת sich unterscheiden, bezeichnen die kleinsten, geringfügigsten Bestandteile des Gesetzes, selbstverständlich nicht der Buchstaben des geschriebenen Gesetzes, sondern des Inhalts des alttestamentlichen νόμος.[1] — Der Sinn des V. ist bedingt durch die Auffassung des ἕως ἂν πάντα γένηται. Die Wahl des γένηται *geschehen sei* zeigt schon, daß ὁ νόμος nicht auf das Gesetz als Inbegriff der göttlichen Gebote einzuschränken ist. Denn obgleich γίνεσθαι auch von der Ausführung des göttlichen Willens (6, 10. Luc. 22, 42) und selbst einzelner Befehle (Luc. 14, 22) gebraucht wird, so bezeichnet es doch auch in solchen Fällen mehr als *gethan werden.* In πάντα γένηται ist die Ausführung, Verwirklichung sowol des Moral- und Ceremonialgesetzes als auch der Weißagung zusammengefaßt und ὁ νόμος von dem im A. T. geoffenbarten Willen Gottes, welcher Gesetz und Verheißung, Gebote und Weißagung umfaßt, zu verstehen. — Streitig ist die Frage über das gegenseitige Verhältnis der beiden mit ἕως ἄν eingeführten Sätze, ob dieselben coordinirt oder der zweite dem ersten subordinirt sei. Im ersten Falle würde das *Geschehen* mit dem *Vergehen* Himmels und der Erde zeitlich zusammenfallen, und das πάντα γένηται bis an das Ende der gegenwärtigen Weltzeit hinausgerükt sein. Aber so richtig der Gedanke ist, daß erst beim Untergange der jetzigen Welt *alles* geschehen sein wird, so liegt doch eine Erklärung darüber, daß die Verwirklichung aller Bestimmungen des νόμος mit dem Ende dieser Weltzeit coincidiren werde, dem Zwecke der Rede fern. Wir fassen daher den zweiten Satz dem ersten subordinirt mit *Mey.* in dem Sinne: So lange die Welt steht, soll kein Jota vom Gesetze vergehen, bis alle seine Bestimmungen erfült sein werden. Alle Bestimmungen des νόμος sollen erfült werden und vor der Erfüllung keine einzige ihre Gültigkeit verlieren, so lange Himmel und Erde

1) Dennoch ist dies in alter und neuer Zeit mehrfach verkant worden; so wenn *J. Gerh.* u. A. daraus folgerten: *Ergo puncta vocalia sunt scripta legi coaeva* und gleicher göttlicher Autorität wie das Gesetz selbst; und wenn *Pfleiderer* (die Religion II S. 416) u. A. nach dem Vorgange von *Strauss* v. 18 u. 19 für unecht erklären, weil durch Jota und Häkchen das Detail des mosaischen Gesetzes in seiner kleinsten Einzelheit und äußerlichsten Formalität so nachdrücklich betont werde, daß man an nichts anders als an den ewigen Fortbestand des mos. Gesetzes auch in seiner Form als Ceremonialgesetz denken könne, was Jesus nicht gesagt haben könne. Gleiche Buchstabenexegese in dem einen wie in dem anderen Falle!

bestehen. Damit ist aber bei der Zweideutigkeit des ἕως ἄν nicht ausgesprochen, daß der νόμος seine Gültigkeit dereinst verlieren werde, nämlich dann, wenn Himmel und Erde werden vergangen und das vollendete Gottesreich wird eingetreten sein, sondern von diesem Punkte abgesehen. Versteht man ὁ νόμος nur von den Vorschriften und Forderungen des Gesetzes, so wird mit der Vollendung des Reiches Gottes am Ende dieser Weltzeit das Gesetz aufgehoben werden, da der Zweck, zu dem es gegeben, dann erreicht sein wird. Zwar soll die Liebe als die Erfüllung des Gesetzes, nimmer aufhören (1 Kor. 13, 8) und auch in der neuen Welt Gerechtigkeit wohnen (2 Petr. 3, 13); aber die Liebe die ewig dauert und die Gerechtigkeit des neuen Himmels und der neuen Erde sind nicht Erzeugnisse des Gesetzes, die seinen Fortbestand bedingen, sondern Früchte des lebendig machenden Geistes, der das Gesetz überwunden und aufgehoben hat. Eben so wenig läßt sich aus Jes. 40, 8: „das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit", und aus Mtth. 24. 35, wo Christus das ewige Bestehen seiner λόγοι betont, das ewige Bestehen des νόμος als Inbegriff ethischer Forderungen folgern, weil Gesetz in diesem Sinne sich mit Wort Gottes nicht dekt. — Versteht man aber auch ὁ νόμος im weiteren Sinne als Bezeichnung der gesamten Gottesoffenbarung des A. Bundes, so gelten die Worte Christi doch auch nur von der Substanz des in dieser Offenbarung ausgesprochenen Gotteswillens, nicht von der Form, in welche derselbe eingekleidet war, um dem alten Bundesvolke die Erfüllung des Gesetzes zu ermöglichen und es dem Ziele seiner göttlichen Berufung entgegenzuführen. Zu dieser Form ist aber nicht blos das Ceremonialgesetz zu rechnen; selbst der Dekalog, der Kern des sinaitischen Bundesgesetzes hat eine zeitliche Form, die z. B. in dem Gebote der Heiligung des Sabbats deutlich in die Augen springt. Diese Form veraltete und fiel, als durch Christus der in ihr ausgeprägte Gotteswille verwirklicht und das Schattenbild des A. Bundes durch die Gründung des N. Bundes zum Wesen erhoben wurde. Dadurch wurde die Gültigkeit der Substanz des νόμος als Forderung des heiligen Gotteswillens an die Menschen nicht aufgehoben, sondern hat auch für die Gemeinde Christi noch Gültigkeit, wird aber mit der Vollendung des Gottesreiches bei der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit auch ihr Ende erreichen.[1] Das Gesetz, welches in Gebote

1) So hat der levitische Cultus durch den Opfertod Christi seine Vollendung erhalten; damit ist die alttestamentliche Form aufgehoben worden, aber sein ewiger Gehalt ist für die christliche Gemeinde in Geltung geblieben als das geistliche Opfer, welches die Christen Gotte darbringen sollen Röm. 12, 1. Die levitischen Reinigungsvorschriften sind verklärt in die Form der sittlichen Reinigung und Heiligung des Herzens 1 Petr. 3, 15. Mit Recht bemerkt daher *Mey.*: ‚Von den πάντα ist nichts auszuschließen, was das Gesetz enthält, auch nicht die rituellen Bestandteile, welche ihrem idealen Gehalte nach ethisch erfüllt werden sollen — so daß im Zusammenhange des Ganzen auch nicht das Geringste der Idee der πλήρωσις nach hinfällig wird, sondern seine Bedeutung und seine integrirende sittliche Zugehörigkeit zum Ganzen behält'. So ist die Theokratie in der christlichen Kirche, das Priestertum in der geistlichen Gemeinde, das Opfermahl im Abendmahle, die Beschneidung in der Taufe erhalten worden.

und Verbote gefaßt ist, bleibt nur so lange in Kraft und Gültigkeit, als die Gemeinde Jesu Christi noch mit Sünde behaftet ist und mit der Sünde zu kämpfen hat. Wenn die Sünde wird getilgt und der Tod als Sold der Sünde wird aufgehoben sein, wenn die Gemeinde Jesu Christi das Ziel ihrer himmlischen Berufung wird erreicht haben und sie in das Bild Gottes und Christi wird verklärt worden sein, dann wird das Gesetz seinen Zweck erfüllt haben, dann wird alles geschehen sein, was das Gesetz fordert, und damit das Gesetz aufhören, und nur Gerechtigkeit, Heiligkeit und Liebe als Erfüllung des Gesetzes bleiben. Gleicherweise wird der prophetische Gehalt des *νόμος* seinen Abschluß erreichen und zu Ende gehen, wenn alle Gottesverheißung und alle Weißagung erfüllt, alles Verheißene und Geweißagte geschehen sein wird. Die Verheißung und Weißagung reicht aber über das Ende dieser Weltzeit hinüber mit der Verkündigung eines neuen Himmels und einer neuen Erde und mit der Vollendung des Reiches Gottes im neuen Jerusalem in die Ewigkeit hinein.

In v. 19 f zieht der Erlöser daraus den Schluß (*οὖν*) für das Verhalten seiner Reichsgenossen zu dem Gesetze: Groß im Himmelreich wird nur gelten, welcher alle Gebote des Gesetzes, auch die kleinsten erfüllt. Ὅς ἐάν mit *conjunct. aor.* steht von dem was in der Zukunft etwa eintreten könte, wo die Römer das *fut. exact.* setzen (*Winer* S. 288). Ueber ἐάν für ἄν vgl. *Win.* S. 291. *λύσῃ* hat in diesem Zusammenhange die Bed. von *καταλύειν* auflösen, für ungültig erklären durch Wort und That; denn daß das Thun nicht auszuschließen ist, zeigt das folgende *ποιήσῃ*; vgl. Joh. 10, 35. *Καὶ διδάξῃ* ist steigernd: und demgemäß andere lehrt. *Τούτων* weist zurück auf die durch *ἰῶτα* und *κεραία* v. 18 bezeichneten geringsten Bestandteile des Gesetzes. *ἐλάχιστος κληθήσεται* wird als ein sehr geringer im Himmelreich erkant werden (vgl. über *καλεῖσθαι* zu 2, 23), wird eine sehr niedrige Stufe im H. einnehmen. Zu ὃς ἂν *ποιήσῃ κ. διδ.* ist das Object aus dem vorhergehenden Satze zu ergänzen. *μέγας κληθήσεται* wird eine hohe Stufe einnehmen. Diese Anforderung an seine Jünger, auch die geringsten Gebote des Gesetzes zu halten, wird v. 20 begründet durch den Satz: daß die Gerechtigkeit der Jünger Christi vorzüglicher sein müsse als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, sonst werden sie nicht in das Himmelreich eingehen. Die Schriftgelehrten und Pharisäer sind genant als die Vorbilder der Frömmigkeit des jüdischen Volks, die *γραμματεῖς* in Bezug auf die richtige Erklärung, die Pharisäer in Bezug auf das Thun oder die Erfüllung des Gesetzes. *περισσεύειν πλεῖον* reichlich werden mehr als; *πλεῖον* statt ὑπὲρ gewählt, und *πλεῖον τῶν γραμμ.* abgekürzte Vergleichung für *πλεῖον τῆς δικαιοσύνης τῶν γρ.*; im Hebr. sehr häufig, aber auch im Griechischen nicht selten, vgl. *Kühner* II, 487. *περισσεύειν* bezeichnet den höheren Grad der Gerechtigkeit. Indem Jesus die Gerechtigkeit der Pharisäer für unzureichend für den Eintritt in das Himmelreich erklärt, hat er dabei nicht etwa nur diese oder jene Klasse von Pharisäern, deren in der *Gemara Sota f. 22, 2* sieben aufgezählt sind (so auch bei *Thol.* zu u. St.), im

Auge, sondern die Pharisäer insgemein, aber von edleren Charakteren, wie Gamaliel, Nikodemus u. a. als Ausnahmen abgesehen, wiewol auch von diesen gilt, daß sie durch ihre Gesetzesgerechtigkeit nicht in das Reich Gottes kommen, vgl. Joh. 3, 3 ff. ἡ βασιλεία ist in beiden Versen nicht auf das *regnum gloriae* einzuschränken, sondern das Gottesreich des N. Bundes in allen Stadien seiner Entwickelung. Die Erwähnung der Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer zeigt übrigens, daß Jesus schon bei den kleinsten Geboten v. 19 auf die pharisäische Unterscheidung von kleinen und großen Geboten Rücksicht genommen hat, jedoch nicht so, daß er die pharisäische Distinction zwischen leichten und schweren Geboten sich aneignet und ἐλάχιστος *ex mente Pharisaeorum* gebraucht oder im Gegensatz gegen die Pharisäer die Ritualgebote des Gesetzes für die geringeren erklärt hätte. Diese Deutung wird schon durch den Zusammenhang, durch das auf ἰῶτα und κεραία zurückweisende τούτων ausgeschlossen. Um dieses Zusammenhangs willen darf auch ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων nicht anders gefaßt werden als νόμος in v. 18, und λύειν sowie ποιεῖν u. διδάσκειν nicht in anderem Sinne, als in welchem Jesus erklärt, daß er das Gesetz nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen gekommen sei. Da aber die πλήρωσις sowol das Thun als das Lehren umfaßt, so darf man nicht mit *Mey.* u. *Achel.* die Forderung des ποιεῖν und διδάσκειν als Antithese gegen die Praxis der Pharisäer, welche lehren und thun von einander trenten, deuten, wonach *Mey.* den Sinn von v. 20 so bestimt: ‚Wenn ihr nicht das Thun mit dem Lehren vereinigt, so könnet ihr, mit den Schriftgelehrten und Pharisäern auf gleicher Gerechtigkeitsstufe stehend (23, 2 f. 14), nicht ins Reich eingehen'. In anderer Weise haben *Olsh.* u. *Bleek* beide Verse mißdeutet. *Bl.* versteht λύειν μίαν τῶν ἐντολ. κτλ. von dem Verachten und Zerstören der Vorschriften des alten Gesetzes und meint, Jesus wolle v. 19 nur aussprechen, daß unter denjenigen, die für das Reich Gottes arbeiten die, welche sich als Verächter und Zerstörer des alten Gesetzes zeigen, auf einer geringeren Stufe im Reiche Gottes stehen als solche, welche sich den früheren Ordnungen, so lange sie Bestand haben, unterwerfen und auch Andere nicht abhalten, ihnen Gehorsam zu leisten. *Olsh.* hingegen findet in v. 19 eine Hindeutung auf specielle Vorgänge, indem einige Jünger in falscher Freiheit das Gebäude der alten Theokratie angegriffen haben mögen. Diesem eigenmächtigen Lösen des A. T. setze Jesus in v. 20 ff. das eben so eigenmächtige Festhalten desselben in seiner äußeren Form entgegen. Aber diese beiden Auffassungen scheitern schon daran, daß sie mit γάρ in v. 20 unvereinbar sind, indem nach denselben v. 20 im Gegensatz zu v. 19 stände, also nur mit δέ angeknüpft sein könte. Außerdem spricht gegen diese schon von *Tobler* (bei *Thol.*) vorgetragene Auffassung, daß beide Verse nur eine temporäre Vorschrift enthalten würden, was durch irgend ein Wort angedeutet sein müßte, da der ganze übrige Inhalt der Bergpredigt Warheiten von ewiger Bedeutung enthält. *Olsh.* ließ sich zu der erwähnten Auffassung von v. 19 durch die Schlußfolgerung verleiten, daß, wenn in v. 19 von

der Aufhebung und Erfüllung der von Christo für unverbrüchlich erklärten Gebote die Rede wäre, nicht einzusehen sei, wie damit das ἐλάχιστον εἶναι ἐν τῇ βασ. τ. θ. vereinigt werden solte, da wer ein Gebot warhaft nicht erfült, also ohne Liebe, des ganzen Gesetzes schuldig ist, gar nicht in das Reich Gottes kommen könne. Dieser Schluß, durch welchen schon *August., Luth., Calv.* u. A. sich verleiten ließen, die fraglichen Worte in *ausgeschlossen werden* umzudeuten, ist aber keineswegs bündig, weil, wie *Mey.* richtig bemerkt, der Antinomismus eines solchen nicht principiell, nicht gegen das Gesetz als solches gerichtet ist, sondern nur gegen einzelne Bestimmungen des Gesetzes, die an sich gering sind und deren Bedeutsamkeit im Ganzen er nicht anerkent; vgl. 1 Kor. 3, 15.

Cap. V, 21—VI, 18. **Die Vollendung der im A. Bunde geforderten Gerechtigkeit im Reiche Christi.** — V. 21—48. *Das Wesen der Gerechtigkeit des Himmelreichs.* Um die Beschaffenheit der für den Eingang in das Himmelreich geforderten Gerechtigkeit den Jüngern klar zu machen, legt der Erlöser an einer Anzahl von Gesetzen den Unterschied zwischen der pharisäischen und der wahren, dem heiligen Gotteswillen entsprechenden Gerechtigkeit dar, indem er den vollen und tiefen Inhalt des Gesetzes in der Weise entwickelt, daß er der gangbaren Auffassung des mosaischen Gesetzes das richtige Verständnis desselben entgegensezt. Die einzelnen Gesetze, die er auf diese Weise erläutert, sind als Beispiele der rechten Erfüllung des ganzen Gesetzes zu betrachten. Fünfmal stelt der Erlöser dem ἠκούσατε ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις sein ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν entgegen, v. 21 f. v. 27. 33. 38 u. 43. In welchem Sinne er aber das ἐγὼ δὲ λέγω den Aussprüchen der Alten entgegenstelt, das hängt von der unter den Ausll. streitigen Auffassung des ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις ab. Die Einführung dieser Worte mit ἠκούσατε erklärt sich daraus, daß das jüdische Volk seine Kentnis des Gesetzes nicht aus eigenem Lesen der Schrift, sondern aus dem Anhören der Vorlesung des Gesetzes in den Synagogen (vgl. Act. 15, 21) und der Vorträge der γραμματεῖς hatte, vgl. Joh. 12, 34. Ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις kann heißen: es ist *zu* den Alten, oder es ist *von* den Alten gesagt. Grammatisch ist auch die zweite Erklärung zulässig (vgl. *Kühner* II, 368 f. *Winer* S. 206), und wird nach *Beza's* u. A. Vorgang noch von *Fritzsche, Olsh., Ew.* u. A. vorgezogen. Dann sind die ἀρχαῖοι Mose uud seine alten schriftgelehrten Ausleger. Näher liegt aber die erste Auffassung, weil im N. T. ἐῤῥέθη durchgängig mit dem *Dativ* gebraucht wird (vgl. Röm. 9, 12. 26. Gal. 3, 16. Apok. 6, 11. 9, 4) und auch der Gegensatz ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν darauf hweist, τοῖς ἀρχαίοις dem ὑμῖν entsprechend zu fassen. So schon griech. Väter, Peschittho, Vulg., *Luther* u. die meisten neueren Ausll. Dann sind *die Alten* die zur Zeit Mose's lebenden Israeliten, denen das Gesetz promulgirt wurde (*Thol., Bl., Achel.* u. A.), nicht die jüdischen Generationen früherer Zeiten, zu denen Mose und seine Nachfolger, die Schriftgelehrten redeten (*de W., Mey.* u. A.), oder die näheren Vorfahren der gegenwärtigen Juden, zu welchen der Meister redete

(*Bg.-Crus., Keim* u. A.). Der hiefür angeführte Grund, daß die folgenden Sprüche teils ohne teils mit schriftgelehrtem Zusatz angeführt werden, hält nicht Stich, weil Zusätze von Schriftgelehrten nicht nachweisbar sind. Wenn aber unter den ἀρχαίοις die Israeliten zur Zeit Moses, zu welchen dieser redete, zu verstehen sind, so scheint das ἐγὼ δὲ λέγω einen Gegensatz gegen das Gesetz Mose's zu bilden, und dieser Schein wird dadurch verstärkt, daß die alttestamentlichen Gebote größtenteils nach ihrem Wortlaute im Pentateuche angeführt werden. Aus diesen Gründen haben *Chrysost.* u. a. griech. Väter, mehrere kathol. Ausll., die Socinianer u. Arminianer, und in neuerer Zeit *Neand.* u. *Bleek* gemeint, daß Christus mit seinen Gesetzesaussprüchen nicht blos der traditionellen jüdischen Auffassung der mos. Gesetzgebung entgegentrete, sondern das mos. Gesetz selbst vervollkommnen oder verbessern wolle. Allein die Gründe, auf die man diese Ansicht stützt, verlieren den Schein, den sie haben, sobald man nur beachtet, wie Jesus die alttestamentlichen Gesetzaussprüche anführt. Er sagt nicht: den Alten ist gesagt worden (von Mose), sondern: *ihr* habt *gehört,* daß den Alten gesagt worden d. h. das den Alten Gesagte ist euch (von den Schriftgelehrten) so verkündet worden. Also nicht dem mosaischen Gesetze als solchem, sondern nur dem von den Schriftgelehrten dem Volke verkündigten mosaischen Gesetze stelt Jesus seine Gesetzerklärung entgegen. Mit Recht haben daher nach dem Vorgange von *August., Hieron., Hilar.* u. A. *Luth. Chemn.* u. A. die Ansicht: *Christum hanc suam explicationem opponere ipsi legi divinae* verworfen, und fast sämtliche neuere protestantische Ausll. haben sich dahin entschieden, daß Jesus im Folgenden nur gegen die mannigfach beschränkte Auffassung und Anwendung des Gesetzes, wie sie von dem traditionellen Judentum und besonders vom Pharisäertum vertreten und im Leben befolgt war, auftrete und den tiefen und vollen Gehalt des Gesetzes entwickele. Diese Auffassung wird einerseits durch den Zusammenhang gefordert, durch die rückhaltlose Erklärung Jesu, daß nicht der geringste Bestandteil von dem Gesetze vergehen werde bis alles geschehen sei (v. 18), daß auch von den kleinsten Geboten keins für ungültig zu halten sei (v. 19) und die Gerechtigkeit seiner Jünger nicht über das mos. Gesetz, sondern über die gesetzliche Frömmigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer hinausgehen müsse (v. 20), andrerseits durch die Thatsache, daß Christus auch sonst den Pharisäern und ihren Traditionen das Gesetz selbst entgegenhält (vgl. 15, 3. 6. Joh. 5, 45) und das Thun des Gesetzes für ausreichend zum Erben des ewigen Lebens erklärt (Luc. 10, 25–28). Dagegen begründet auch der Umstand, daß Christus die alttestamentlichen Gebote, denen er sein ἐγὼ δὲ λέγω entgegenstelt, meistenteils nach ihrem Wortlaute anführt und was er v. 21. 33 u. 43 hinzufügt, nicht als Zusatz der Schriftgelehrten gibt, sondern aus dem A. Test. entnommen hat, keinen triftigen Einwand, weil auch die jüdischen Schriftgelehrten ihre Deutung des Gesetzes und ihre παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων aus dem A. T. zu begründen pflegten.

V. 21–26. *Das Verbot des Tödtens.* Οὐ φονεύσεις ist aus dem

Dekalog Ex. 20, 13 genommen. Der Zusatz: „wer aber tödtet, soll des Gerichts schuldig sein“ ist nicht ‚rabbinische Glosse‘ (*Thol.*), sondern aus dem Gesetze Ex. 21, 12: „wer jemanden schlägt, daß er stirbt, der soll getödtet werden“ (vgl. Lev. 24, 17), gefolgert. Ἔνοχος τῇ κρίσει dem Gerichte verhaftet, verfallen; ἡ κρίσις ist das von der gottgeordneten Obrigkeit ausgeübte Gericht, das in der Theokratie über den Todtschlag zu entscheiden hatte. Der Wortlaut des Verbots betrift die That, wird aber nicht darauf beschränkt, sondern schon im Bundesbuche wird zwischen Tödten aus Fahrlässigkeit und unglücklichem Zufalle und Tödten aus Vermessenheit und mit Hinterlist unterschieden; und dieser Unterschied wird in der Verordnung über die Zufluchtsstädte Num. 35, 10 ff. noch näher bestimt, um diejenigen, welche aus Versehen, ohne Absicht und Feindschaft jemanden getödtet hatten, der Hand des Bluträchers, also der Todesstrafe zu entziehen. Schon diese Unterscheidung zeigt, daß das Gesetz nicht von der That als solcher gelten, sondern dabei die der That zu Grunde liegende Gesinnung maßgebend sein solte. Das Gesetz verbietet weiter auch, den Bruder im Herzen zu hassen, rachgierig und nachtragend gegen den Volksgenossen zu sein, und verlangt, den Nächsten zu lieben wie sich selbst (Lev. 19, 17 u. 18). Die pharisäische Auslegung und Anwendung des Gesetzes blieb bei dem Verbote der That stehen. Dieser äußerlichen Behandlung des Gesetzes tritt der Erlöser in v. 22 entgegen, und zeigt, daß schon die Gesinnung die zur That führt oder reifen kann, strafwürdig sei. Er nent drei Stufen des Zornes und seiner Aeußerung in Worten, und die ihnen entsprechenden Grade der Strafbarkeit. In der Aufzählung der Vergehen und der entsprechenden Verschuldung findet ein Klimax statt. Straffällig ist schon das Zürnen gegen den Bruder, noch straffälliger die Zornesäußerung in kränkenden Worten. Auf den Todtschlag und auf tödtliche Ausbrüche des Zorns, Mißhandlungen u. dgl. geht Jesus nicht ein, nicht etwa, ‚um Mord und Mißhandlungen als etwas bei seinen Gläubigen Unerhörtes fühlbar zu machen‘ (*Mey.*), sondern weil darüber das Gesetz die erforderlichen Bestimmungen enthielt und er überhaupt nicht gekommen war, die staatliche Rechtsordnung zu ändern, und in dieser Rede nicht einen Codex bürgerlicher und staatlicher Gesetze aufstellen, sondern die Gerechtigkeit des Himmelreichs lehren wolte. Ὀργίζεσθαι zürnen, als heftiger Gemütsaffect, abgesehen von seiner Aeußerung in Wort oder That. Schon das Hegen von Zorn gegen den ἀδελφός im Herzen macht vor Gott schuldig. Ob ἀδελφός im engeren Sinne nur den durch natürliche oder heilsökonomische Gemeinschaft verbundenen Bruder oder im allgemeineren Sinne den Nächsten, Mitmenschen bezeichne, ist unter den Ausll. streitig und sprachlich gar nicht zu entscheiden, da im Hebr. אָח und רֵעַ vielfach synonym gebraucht werden und in Lev. 19, 17 u. 18 mit עֲמִית alterniren. Durch Ausschließung des Nächsten oder Nebenmenschen wird der Gedanke contextwidrig beschränkt und abgeschwächt und mit dem Gebote der Feindesliebe (v. 44) in Widerspruch gesezt. Es gibt allerdings einen berechtigten Zorn und wird auch von Jesu selbst Zorn

(Mrc. 3, 5) und *ἐμβρυμᾶσθαι τῷ πνεύματι* Joh. 11, 33. 38 ausgesagt. Auch Paulus erkent das Zürnen an, wenn es ohne Sünde geschieht Eph. 4, 26. Doch befindet sich *Achel.* im Irrtum, wenn er meint: ‚für diesen (objectiv berechtigten wie subjectiv heiligen) Zorn würde das Wort Jesu keinen Raum bieten, wenn *ἀδελφός* nicht begrifflich getrent würde von *ὁ πλησίον* oder *ἄνθρωπός τις*'. Denn das Zürnen, welches des Gerichts schuldig macht, ist kein objectiv berechtigtes[1] und heiliges gegen den Nebenmenschen, sondern ein liebloses, in sündlicher Leidenschaft wurzelndes, vor welchem auch Paulus Eph. 4, 31. Kol. 3, 8. 1 Tim. 2, 8 warnt, und welches nach Jak. 1, 20 *δικαιοσύνην θεοῦ οὐ κατεργάζεται.*

Als schwerere Grade der Verschuldung nent Christus Ausbrüche des Zorns in Schimpfworten, zum Bruder *ῥακά* (oder nach ℵ* *Dabd* u. a. *ῥαχά*) und *μωρέ* sagen, d. h. ihn so nennen oder schimpfen. *Ῥακά* ist weder mit *Augustin.* vom griech. *ῥάκος* noch mit *Ew.* (bibl. Jahrb. VIII, 192) vom aram. רְקָא in der Bed. *Lump* herzuleiten, da das *verb.* רָקַע nur flicken, annähen bedeutet, sondern mit *Hieron. Hilar.* vom aram. רֵיקָא (hebr. רִיק) *vacuus* d. i. leerer Kopf, *fatuus* wie *κενός* Jak. 2, 20; in den talmudischen und rabbinischen Schriften ein sehr gewöhnliches Schimpfwort (vgl. *Lightf. hor. ad h. l.),* das auf Verstandesschwäche hindeutete und im Sprachgebrauche die Geltung eines leichten Vorwurfs hatte. Dagegen *μωρός,* dem hebr. נָבָל entsprechend, enthielt einen sittlichen Vorwurf. „Der Thor spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott", *μωρός* also s. v. a. gottloser, ruchloser Mensch; vgl. *Hengstb.* u. *Hupf.* zu Ps. 14, 1. Jesus Sirach (50, 28) zählt zu den Völkern, die seine Seele verabscheut, die Samariter und nent sie *λαὸς μωρός,* dem nicht der Name eines Volks gebüre. — Die diesen Verschuldungen entsprechenden Strafbestimmungen sind: *ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει — τῷ συνεδρίῳ — εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός.* Die beiden ersten scheinen bürgerliche, die dritte eine göttliche Strafe zu bezeichnen; denn *ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει* darf nicht anders gefaßt werden als in v. 21, wo es die Todesstrafe bezeichnet. *Ἡ κρίσις* im Unterschiede

---

1) Das berechtigte Zürnen wüdete ausdrüklich ausgenommen sein, wenn *εἰκῇ umsonst, ohne Ursache,* der *Rec.* echt wäre. Zwar fehlt *εἰκῇ* nur in ℵ*B.* 48. 198, in der Vulg., der äthiop. u. arab. Version der Polygl., der angelsächs. Uebersetzung und bei einigen Vätern, findet sich aber in allen übrigen griech. Codd. (nur *A* u. *C* haben hier eine Lücke), in der Itala, Peschittho u. den übrigen alten Verss., so daß es stark bezeugt ist und ohne Zweifel schon im 2. Jahrh. im Oriente und Occidente gelesen wurde. Dennoch haben es schon *Erasm.* u. *Luther* u. A. weggelassen und *Fritzsche, Griesb., Lchm.* u. *Tisch.* aus dem Texte verwiesen; und zwar mit Recht, weil der Gedanke abgeschwächt würde, wenn nur der grundlose, nicht zugleich der begründete aber liebloseZorn als Sünde bezeichnet wäre. Dem absolut hingestelten *οὐ φονεύσεις* correspondirt das unbeschränkte *ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδ. αὐτ.* Wie bei jenem das Gesetz Einschränkungen statuirt, die kein Schriftgelehrter in Frage stelte, so ergibt sich für das *ὀργίζεσθαι* die Beschränkung auf liebloses Zürnen, auch ohne ausdrückliche Näherbestimmung des Wortes aus dem Contexte.

von τὸ συνέδριον bezeichnet das Localgericht, dem die Straferkentnis auch für den Mord zustand;[1] τὸ συνέδριον ist der höhere Gerichtshof, die oberste Justiz- und Administrativbehörde des jüdischen Volkes, die aus Hohenpriestern, Aeltesten und Schriftgelehrten zusammengesezt war, nach talmud. Angaben aus 70 Mitgliedern und einem Präsidenten bestand, und nach *Sanhedr.* I, 5 über Rechtssachen entschied, die einen ganzen Stamm, oder einen falschen Propheten, oder den Hohenpriester oder einen willkürlichen Krieg und allgemeine Landesangelegenheiten betrafen, und konte sowol Leibesstrafen als Todesstrafen (Steinigung, Verbrennung, Enthauptung, Hängen) decretiren. Ἔνοχος εἰς τὴν γέενναν schuldig in die Hölle hinein *sc.* zu kommen oder geworfen zu werden; ein prägnanter Ausdruck, bei dem man nicht βληθῆναι zu ergänzen braucht, vgl. *Winer* S. 200. Γέεννα zuerst im N. Test. vorkommend, ist offenbar aus גֵּיהִנֹּם gebildet, eine Abkürzung von גֵּיא בְּנֵי הִנֹּם (oder בן) Thal der Söhne Hinnoms, vgl. Jos. 15, 8 wo beide Formen sich finden. So hieß das Thal an der Südseite des Berges Zion. In diesem Thale wurden seit den Zeiten des Ahas dem Götzen Moloch Kinder geopfert d. h. geschlachtet und dann in die glühenden Arme des Molochbildes gelegt und verbrant; s. *m.* bibl. Archäol. S. 469 ff. Als später der König Josias diesen Götzendienst ausrottete, ließ er die Opferstätte dieses Thales, *Thophet* d. i. Gegenstand des Ausspeiens d. h. des tiefsten Abscheus, verunreinigen, daß hinfort niemand mehr dort seinen Sohn oder seine Tochter durch Feuer dem Moloch weihte (2 Kg. 23, 10). Zu jener Zeit verkündigte auch Jeremias 7, 31, daß wegen der dort getriebenen Greuel des Götzendienstes Tage kommen werden, da man dieses Thal Würgethal nennen und aus Mangel an Raum dort begraben werde. Seitdem galt an diesen Ort hingeworfen oder dort begraben werden als die entsetzlichste Schmach; und der Name dieses verabscheuten Orts, ‚wohin sie — wie *Kimchi* zu Ps. 27 sagt — die Unreinigkeiten und Thierleichen hinwarfen, wo auch ein beständiges Feuer war zur Verbrennung der Unreinigkeiten und Gebeine', wurde auf den unterirdischen Strafort der Verdammten übertragen; vgl. *Lightf. hor. ad h. l.* Der Zusatz τοῦ πυρός bezeichnet die *Gehenna* als einen Ort, wo Feuer brent, und auf Grund der Weißagung Jes. 66, 24 als Strafort der Leichname der Frevler, deren Wurm nicht stirbt und deren Feuer nicht verlöscht. Vgl. die an Jes. 66 sich anlehnende Beschreibung der *Gehenna* Mrc. 9, 48. Der Prophet hat die Form der Einkleidung seiner Weißagung warscheinlich vom Thale

---

1) Nach *Joseph. Antt. IV, 8, 11* bestanden diese Localgerichte aus 7 Richtern und 2 Gerichtsdienern, wogegen die talmud. Angaben über zweierlei Localgerichte, das eine aus 23 Männern bestehend für die größeren Städte, das andere aus 3 Männern für die kleineren Ortschaften, keinen historischen Grund haben; vgl. *m.* bibl. Archäol. S. 709 u. *Schürer* Neutestl. Zeitgesch. S. 403 f. Damit wird auch die Annahme vieler Ausll. hinfällig, daß das Localgericht (ἡ κρίσις) nur Leibesstrafen und Hinrichtung mit dem Schwerte, das Synedrium dagegen die schwereren Todesstrafen, wie Steinigung, habe verhängen können.

Hinnom hergenommen.[1] Doch folgt weder aus dieser Anlehnung des Begriffs der *Gehenna* an jenes verabscheute Thal, noch aus der Hindeutung der Worte τῇ κρίσει und τῷ συνεδρίῳ auf irdische Strafen, daß auch εἰς τὴν γέενναν nur eine bürgerliche Strafe ausdrücke, die Ausschließung aus der Theokratie und Verstoßung in das Belialsreich (*Paul., Bg.-Crus.*). Die vermeintliche Inconcinnität der Gradation (der Uebergang vom bürgerlichen Gerichte zum göttlichen) schwindet, wenn man nur beachtet, daß nach alttestamentlicher Anschauung alles Gericht לֵאלֹהִים d. h. Gottes ist (Deut. 1, 17), die irdischen Richter für Gott Recht sprechen 2 Chr. 19, 6.

Außerdem sind die Worte Christi nicht buchstäblich zu deuten, als wolle er für den Zorn und dessen Aeußerungen bestimte Strafen festsetzen, sondern sind Exemplificirung des Gedankens, daß vor Gott schon das Hegen des Zorns gegen den Bruder im Herzen eben so strafffällig ist, wie der Todtschlag, und die schwächeren und stärkeren Aeußerungen des Zorns noch weit strafbarer, ja so schwere Verbrechen, daß sie der ewigen Verdammnis schuldig machen. In diesem Sinne sagt auch Johannes (1. Br. 3, 15): „Wer seinen Bruder hasset, der ist ein Todtschläger, und ihr wisset, daß ein Todtschläger nicht hat das ewige Leben in ihm bleibend." Uebrigens bemerkt *Thol.* richtig, ‚daß man aus diesem Ausspruche, zumal da der That nicht gedacht ist, nicht eine allgemeine Gradbestimmung der Schuld des Affectes im Verhältnis zum Worte und des Wortes im Verhältnis zur That entnehmen dürfe. Je nach den gegebenen Bedingungen kann auch der Affect schuldiger machen als das Wort und dieses als die That, wenn namentlich nur äußerliche Umstände oder Rücksichten von der Aeußerung des Zorns und von der That abhalten'. Doch genügt es nicht, mit diesem Gottesgelehrten weiter zu sagen: ‚nur solche Fälle hat Christus im Auge, wo eine quantitative Steigerung derjenigen Lust eintritt, aus welcher unter Begünstigung der Umstände der factische Mord hervorgeht'. Auch ein Zürnen gegen den Bruder, das sich unter keinen Umständen zum Gedanken des Mordes steigert, kann, wenn es unversöhnlich ist, der Hölle schuldig machen, wie Jesus gleich in den folgenden Vv. lehrt. Nur davon, daß der Zorn im Herzen und seine Ausbrüche, wenn sie als schwere Sünde und Schuld bereut werden, von der göttlichen Gnade vergeben werden, sieht der Erlöser hier ab, wo er nur das Wesen der Gerechtigkeit seiner Reichsgenossen gegenüber der von den Pharisäern gelehrten und geübten Gerechtigkeit entwickelt.

---

1) Dafür spricht nicht allein die oben angeführte Aussage *Kimchi's*, die auch im B. *Kosri p. 72 ed. Buxt.* steht, daß nämlich im Thale *Hinnom* Feuer unterhalten wurde, um die unreinen Gebeine und andere Unreinigkeiten zu verbrennen, sondern auch die Bezeichnung dieses Thales bei Jer. 31, 40 als Thal der Leichen und der Asche; vgl. *Hngstb.* Christol. II S 506 ff. u. *Dillmann*, d. Buch Henoch übersetzt S. 132; wogegen der von *Dillm.* außerdem angeführte Umstand, daß nach *Talm. Erubin f. 19a* in jenem Thale von Natur Rauch aufstieg, der auf unterirdisches Feuer hinwies, schwerlich historischen Grund hat. In 4 Esr. 6, 1 heißt dieser Strafort *furnus gehennae*, wo die Verdammten nach *Apocal. Baruch* 44, 15 u. 51, 1—2. 4—6 in Feuer Qual leiden werden.

V. 23—26. Folgerung (*οὖν*) aus dem Gesagten für das Verhalten der Christen, um die Strafe, welche der Zorn gegen den Bruder nach sich zieht, von sich abzuwenden, zur Einschärfung des Gebots. V. 23f. Die heiligste Handlung soll unterbrochen werden, um sich mit dem Bruder, dem man Anlaß zum Zorn gegeben hat, auszusöhnen. Der Fall, durch den dieser Gedanke veranschaulicht wird, ist aus dem Leben gegriffen. Die Darbringung des Opfers war der Act, in welchem der Israelit Gott nahte, um seiner Gnade sich zu erfreuen. *Ἐὰν προσφέρῃς κτλ.* ist nicht vom Auflegen des Opfers auf den Altar zu verstehen, denn dies war Geschäft des Priesters, sondern vom Bringen des Opferthieres zum Altare hin, um es für die Opferung zuzubereiten, wie *ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου* v. 24 zeigt. *τὸ δῶρον* = קָרְבָּן jegliche Art des Opfers. *κἀκεῖ* dort, nämlich vor dem Altare. Wenn du da eingedenk wirst, daß dein Bruder etwas wider dich habe. Hiezu bemerkt *Beng.* treffend: *inter rem sacram magis subit recordatio offensarum, quam in strepitu negotiorum.* Der Sinn ist: so unterbrich die heilige Handlung, bis du dich mit ihm ausgesöhnt hast. Mit richtigem Takte hat die christliche Kirche diese Mahnung des Herrn auf das heilige Abendmahl übertragen, woraus die Sitte der Familienglieder, vor dem Genusse des heil. Abendmahls sich gegenseitig um Vergebung zu bitten, sich entwickelt hat. *Τί* etwas, ein Anlaß zum Zürnen über ihm zugefügtes Unrecht. Der Gekränkte ist nicht der Opfernde (*Chrysost., Zwingli, Beza* u. A.), sondern der Bruder; dies fordert der Zusammenhang und Wortlaut. Denn hat der Bruder mich beleidigt ohne mein Verschulden, so habe ich ihm nur zu vergeben, vgl. Mrc. 11, 25, wo das Vergeben gefordert wird. Mich mit ihm zu versöhnen habe ich nur in dem Falle, daß ich die Beleidigung verschuldet, dem Bruder gerechten Anlaß dazu gegeben habe. *ὕπαγε πρῶτον* geh *zuerst* hin, ehe du das Opfer darbringst; *διαλλάγηθι* versöhne dich; der Aorist *pass.* steht wie öfter in medialer Bedeutung. Die streitige Frage, ob *πρῶτον* mit *ὕπαγε* oder mit *διαλλάγηθι* zu verbinden, die sich aus der Syntax nicht entscheiden läßt, trägt für die Sache nichts aus, da die beiden Verba begrifflich zusammengehören: geh zuvor hin dich zu versöhnen (*Bl.*). Alsdann komm und opfere deine Gabe.[1]

V. 25 f. Um die Mahnung, sich mit dem beleidigten Bruder auszusöhnen, seinen Jüngern als eine unerläßliche Forderung ans Herz zu legen, weist der Erlöser noch auf die unausbleiblichen Folgen der Unversöhnlichkeit hin. Die Worte sind von einem Rechtshandel in Schuldsachen hergenommen. *Ἀντίδικος* ist der technische Ausdruck für den Widerpart vor Gericht, für den Gläubiger, welcher einen Schuldner vor Gericht verklagen will. *εὐνοῶν* wolgesinnt d. h. hier: geneigt den

1) Die Bemerkung von *Flacius, clav. s. v. munus: Vult primum haberi rationem moralium, secundum ceremonialium*, welche *Meyer* zu Obigen anführt, ist an sich richtig, gehört aber nicht hieher, da der Erlöser hier nicht zeigen will, wie das Opfern die sittliche Grundlage gottgefälliger Gesinnung empfängt, wodurch es kein blos äußerliches Werk, sondern zugleich *λογικὴ λατρεία* ist, Röm. 12, 1.

Gläubiger zu befriedigen oder sich mit ihm abzufinden. *ταχύ* schnell, ohne Säumen, wird durch *ἕως ὅτου εἶ κτλ.* näher bestimt: bis dahin daß = so lange du mit ihm auf dem Wege (zum Gericht) bist, damit du nicht dem Gericht übergeben und ins Gefängnis geworfen werdest. *ὑπηρέτης* der Gerichtsdiener, bei Luk. in der Parallele 12, 58 *πράκτωρ* d. i. der Gerichtsexecutor. Die Erwähnung des *ὑπηρέτης* gehört zur Darstellung des Actes. Das Futur *βληθήσῃ* kann noch von *μήποτε* abhängig sein oder auch selbständig gefaßt werden, wodurch die Drohung an Nachdruck gewint; vgl. *Winer* S. 468. In dem *οὐ μὴ ἐξέλθῃς . . . ἕως ἂν κτλ.* ist nicht die Möglichkeit der endlichen Bezahlung der Schuld angedeutet, sondern nur der *ultimus rigor legis* gedroht. Im Gefängnisse ist eine Tilgung der Schuld nicht wol möglich. *κοδράντης* der römische *quadrans*, ¼ As, die kleinste röm. Kupfermünze, kaum mehr als einen Pfennig, nach Mrc. 12, 42 zwei *λεπτά* (Heller) betragend. Daß Jesus mit dieser Mahnung keine bloße Klugheitsregel für das bürgerliche Leben geben will, wie *Chrysost., Theophyl., Euthym., Zwingli* u. *Paul.* sie gefaßt haben, ist so einleuchtend, daß es keines Beweises dafür bedarf. Erkent man den parabolischen Charakter der Rede an, so erledigen sich auch die Bedenken, welche *Neand.* u. *Bl.* von der Voraussetzung aus, daß die Worte eine bloße Klugheitsregel enthalten, gegen ihre Ursprünglichkeit in diesem Zusammenhange erhoben haben. — Bei der Uebertragung der parabolischen Rede auf das ethisch-religiöse Gebiet ist der Zusammenhang und Zweck derselben fest im Auge zu behalten, und dogmatisch daraus weder mit den katholischen Auslegern ein Beweis für das *purgatorium* zu entnehmen, noch mit protestantischen Ausll. für oder wider die Lehre von der Apokatastasis zu argumentiren. Der Richter ist Gott; auf dem Wege mit dem Widerpart zum Gericht ist der Mensch, so lange er auf Erden lebt. Das Gericht tritt ein nach dem Tode (Hebr. 9, 27). — Die Erwähnung der *φυλακή*, in welche der Schuldner geworfen wird, und das Herauskommen aus dem Gefängnisse nach Bezahlung der Schuld, gehört zur Bildrede; daher darf weder *φυλακή* nach 1 Petr. 3, 19 vgl. 2 Petr. 2, 9 auf den Scheol als Mittelzustand bezogen, noch aus dem *ἕως ἂν ἀποδῷς κτλ.* eine Erlösung aus diesem Zustande und eine Aufhebung der Strafe gefolgert werden.

V. 27—32. *Das Verbot des Ehebruchs nebst einer Erklärung über Ehescheidung.* — Wie im Dekalogę folgt hier nach dem Verbote des Tödtens das des Ehebruchs, einfach nach Ex. 20, 14 angeführt. *τοῖς ἀρχαίοις* hinter *ἐῤῥέθη* fehlt in sämtlichen älteren Codd. und ist von *Beng., Griesb., Lchm.* u. *Tisch.* aus dem Texte weggelassen, wie v. 38 u. 43. Mit *ἐγὼ δὲ λέγω* tritt Christus auch hier nicht dem alttestamentlichen Gebote, sondern der unter den Juden gangbaren Auffassung d. h. Beschränkung desselben auf die That entgegen. Zwar ist schon im Dekaloge auch das Begehren nach dem Weibe des Nächsten verboten; und auch bei den Rabbinen finden sich Aussprüche, welche sogar das Ansehen eines Weibes des anderen als Sünde bezeichnen, aber doch nur, um der Thatsünde vorzubeugen (s. die Stellen u. ihre Erörterung

bei *Thol.*); denn im Allgemeinen wurde das Verbot des Ehebruchs auf die äußere That bezogen. Dagegen erklärt der Erlöser: „Wer ein Weib anblikt, um ihrer zu begehren, hat schon Ehebruch mit ihr getrieben in seinem Herzen.“ *γυναῖκα* ohne nähere Bestimmung ist nicht auf das Eheweib zu beschränken, sondern *mulier,* eine Person weiblichen Geschlechts, gleichviel ob verheiratet oder unverheiratet (Jungfrau oder Witwe). Das Unsittliche des *βλέπειν* liegt in *πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν,* in der Absicht, ihrer zu begehren; denn *πρός c. infin.* der Verba, die eine Handlung des Menschen ausdrücken, hat immer *finale* Bedeutung, womit das unabsichtliche Anblicken ausgeschlossen ist. *ἐπιθυμεῖν* ist nicht das Wünschen und Verlangen, sie zu ehelichen, sondern das wollüstige Begehren zur Befriedigung der Fleischeslust. Dieses nent Christus *μοιχεύειν,* weil der Mann dem Contexte zufolge als Ehemann gedacht ist. Bei einem unverheirateten Manne wäre es *πορνεύειν,* denn *μοιχεύειν* und *πορνεύειν* unterscheiden sich wie *species* und *genus.* Dieser sprachlich ganz feststehende Unterschied ist nicht zu verwischen. Von der *πορνεία* sieht Jesus hier ab, weil er den Begriff der *μοιχεία* nicht verallgemeinern, sondern nur zeigen will, was zur Erfüllung des in Rede stehenden Gebotes gehört. Der Nachdruck in seinen Worten liegt auf dem Zusatze *ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ* — Ehebruch im Herzen, wodurch die wollüstige Begierde der Thatsünde gleichgestelt wird.

V. 29 f. Die Erfüllung des Gebotes in diesem tieferen Sinne erfordert die äußerste Strenge der Selbstverleugnung. So schließen sich die Gnomen v. 29 u. 30 an. Das metabatische *δέ* deutet auf einen verschwiegenen Einwand hin, nämlich auf die Entgegnung, daß die aufgestelte Forderung über menschliches Vermögen gehe (vgl. *Buc., Grot., Thol.* u. A.), Dagegen erklärt der Herr, daß ihr nur durch unbedingte Selbstverleugnung zu genügen sei. „Wenn dein rechtes Auge dich ärgert, so reiß es aus“ u. s. w. *σκανδαλίζειν* Anstoß (*σκάνδαλον*) geben (*τινά* jemandem) und *σκανδαλίζεσθαι* Anstoß nehmen, gehören dem biblischen Sprachgebrauche (LXX u. N. T.) an, u. bedeuten: Anlaß zur Sünde, zum Irrewerden am Glauben geben oder nehmen. *σκάνδαλον* ist eine spätere Bildung für *σκανδάληθρον* die Falle, eig. das Stellholz in der Falle, bei dessen Berührung die Falle zuklappt und das Thier gefangen wird. *συμφέρει ἵνα* es frommt daß. Ueber diesen abgeschwächten Gebrauch des *ἵνα* statt des Infinitivs im Griechischen vgl. *Winer* S. 314 ff. Das Auge, und zwar das rechte welches als wertvoller gilt, ist genant als das Leibesglied, welches zur Erregung der sündlichen Begierde veranlaßt. In v. 30 ist dieser Gedanke weiter ausgeführt, aber die rechte Hand schwerlich, wie meist angenommen wird, blos als ‚Organ der That‘ erwähnt, da die Hand bei dem Ehebruch im Herzen nicht mitwirkt, sondern als ein Leibesglied, dessen der Mensch noch weniger als eines Auges entbehren kann. Der Verlust eines Auges vermindert das Sehvermögen nicht, während der Verlust der rechten Hand die Thätigkeit sehr fühlbar beeinträchtigt. *βληθῆναι εἰς γέενναν* s. v. a. verdamt werden, des ewigen Lebens verlustig gehen. Der

bildliche Charakter dieser Gnomen, wonach Auge und Hand nur die für das Wirken und Schaffen des Menschen unentbehrlichen Organe bezeichnen, wird von den meisten Ausll. anerkant, und läßt sich auch nicht verkennen, wenn man nur erwägt, daß die sündliche Begierde ihren Sitz nicht im Auge und in der Hand, sondern im Herzen (15, 19) hat und durch Ausreißen des Auges und Abhauen der Hand nicht ausgetilgt wird. Steht dieses fest, so ist die buchstäbliche Auffassung (von *Pricaeus*, *Fritzsche* u. A.) dem Geiste der Lehre Christi nicht entsprechend, und muß jede buchstäbliche Anwendung der Worte als Mißverständnis derselben und als geistige Verirrung bezeichnet werden. Der parabolische Gebrauch dieser Gnomen erhellt auch aus der Parallele 18, 8. 9. Der Versuch von *Achel.* aber, unter dem rechten Auge die geschlechtliche Liebe und den intersexuellen Verkehr, *resp.* die zu dieser Thätigkeit disponirte Seite oder die dazu geschaffenen Organe unsers inwendigen Menschen zu verstehen, bedarf als allegorische Umdeutung keiner ernsten Widerlegung.

V. 31 u. 32. Dem Gebote, die Ehe nicht zu brechen, stand entgegen *die Entlassung des Weibes mit einem Scheidebriefe.* Die Einführung dieses Falles mit bloßem ἐῤῥέθη ohne ἠκούσατε ὅτι weist auf ἐῤῥέθη v. 27 zurück und zeigt den Zusammenhang des zu besprechenden Punktes mit dem Verbote des Ehebruchs, deutet aber (beachte das δὲ) zugleich auf einen Gegensatz zu jenem Verbote hin. Die Worte: „Wer sein Weib entläßt, soll ihr einen Scheidebrief geben" sind zwar nach Deut. 24, 1 gebildet, aber aus dem Zusammenhang jener Stelle herausgegriffen und als ein Gebot Mose's für den Mann gefaßt, sich von seinem Weibe, wenn es ihm nicht gefiel, zu scheiden, während in der Rede Mose's Deut. 24, 1 ff. die Scheidung und das Geben des Scheidebriefs nur als herkömlich erwähnt ist, um durch eine Verordnung über die Rükkehr des geschiedenen Weibes zu ihrem Manne der leichtfertigen Scheidung zu steuern. S. *m.* Comm. zu Deut. 24, 1 ff. u. das Weitere hierüber zu Mtth. 19, 3 ff. ἀποστάσιον Entlassung, Scheidung, nämlich mittelst eines βίβλιον ἀποστασίου, סֵפֶר כְּרִיתוּת Scheidebriefes Deut. 24, 1. — Auf eine Widerlegung der oberflächlichen oder irrigen Auffassung läßt sich der Erlöser hier nicht ein, sondern stellt derselben einfach die schriftgemäße Anschauung vom Wesen der Ehe entgegen, wie er sie später (c. 19) den Pharisäern gegenüber aus der Schrift begründet. „Wer sich von seinem Weibe scheidet außer wegen Hurerei, der macht, daß sie die Ehe bricht, und wer eine Abgeschiedene freiet, der bricht die Ehe." *Παρεκτός* komt bei den griechischen Klassikern nur *Geopon. 13, 15, 7* vor; im N. T. außer hier Act. 26, 29 als Präpos. u. 2 Kor. 11, 28 als Adverb, bei *Aquil. ad Deut. 1, 36* u. in *Test. XII Patr.* — λόγος hier *ratio:* außer dem Grunde der Hurerei. μοιχᾶσθαι *med.* Ehebruch treiben, sowol vom Manne als vom Weibe gebraucht. πορνεία Hurerei, fleischliche Geschlechtsvermischung mit einem verheirateten oder unverheirateten Manne, ist weder auf Hurerei vor der Ehe (*Paul., Gratz*) zu beziehen, noch in *omnis modus imminutae pudicitiae (Grot.)* zu verallgemeinern, noch auf geistige Hurerei

(Götzendienst) auszudehnen. Alle diese Deutungen sind gegen den Context, welcher die Beziehung der Worte auf die eheliche Untreue der Frau gegen den Mann im Ehestande fordert. Diese Untreue nent Christus *πορνεία*, um die Sünde nach ihrem unsittlichen Charakter zu bezeichnen. *Ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι* er macht d. h. veranlaßt, daß sie Ehebruch treibt oder Ehebrecherin wird — insofern als das Weib durch die Scheidung in die Lage versezt wird wieder zu heiraten. Zur Ehebrecherin wird sie aber dadurch nur, wenn die frühere Ehe nach göttlichem Rechte nicht als gelöst, sondern als noch fortbestehend zu denken ist. Von der Anschauung der Unauflösbarkeit der Ehe aus führt die Entlassung des Weibes oder die Scheidung zum Ehebruch, ausgenommen den Fall, daß das Weib durch *πορνεία* die Ehe factisch gebrochen hat. Einen Grund zur Scheidung bietet also die *πορνεία* nur, weil sie ein factisches Zerreißen des Ehebandes ist. Die Anerkennung dieses Falles aber ist nicht so zu deuten, daß dem Manne *geboten* werde, sein Weib, das sich der *πορνεία* schuldig gemacht, zu entlassen. Die Worte besagen nur, daß er keine Sünde gegen die göttliche Eheordnung begeht, wenn er sein der Hurerei schuldiges Weib entläßt Damit ist ihm aber nicht verwehrt, seinem Weibe, wenn es die begangene Sünde bereut, ihn um Vergebung bittet und eheliche Treue für die Folge gelobt und auch hält, die Sünde zu vergeben und die Ehe mit ihr fortzusetzen. Dieser Fall wird auch durch den folgenden Ausspruch: „wer eine Entlassene (Geschiedene) freiet, treibt Ehebruch", nicht ausgeschlossen. Denn *ἀπολελυμένην* kann nicht auf das eigene Weib, das *πορνεία* getrieben, bezogen werden, weil dieses der Mann nicht entlassen hat, sondern ist ein wirklich entlassenes, vom Manne geschiedenes Weib. Fraglich kann nur sein, ob unter *ἀπολελυμένην* auch das entlassene, frühere Eheweib des Mannes mitbegriffen ist, so daß der Mann, der von seinem Weibe wegen *πορνεία* sich geschieden hatte, wenn er dasselbe nach der Entlassung im Falle eingetretener Besserung wieder ehelichte, sich der *μοιχεία* schuldig machen würde. Auf den Wortlaut gesehen, könte das Fehlen jeglicher näheren Bestimmung des *ἀπολελυμένην* dafür zu sprechen scheinen; aber schon das *γαμήσῃ*, welches nicht *wieder*freien bedeutet, spricht dagegen. Maßgebend für diesen Fall war das mos. Gesetz, welches die Rükkehr der geschiedenen Frau zu ihrem Manne nur in dem Falle verbietet, daß die Geschiedene einen andern Mann geheiratet hatte und entweder nach dem Tode dieses anderen Mannes oder nach erfolgter Scheidung von demselben, mit dem ersten Manne eine neue Ehe anknüpfen wolte (Deut. 24, 1—4). In dieser Verordnung ist der Fall, wenn das geschiedene Weib nicht wieder geheiratet hatte, offen gelassen, und aus dem Grunde des Verbotes, daß das geschiedene Weib durch Verheiratung mit einem anderen Manne verunreinigt worden sei (Deut. 24, 4), zu entnehmen, daß, wenn solche Verunreinigung nicht stattgefunden d. h. die Geschiedene nicht einen anderen Mann geheiratet hatte, die Wiederaussöhnung mit ihrem Manne um die Ehe mit ihm fortzusetzen, keine Sünde sei. — Das Heiraten einer Geschiedenen erklärt aber

Christus für Ehebruch, weil der dieses thut sich mit einer Person vermischt, die nach göttlichem Rechte die Ehefrau eines Anderen ist. So richtig *Meyer,* aber mit der unrichtigen Folgerung: ‚daß mit *ἀπολελυμένην* eine unrechtmäßig, also nicht Ehebruchs halber Entlassene gemeint sei, verstand sich nach der ersten Vershälfte von selbst'. Diese Folgerung würde nur dann begründet sein, wenn in der ersten Vershälfte die Entlassung des Weibes wegen Hurerei geboten oder dem Manne zur Pflicht gemacht wäre. Aber mit Anerkennung der *πορνεία* als Scheidungsgrund, welcher den Mann keine Verschuldung zuzieht, ist der durch die Sünde der Frau bewirkte Bruch der Ehe nicht als Recht vor Gott anerkant. Durch die *πορνεία* wird zwar das nach göttlicher Ordnung unauflösliche Band der Ehe zerrissen, aber die Ehe vor Gott nicht gelöst, daß die Geschiedenen ohne Uebertretung der göttlichen Ordnung neue Ehen eingehen könten. In c. 19, 6 erklärt der Erlöser ausdrücklich: „was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden"; nur der Tod kann das Eheband lösen. So lange der Mann lebt, der sein Weib wegen Hurerei entlassen hat, macht nicht nur das Weib, sondern auch der Mann sich vor Gott des Ehebruchs schuldig, wenn sie andere Ehen schließen. Denn obwol Christus hier nur von dem Manne redet, so gilt doch nach dem christlichen Ehebegriffe dieses sein Wort auch von dem Weibe, wie Mrc. 10, 12 lehrt. Das Weitere über diesen Gegenstand s. zu c. 19.

V. 33—37. *Das Verbot des Eides. Πάλιν* wie 4, 7. Das Gebot: *οὐκ ἐπιορκήσεις* „du solst nicht falsch schwören", findet sich in dieser Form nicht im A. Test., gründet sich aber auf das zweite Gebot: „du solst den Namen Jahve's deines Gottes nicht hintragen zu Eitlem", welches schon *Joseph.* u. *Philo,* auch die späteren Rabbinen vom Meineide erklärten, wie *Luth., Calv.* u. die meisten Ausll. Das Gebot ist warscheinlich nach Lev. 19, 12: „ihr solt bei meinem Namen nicht schwören לַשֶּׁקֶר zu Trug oder zur Lüge" formulirt. Die Antithese: „du solst aber dem Herrn deine Eide halten" ist von den Vorschriften für die Gelübde Num. 30, 3. Deut. 23, 21 (22) auf den Eid übertragen, wol nicht blos deshalb, weil nach Num. 30, 3 manche Gelübde mit einem Schwure ausgesprochen wurden, sondern auch weil alle Gelübde religiöser Natur waren und Gotte geleistete Versprechen sachlich dem Eide gleich kamen. Das *ἀποδώσεις* eig. abgeben, bezahlen, ist aus Deut. 23, 22 und auf Grund dieser Stelle im A. T. *terminus techn.* für das Erfüllen der Gelübde geworden. — Um nun einerseits keiner Uebertretung des zweiten Gebotes sich schuldig zu machen und doch den Schwur als Betheuerung der Warheit in eigennütziger Absicht beliebig anwenden zu können, wurden Schwüre üblich, bei welchen der Name Gottes vermieden oder umgangen wurde, indem man bei dem Himmel, bei der Erde und anderen Gegenständen schwur; andrerseits aber legte man, um die Verbindlichkeit des Eides abzuschwächen, beim Eide den Nachdruck auf *τῷ κυρίῳ*, so daß nur die Eide als verbindend angesehen wurden, bei welchen der Name Gottes ausgesprochen war 23, 16 ff., s. Belege hiefür aus den rabbin. Schriften bei *Lightf. hor. ad. h. l.*

u. *Philo de special. legg. p. 770.* Diesem zwiefachen Mißbrauche des Eides tritt Christus v. 34 f. entgegen mit dem Worte: „Ich sage euch, ihr solt allerdinge (d. h. ganz und gar) nicht schwören; noch bei dem Himmel .... solst du schwören.“ Der Infin. *μὴ ὀμόσαι* hängt von *λέγω* ab und gewint dadurch die Bedeutung des Imperativs. Zu den folgenden mit *μήτε, μήτε* eingeführten Sätzen folgt das Verbum *ὀμόσῃς* in v. 36. Im ersten Satze verbietet Jesus überhaupt alles Schwören. In dem *ὅλως ganz und gar* liegt die Antithese gegen die beiden Sätze v. 34. Nicht blos das falsche Schwören, sondern auch das wahre, aufrichtige Schwören bei Gott, welches dem *ἀποδώσεις δέ* zu Grunde liegt, soll bei den Jüngern Jesu nicht stattfinden. Fraglich bleibt aber hiebei noch, ob blos die Schwüre des gewöhnlichen Lebens oder auch zugleich die Eide vor Gericht verboten werden. Die Entscheidung hierüber hängt ab von der Auffassung der mit *μήτε* eingeführten Specialisirung der Eidschwüre. Faßt man *μήτε — μήτε* in seiner ursprünglichen partitiven Bedeutung im Unterschiede von dem adjungirenden *μηδέ*, so wäre in diesen Sätzen nur das *μὴ ὀμόσαι ὅλως* specialisirt, also nur das Schwören bei Creaturen, nicht aber auch der Eid bei Gott untersagt, also nur das mit der Ehrfurcht gegen Gott streitende Schwören des gemeinen Lebens. So *Luth., Calv., Bengel* u. v. a. bis auf *Ew.* u. *Keim* herab. Hiernach bestimt *Thol.* den Sinn von Christi Gebot so: ‚nicht nur des Meineids solt ihr aus Ehrfurcht gegen Gott euch enthalten, sondern des Schwörens überhaupt — solchen Schwörens, wie ihr es im gewöhnlichen Leben ungestraft meinet üben zu können‘. Dafür läßt sich geltend machen, daß Christus selbst vor Gericht geschworen hat 26, 63 f., ferner daß im Folgenden der Eid bei Gott nicht mit aufgeführt wird, und daß Christus durch ein unbedingtes Verbot des Eides in eine höchst befremdende Opposition gegen die alttestamentliche Ansicht vom Eide treten würde, da im A. T. ja der Eid bei Gott geboten wird Ex. 22, 10. Deut. 6, 13. 10, 20 und ein Kennzeichen der wahren Gottesverehrer ist, Jes. 19, 18. 65, 16. Jer. 4, 2 u. a. Aber von diesen Gründen ist keiner von entscheidendem Gewichte. So richtig nämlich im allgemeinen der Unterschied zwischen *μή — μήτε* und *μή — μηδέ* ist, daß ersteres die einzige Verneinung spaltet, lezteres Verneinung an Verneinung fügt, so ist dieser Unterschied doch weder bei den Klassikern noch im N. Test. streng durchgeführt, und *μή — μήτε* wird auch gebraucht, wo das zweite Glied an das erste nur angereiht ist; vgl. *Kühner* II, 828 f. u. *Winer* S. 454 f.[1] Hiernach kann man mit *Mey.* übersetzen: ‚ihr solt überhaupt nicht schwören; noch (insbesondere)

1) So läßt sich z. B. in Apok. 9, 21: *καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν φόνων αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν φαρμακειῶν αὐτῶν οὔτε ἐκ τῆς πορνείας αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν κλεμμάτων αὐτῶν* das 3malige *οὔτε*, welches *Lchm.* u. *Tisch.* ohne Variante bieten, nicht partitiv fassen. So hält auch *Winer* S. 457 in Joh. 1, 25: *εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ Χριστὸς οὔτε Ἠλίας οὔτε ὁ προφήτης* der Recepta nach *GDLP* für zulässig und die Verwandlung des *οὔτε* in *οὐδέ* für sprachlich unnötig, obwol die ältesten Codd. hier *οὐδέ* haben. Eben so führt *Kühner* l. c. aus den besten Klassikern Stellen an, wo *μή — μήτε* so gebraucht ist, daß das zweite Glied durch das erste nicht vorbereitet ist.

bei dem Himmel u. s. w.', da, falls ὀμόσαι ὅλως nur die nachher einzeln erwähnten Schwüre umfassen solte, das Schwören bei Gott, also der Hauptschwur fehlen würde. Dieser darf nicht fehlen, und ist nur deshalb nicht besonders aufgeführt, weil er in ὀμόσαι ὅλως inbegriffen ist Hätte Christus den zu den Alten geredeten Worten nur das Verbot der Eide des gemeinen Lebens entgegengestelt, so würde er zu den alttestamentlichen Geboten nur einen Zusatz, der den Kern jener Gebote, den Schwur bei Gott gar nicht berührte, gegeben haben, während er bei allen andern Geboten den Kern erfaßt und zeigt, wie ihre Erfüllung sich nicht auf das äußerliche Thun beschränken darf. Außerdem hätte ὅλως keinen Sinn, wenn Jesus den Schwur bei Gott nicht berührt hätte. μὴ ὀμόσαι ὅλως läßt sich in diesem Zusammenhange, in welchem nicht blos von den unbedachten Schwüren des gewöhnlichen Lebens, sondern vom falschen Schwören überhaupt die Rede ist, im Gegensatz gegen Meineid und Eidbruch nur als Verbot jeglichen Schwures verstehen, so daß in ὅλως ὀμόσαι der Eid bei Gott nicht nur mitbegriffen, sondern hauptsächlich gemeint ist. Endlich mit dem schlechthinnigen Verbote des Schwörens läßt sich auch die Thatsache, daß Christus selbst vor Gericht schwört (26, 63 f.) und auch Paulus öfter Gott zum Zeugen der Warheit anruft (Röm. 1, 23. 11, 31. Gal. 1, 20 u. a.) vereinigen, wenn man nur erwägt, daß die Gebote Jesu seinen Jüngern gelten und das Ziel aussprechen, dem dieselben nachzustreben haben und insoweit ideale Forderungen sind, als ihre volle Erfüllung erst mit der Ueberwindung der Sünde erreicht werden kann. So lange die Gemeinde Christi nicht nur der gottentfremdeten Welt gegenübersteht, sondern auch in ihren Gliedern noch mit der Sünde zu kämpfen hat, kann die Erfüllung dieser Aussprüche Christi nur angestrebt, nicht aber als äußerliches Gebot zum Gesetze erhoben werden. Die Anabaptisten, Mennoniten und Quäker, welche den Eid unbedingt und ausnahmslos verwerfen, verkennen den Geist der Worte Christi, indem sie den Buchstaben festhalten.

Die Schwüre bei dem Himmel, bei der Erde u. s. w. waren unter den Juden sehr verbreitet, galten aber nicht vor Gericht (s. *Maimonides, Constit. de jurejur. c. 12 §. 3; Selden de Synedr. II c. 11 p. 303 ss.),* und wurden auch von den Pharisäern nicht für verbindlich gehalten Mtth. 23, 16 ff. Dagegen weist Christus nach, daß auch diese Schwüre Eide bei Gott seien. ὀμνύειν ἔν τινι u. εἰς τι ist hellenistisch, nach dem hebr. נִשְׁבַּע בְּ; bei den Griechen wird ὀμνύειν entweder mit κατά τινος oder mit dem *accus.* (Joh. 5, 12) verbunden. Der Himmel ist Gottes Thron, die Erde seiner Füße Schemel nach Jes. 66, 1, d. h. Gott erfüllt mit seiner Allmacht Himmel und Erde allgegenwärtig, so daß sie nur durch ihn Bestand haben und die Schwüre bei denselben sich auf Gott beziehen. Auch Jerusalem hat nur Bedeutung als ein heiliges Object, das man beim Eide als Pfand der Warheit seiner Aussage einsetzen kann, dadurch daß sie die Stadt des (nicht: eines) großen Königs d. i. Jahve's ist, vgl. Ps. 48, 3. Eben so wenig kann der Mensch mit seinem Haupte für die Warheit seiner Aussage haften, weil er nicht

einmal im Stande ist, die Farbe seines Haares zu ändern, ein weißes Haar schwarz oder ein schwarzes weiß zu machen. Von Haarfärben ist natürlich nicht die Rede, sondern Veränderung der Natur des Haares gemeint. Wer also bei seinem Haupte schwört, der schwört bei Gott, der das Haupt geschaffen hat. — V. 37. Statt mit einem Schwure soll der Christ seine Rede mit Ja und Nein bekräftigen. „Eure Rede soll sein: ja, ja, nein, nein.“ Die Wiederholung des *ναί* und *οὔ* dient zur Verstärkung.[1] *Τὸ δὲ περισσὸν τούτων* was mehr ist als ja und nein, d. i. das Schwören. *ἐκ τοῦ πονηροῦ* verstehen *Chrysost. Theophyl.* u. v. A. bis auf *Mey.* u. *Keim* herab, vom Teufel. Andere, so *Luth., Bengel,* unter den Neueren *Thol. Bl.* u. A. fassen *πονηροῦ* als Neutrum: vom Uebel; genauer: aus der Sphäre des Bösen, der Sünde, vgl. *ἐξ ἐριθείας* Röm. 2, 8. Daß der Schlußgedanke in *diesem* Sinne matt und wenig sagend wäre (*Mey.*), will nicht einleuchten. Im Gegenteil erscheint der Gedanke: vom Teufel, zu stark. Denn obwol alles Böse seinem lezten Grunde nach vom Satan herrührt, so lag doch hier für eine so emphatische Bezeichnung der Sache kein Grund vor. Außerdem bemerkt dagegen *Thol.:* ‚dogmatisch würde der Ausdruck sehr anstößig sein, wenn er Jesu Urteil über den Eid überhaupt enthielte, wenn Jesus den Eid, diese Art der intensivsten religiösen Selbstbestimmung für teuflisch erklärt hätte‘. Aber dieser Anstoß würde, falls er begründet wäre, auch durch die neutrale Fassung des *ἐκ τοῦ πονηροῦ* nicht beseitigt. *Meyer* sagt: ‚der Eid bei Gott konte von Jesus nicht an und für sich als *ἐκ τοῦ πονηροῦ* verworfen werden; denn er beruht ja auf dem göttlichen Gesetze; aber (gegen *Keim*) auf dem Standpunkte der *πλήρωσις* des Gesetzes ist er dem Ja und Nein gewichen; daher seine Wiederaufrichtung nur ein Verlassen dieser höheren Stufe, ein Abfall von der sittlichen *τελειότης*, zu welcher Christus das Gesetz vollenden will, sein würde. Dies konte nicht aus Gott, sondern nur aus dem Feinde seines Willens und Reiches sein‘. Dies ist zwar im allgemeinen richtig, reicht aber zur Hebung des von *Thol.* geltend gemach-

---

1) Irrig erklärt *Beza* nach Jak. 5, 12: Euer Ja sei ja, euer Nein nein Denn dort ist der Wortlaut ein anderer, obwol der Gedanke derselbe, und nicht, wie *Zwingli, Grot.* u. A. erklären: euer Ja sei ein unverfälschtes, wahrhaftes Ja, ein Ja der That, oder: das Ja und Nein des Mundes soll der Gesinnung des Herzens entsprechen, aufrichtig sein (*Stier*), woraus dann *Hilgenf.* u. A. folgern, daß dies die ursprüngliche Form des Ausspruches sei, wogegen Matth. wieder eine schwurähnliche Versicherung einzuführen versuche. Aber diese Deutung legt bei Jakobus wie bei Matth. einen dem Zusammenhange fremden Gedanken in die Worte. — Auch *Thol.* erkent an, daß Jakobus das Wort des Herrn mit einer kleinen Modification citirt habe. Jak. richtet seine Warnung gegen solche Christen ‚denen es nicht genügt, einfach mit Ja und Nein zu sagen, was ist und was nicht ist, und es darauf ankommen zu lassen, ob man ihnen glaubt und ihr Wort gelten läßt, weil es ihnen an der christlichen Gelassenheit fehlt, die nicht den Menschen abzwingt oder aufzwingt, was Gotte anheimzustellen ist‘ (*v. Hofm.* die h. Schrift des N. Test. VII, 3 S. 135). Daraus also, daß Jakobus das Schwören bei dem Himmel und bei der Erde und andere solche Eide verbietet, läßt sich nicht schließen, daß auch Christus in vorliegender Rede nur diese Eide des gewöhnlichen Lebens untersagt habe.

ten Bedenkens nicht aus. Von dem Eide überhaupt oder dem Eide an und für sich redet Jesus nicht, sondern von dem Gebrauche des Eides unter seinen Jüngern. Die Jünger befanden sich aber noch nicht auf der Stufe sittlicher τελειότης, daß ihnen der Eid überhaupt verboten werden konte. Und diese Stufe wird auch nicht eher erreicht werden, als bis die Sünde ganz abgethan ist. Alsdann ist aber auch eine Wiederaufrichtung der früheren Stufe nicht zu besorgen, daß eine Warnung vor solchem Rückfalle am Platze oder überhaupt nötig wäre. Noch weniger ist die Exception des Eides bei Gott von dem Urteile ἐκ τοῦ πονηροῦ, weil er auf dem göttlichen Gesetze beruhe, geeignet, den beregten Anstoß zu beseitigen, weil diese Exception dem Zusammenhange, wo Christus seinen Jüngern das ὀμόσαι ὅλως verbietet, fremd ist. Und wenn der Eid auf dem Standpunkte der πλήρωσις des Gesetzes dem Ja und Nein weichen soll und weichen wird, so kann auch das göttliche Gesetz, welches den Eid gebietet, nicht Ausdruck des schlechthinigen heiligen und vollkommenen Gotteswillens sein, sondern nur mit Rücksicht auf die Menschen gegeben sein, die in einer Welt leben, in welcher das Böse vorhanden ist und der Böse waltet, nur für den κόσμος, der ἐν τῷ πονηρῷ liegt (1 Joh. 5, 19). — Hieraus erhellt wol klar, daß τὸ περισσὸν τούτων weder blos von den leichtsinnigen Eiden des gewöhnlichen Lebens gilt (*Thol.*), noch den feierlichen Eid bei Gott ausschließt (*Mey.*). Selbst das Schwören Gottes bei sich selbst im A. T., um die absolute Festigkeit des durch keine Macht weder des Guten noch des Bösen abzuändernden göttlichen Rathes und Willens auszudrücken, hängt mit der Sünde der Menschen zusammen, ist ein Act göttlicher Herablassung zu der aus der Sünde stammenden Schwäche der Menschen, und in diesem Sinne ἐκ τοῦ πονηροῦ, nur daß beim Schwören Gottes sowie Christi vor Caiphas das πονηρόν nicht auf der Seite der Schwörenden, sondern auf der Seite derer liegt, welchen geschworen wird. So richtig *Achelis*. So lange also der Christ in der im Argen liegenden Welt lebt, darf er, wo es die Pflicht gegen den Nächsten oder die sittliche Ordnung der Dinge fordert, schwören oder einen Eid vor Gott ablegen. Dem Gerichte, vor welchem Jakobus warnt, verfält er nur, wenn er eigenwillig oder leichtsinnig schwört.

V. 38—42. *Das Verbot der Wiedervergeltung.* — V. 38. Die W.: ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ κ. ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος sc. δώσει sind eine abgekürzte Formel des im mos. Gesetze (Ex. 21, 24. Lev. 24, 19 f. Deut. 19, 21) aufgestellten Gruudsatzes, bei der Rechtspflege nach dem Rechte der Vergeltung *(jus talionis)* das Böse zu bestrafen. Vollständig lautet die Vorschrift: „Wenn Schaden geschieht, solst du geben Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand u. s. w.“ Diese Rechtsnorm, nach welcher die Obrigkeit, um das Recht des Einzelnen zu schützen und der Willkür der Selbstrache zu steuern, das Unrecht bestrafen soll, war aber nicht Gebot für das Gewissen des Individuums. Das Recht bei der Obrigkeit zu suchen, war nicht geboten, sondern nur gestattet. Sich zu rächen und Zorn gegen seinen Volksgenossen untersagt vielmehr das Gesetz und ermahnt, den Nächsten zu

lieben wie sich selbst Lev. 19, 18, und in den Sprüchen 24, 29 heißt es: „Sprich nicht: wie er mir thut, so will ich ihm wieder thun; ich will jeglichem vergelten nach seinem Werke.“ Die Pharisäer aber machten die dem Richter zur Pflicht gemachte Norm der Gerechtigkeitspflege zur Richtschnur für das Verhalten gegen den Nächsten; freilich nicht in dem Sinne, daß sie die Ausübung des Rechtes der Wiedervergeltung jedem Privatmanne vindicirten, womit sie zu offenbar gegen das Gesetz verstoßen haben würden, sondern so, daß sie lehrten, der Beleidigte oder Geschädigte solle sein Recht streng geltend machen und bei der Obrigkeit suchen. Dies muß man, obschon anderweitige geschichtliche Zeugnisse hiefür fehlen, aus dem schließen, was der Erlöser dem: ‚Auge um Auge u. s. w.‘ entgegensezt, daß nämlich der Jünger Christi, frei von aller Vergeltungslust durch selbstverleugnende und aufopfernde Liebe das Böse überwinden soll, v. 39–41 vgl. 1 Kor. 6, 7. Denn diese Antithese richtet sich nicht gegen das Gebot als solches, sondern nur gegen lieblose Anwendung desselben. — V. 39. In dem Satze: „dem Bösen nicht zu widerstehen“ ist fraglich, ob *τῷ πονηρῷ mascul.* oder *neutr.* sei. Sprachlich und sachlich sind beide Annahmen zulässig. Auch der Gegensatz: *ἀλλ' ὅστις κτλ.* fordert die mascul. Fassung nicht notwendig. Doch liegt dieselbe näher; nur darf man dann nicht an den Teufel (*Chrys., Theophyl.*) denken, sondern nur an böse Menschen (*Bl., Mey.*) wie v. 45; während *August., Luth., Calv. Ew.* u. A. sich für das Neutrum: dem Argen = dem Unrecht nicht zu widerstehen, entschieden haben. *ἀντιστῆναι* Widerstand leisten, Böses mit Bösem vergelten wollen Röm. 12, 21. — V. 39 ff. Wie dagegen der Christ dem Bösen widerstehen soll, zeigt der Erlöser an drei Beispielen. Frei von jeder Rachgier und Vergeltungssucht soll er mit Liebe, die alles duldet und verträgt (1 Kor. 13, 7), das Böse überwinden. In den drei genanten Fällen handelt es sich nach *Thol.* um Verletzung von Leib, Eigentum und Freiheit, nach *Achel.* beim ersten um die Ehre, beim zweiten um ein (materielles) Gut, beim dritten um die Zeit, und um die Verpflichtung zu *leiden*, zu *geben* und zu *thun*. Die Beispiele sollen zu einander im Verhältnis der Antiklimax stehen: die Verletzung der Ehre pflege man tiefer zu empfinden und eher zu rächen als den Verlust eines materiellen Gutes, diesen für höher zu taxiren als eine Inanspruchnahme der Zeit. Diese Unterscheidung halten wir für richtiger, nur die Annahme der Antiklimax nicht für begründet. Die Erfüllung des im dritten Beispiele genanten Ansinnens kann die Liebe auf eine schwerere Probe stellen als Beleidigung und Entziehung eines Eigentums. Gewiß ist soviel, daß der Backenstreich nicht als Leibesverletzung, sondern als Beschimpfung in Betracht komt, vgl. 1 Kg. 22, 24. Klagl. 3, 30. Hi. 16, 10. Neh. 4, 14. Joh. 18, 22. 19, 3. Diese Beschimpfung soll der Christ dadurch überwinden, daß er in selbstverleugnender Geduld auch die andere Wange zu einem zweiten Schlage darbietet. Die rechte Wange ist zuerst genant, obwol der Schlag am natürlichsten zunächst die linke trift, weil das rechte Glied für wichtiger als das linke galt. In v. 40 ist *κριθῆναι* rechten vor Gericht,

vgl. 1 Kor. 6, 1. Röm. 3, 4; so schon *Vulg.: in judicio contendere*, nicht: außergerichtlichen Streit anfangen (*Beza, Grot., de W.* u. A.). *Λαβεῖν* durch Proceß wegnehmen; anders in Luc. 6, 29 *αἴρειν* gewaltsam wegnehmen, rauben, daher zuerst das *ἱμάτιον*, dann den *χιτών*. Denn *χιτών* = כְּתֹנֶת *tunica*, Leibrock, wurde von dem gemeinen Manne gewöhnlich auf dem bloßen Leibe getragen; *τὸ ἱμάτιον* (שִׂמְלָה, בֶּגֶד) ist das mantelartige Obergewand, welches den Armen zugleich als Schlafdecke diente, Ex. 22, 25 f.; vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 102. Selbst das Unentbehrlichste soll der Jünger Jesu hingeben, um den Bösen zu begütigen. Diese beiden Fälle beziehen sich auf Erleiden des Unrechts; die in v. 41 u. 42 folgenden auf unbillige Forderungen. *Ἀγγαρεύω* ist aus dem Persischen ins Griechische, Lateinische (*angariare*) und Rabbinische (vgl. *Buxt. Lex. rabb. p. 131*) übergegangen. *ἄγγαροι* hießen die reitenden Eilboten, welche stationsweis im ganzen persischen Reiche in Bereitschaft gehalten wurden, um Befehle des Königs in die Provinzen und Botschaften an den König zu bringen (ein Anfang des Postwesens). Diese konten Menschen, Vieh und Geschirre zur Förderung oder Beschleunigung ihrer Reise requiriren; vgl. *Herod. VIII, 98* u. *P. de Lagarde*, gesammelte Abhdll. S. 184. *Ἀγγαρεύειν* zunächst: als *ἄγγαρος* brauchen, dann jemand zu Botendienst zwingen. *μίλιον* die röm. Meile = 1000 Schritt — 1,5 Kilometer. Solche egoistische Anforderungen und Zumutungen soll der Christ durch bereitwillige zwiefache Leistung des Geforderten überwinden. — V. 42. Ueberhaupt soll er auf jede Vergeltung verzichten. Dieser Gedanke vermittelt den Zusammenhang dieses V. mit dem Vorhergehenden.[1] „Gib dem der dich bittet, und wende dich nicht ab von dem, der von dir borgen will.“ Das Bitten auf unberechtigtes Bitten zu beziehen (*Thol.*), zu dieser Beschränkung der Sentenz liegt eln triftiger Grund nicht vor. Dem armen Bruder zu geben, dazu wird schon Deut. 15, 7 ermahnt, und dem in Not und Bedrängnis gekommenen Bruder zu leihen ohne Zinsen, wird in Lev. 25, 35 geboten. Christus verlangt mehr von seinen Jüngern, indem er ihnen das Geben und Leihen (ohne Beschränkung auf den Bruder oder Volksgenossen) zur Pflicht macht, wobei nach dem mos. Gesetze *δανίσασθαι* ohne Anspruch auf Zinsen zu denken ist.

Von der Befolgung und Durchführung dieser Gebote gilt im allgemeinen das zu den Verboten der Scheidung und des Eides Bemerkte, im besonderen aber noch, daß die angeführten Fälle nur beispielsweise genant sind, als concrete Veranschaulichungen des Gedankens, daß der Jünger Jesu nicht nur den Bösen gegenüber, sondern in seinem ganzen Verhalten gegen die Mitmenschen sich nicht von Gedanken der Wiedervergeltung leiten lassen, sondern durch selbstverleugnende Liebe das Böse mit Gutem überwinden soll. Diese Liebe soll maßgebend sein,

1) Der Meinung, daß dieser Vers hier nicht ursprünglich sei, steht Luk. 6, 30 entgegen, wo er in demselben Zusammenhange sich findet. Und *Ewalds* Conjectur, zwischen v. 39 und 40 einen Ausspruch über das Verbot des Stehlens, der in der urs rünglichen Spruchsammlung gestanden habe, einzuschalten, hat schon *Mey.* mit triftigen Gründen abgewiesen.

und sie muß lehren, wann, wo und wie die einzelnen Vorschriften buchstäblich zu erfüllen sind. Eine unbedingte Befolgung derselben würde nicht selten den Bösen in seiner Sünde bestärken. Aber nicht allein der Mißbrauch der Liebe vonseiten des Bösen zieht der buchstäblichen Befolgung Schranken, sondern auch die Rücksicht auf die göttliche Ordnung des bürgerlichen Gemeinwesens, die dadurch nicht geschädigt werden darf.[1] Die Beziehung dieser Worte auf die Obrigkeit und deren Pflicht, dem Bösen nach seinem Thun zu vergelten, wird durch den Zweck der Rede ausgeschlossen. Auch in diesem Stücke will Christus das mos. Gesetz weder aufheben noch corrigiren, wie die Socinianer meinten, sondern nur die rechte und vollkommene Erfüllung desselben lehren. Das mosaische Gesetz ist für Sünder gegeben. So lange Sünde herscht, muß die Obrigkeit das Strafamt üben, um der Bosheit zu wehren; aber die Sünde überwinden kann das Gesetz nicht; das vermag nur die Liebe, die aus dem Geiste geborene heilige Liebe. Wenn die Kirchenväter in dem „Auge um Auge u. s. w." den Standpunkt des vergeltenden Gesetzes im Gegensatz zu der Gnade ausgedrükt fanden, so lag dieser Ansicht die Warheit zu Grunde, daß die selbstverleugnende und duldende Liebe nur durch Erfahrung der göttlichen Gnade im Herzen gewonnen werden kann. Diese Liebe aber ist des Gesetzes Erfüllung, indem sie die Gerechtigkeit aufrichtet, welche durch das Gebot: Auge um Auge angestrebt werden solte.

V. 43—48. *Das Gebot der Feindesliebe.* Vgl. Luc. 6, 31—36. Das Gebot: „du solst deinen Nächsten lieben" findet sich Lev. 19, 18, mit dem hier weggelassenen Zusatze: כָּמוֹךָ „wie dich selbst". Ὁ πλησίον σου (רֵעֲךָ) ist der Nebenmensch, der Volksgenosse, mit dem man im Verkehr steht. Der zweite Satz: „und deinen Feind hassen" findet sich nirgend im A. T., freilich auch nicht das bestimte Gebot, den Feind zu lieben, sondern nur die Vorschrift Ex. 23, 4. 5. Deut. 22, 1—3 sich des Viehes des Feindes und Hassers anzunehmen, damit es demselben nicht verloren gehe, die sich aber auch nur auf Israeliten und in den israelitischen Volksverband aufgenommene Fremdlinge bezieht. Die Pharisäer legten nun darauf Gewicht, daß das Gesetz nur von den Volksgenossen handle, also die Nichtisraeliten oder Heiden ausschließe, und zogen hieraus unter Hinzunahme der Vorschriften über die Ausrottung der Amalekiter (Deut. 25, 17—19) und des Verbotes der Aufnahme der Ammoniter und Moabiter in die Gemeinde des Herrn, mit dem Zusatze: „du solst deren Heil und Wolergehen dir nimmer angelegen sein lassen" (Deut. 23, 4—7), die Folgerung, daß man den Heiden als Nationalfeind hassen solle oder dürfe (da das *futur.* μισήσεις sich permissiv fassen läßt, wie das hebr. Imperf.; vgl. *Ewald,* ausf. Gramm. §. 136[a] u. *Winer,* Neutestl. Gramm. §. 43, 5). Das καὶ μισήσεις τ. ἐχθ. σου ist nicht eine von Jesu aus der im A. T. gelehrten Scheidung und Abschließung Israels von den Weltvölkern gezogene Folgerung (*Bl., Neand.*

1) Dies wird schon von *Luther* sehr entschieden hervorgehoben, daß der Christ, wiefern er zugleich Vater, Nachbar, Unterthan ist, das Recht so ihm aufgetragen ist, wahren soll. S. die Belege hiefür bei *Tholuck* S. 292.

u. A.), sondern rabbinische Ausdeutung des Gesetzes. Ob übrigens die Pharisäer das Gebot der Nächstenliebe nur auf den Freund beschränkten und Privatfeinde davon ausschlossen, also Haß nicht nur gegen die Heiden, sondern auch gegen die Feinde aus ihrem Volke lehrten, das läßt sich weder aus dem Zusatze *καὶ μισήσεις κτλ.* noch aus der Entgegnung Jesu mit Sicherheit schließen, wäre aber ihrer Beschränkung des Gesetzes auf den Buchstaben entsprechend. — Der pharisäischen Deutung der Gesetzesworte tritt der Erlöser entgegen mit dem Spruche: „liebet eure Feinde — und betet für die, so euch verfolgen“,[1] ohne einen Unterschied zwischen persönlichen und Nationalfeinden zu machen. Damit hebt er die Beschränkung der Nächstenliebe auf die Volksgenossen und die persönlichen Freunde auf (vgl. v. 46 f.) und dehnt die Liebe nicht nur ganz allgemein auf die Feinde, Hasser und Beleidiger aus, sondern fordert auch Bethätigung derselben in Wort, That und Gebet (Fürbitte). Falls aber die beiden mittleren Sätze des *textus rec.* v. 44 nicht ursprünglich sind, so findet nur eine einfache Gradation statt. *ἐχθροι* sind solche, welche feindliche Gesinnung hegen, *διώκοντες* die, welche die Feindschaft thatsächlich äußern. Den ersteren soll der Christ Liebe entgegenbringen, die Verfolger durch Gebet zu überwinden und zu gewinnen suchen. — Diese Forderung geht über den Standpunkt des A. T. hinaus. Denn wenn das mos. Gesetz die feindselige Gesinnung gegen den Nächsten verbietet (Lev. 19, 18), und zu liebethätiger Gesinnung gegen denselben ermahnt, und wenn in der kanonischen Poesie vor Vergeltung, Rachsucht, Schadenfreude gewarnt (vgl. Prov. 24, 17. 29. Ps. 7, 5. Hi. 31, 29) und in Prov. 25, 21 gelehrt wird, den Hasser, wenn ihn hungert und dürstet, zu speisen und zu tränken, so sind das doch nur schwache Ansätze zur Empfehlung wolwollenden Verhaltens gegen den Feind, die weit zurückstehen hinter der Feindesliebe, welche der Erlöser lehrt und noch am Kreuze geübt hat. Die Kraft hiezu kann der Christ nur aus der Erfahrung der sündenvergebenden göttlichen Feindesliebe in Christo an dem eigenen Herzen schöpfen. Doch gilt auch von diesem Gebote Christi, daß die Uebung desselben ihre Schranke hat an der auf Gerechtigkeit ruhenden göttlichen Welt- und Reichsordnung. Den frechen und verstokten Sündern hat auch Christus mit scharfen Reden die Heuchelei ihres

1) Nach dem *text. recept.*, welchen *DEKLMSUΔΠ*, etliche Codd. der alten Verss. u. mehrere Kchv. bieten, besteht der Spruch Christi aus vier Gliedern: „Liebet eure Feinde, segnet die euch fluchen, thut wol denen die euch hassen, bittet für die so euch beleidigen und verfolgen.“ Dagegen fehlen die beiden mittleren Sätze: *εὐλογεῖτε — — τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς* in *ℵB* 1. 22. 209, mehreren alten Verss. u. Kchvv., eben so die Worte *ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς καὶ* in denselben Documenten, und sind deshalb von *Lchm.* u *Tisch.* als aus Luc. 6, 27. 28 in den Text des Matth. eingetragene Zusätze getilgt worden. Die Tilgung der beiden ganzen Sätze hält *Meyer* für zu kühn, da Luc. 6, 27 f. die Sätze in anderer Ordnung stehen, Auslassungen aber durch die Homoioteleuta leicht eintreten konten. Aber das Fehlen beider Sätze in den zwei ältesten Codd. ist doch eine schwer ins Gewicht fallende Instanz, und die Einschiebung beider Sätze aus dem parallelen Texte des Lukas warscheinlicher als das Ausfallen derselben durch Abschreiberversehen.

Herzens aufgedekt Matth. 16, 3. 4. Joh. 8, 44 und das Gericht verkündigt Mtth. 10, 33. 11, 20 ff. 12, 34. Eben so die Apostel, vgl. Gal. 1, 8. 1 Kor. 5, 5. 2 Tim. 4, 14. 1 Joh. 5, 16. 2 Joh. v. 10.

V. 45. Zu solcher Feindesliebe soll den Christen das Ziel seiner Berufung bewegen: „auf daß ihr Söhne eures himmlischen Vaters werdet." Nicht genau *Vulg.* u. *Luth.*: ‚auf daß ihr — seid'; denn γίνεσθαι ist nie = εἶναι (gegen *Thol.*). Unrichtig ist auch die Fassung des γένησθε als Futur, wonach die künftige Gottessohnschaft, die Erlangung des künftigen Heils im Messiasreich gemeint wäre (*Mey.*), und willkürlich eingetragen die Unterscheidung von τέκνα θεοῦ und υἱοὶ θεοῦ, daß sie τέκνα θ. schon sind, υἱοί aber erst durch Liebe und Gebet werden sollen (*Achel.*, s. dagg. unsere Bem. zu v. 9). Söhne des himmlischen Vaters sind die, welche die Gesinnung der Liebe Gottes gegen die Menschen nachahmen (vgl. Ephes. 5, 1), in der Liebe Gott ähnlich zu werden sich befleißigen. Darauf weist der folgende Begründungssatz hin: „denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute...", vgl. Act. 14, 17. τὸν ἥλιον αὐτοῦ: *magnifica appellatio, ipse et fecit solem et gubernat et habet in sua unius potestate. Beng.* Sonnenschein und Regen, die unentbehrlichen Bedingungen für das Gedeihen des irdischen Lebens, sind aus der Erfahrung genommene Bilder der keinen, auch die Feinde nicht ausschließenden Liebe Gottes, welcher die Jünger Jesu nachstreben sollen. Daß aber, wo diese Güte Gottes verkant und verachtet wird, Gott auch seinen Zorn in Strafgerichten offenbart, davon ist hier abgesehen. — In v. 46 f. wird das Gebot der Feindesliebe begründet durch ein *argumentum e contrario (Mey.)*. Christus stelt der Lehre und Praxis der Pharisäer den Satz entgegen: Wenn ihr die liebet, welche euch Liebe erweisen, so steht ihr sittlich nicht höher als Zöllner und Heiden. Man hat daher zu ἀγαπήσητε und ἀσπάσησθε nicht μόνον *nur* zu ergänzen. Sachlich liegt das μόνον in der Anwendung des Gesagten, die sich von selbst ergibt, nämlich in dem Gedanken: Wenn eure Gerechtigkeit einen Vorzug vor der pharisäischen haben soll, so darf sie sich nicht auf die Freundesliebe beschränken, sondern muß die Feindesliebe mit umfassen. Die Redewendung: τίνα μισθὸν ἔχετε ist mit Rücksicht auf die Pharisäer gewählt, die bei all ihrem Handeln den μισθός im Auge hatten. Ueber den *Lohn* der Christen s. die Erört. zu v. 12. Οἱ τελῶναι die Zolleinnehmer, in der Regel wol Eingeborene oder Juden, welche für die reichen Provinzialen, welche die Zoll- und Steuereinnahmen vom Staate gepachtet hatten (s. das Nähere hierüber bei *Wieseler*, Beitrr. S. 77 ff.), die Zölle für Waaren und die Steuern für Grundstücke und Personen erhoben. Diese Menschen ließen sich bei Erhebung der Zölle viele Ungerechtigkeiten und Betrügereien zu Schulden kommen, und waren deshalb als eine sittlich sehr tief stehende Menschenklasse bei den Juden, aber auch bei den Griechen (s. die Belege bei *Thol.*) verhaßt und den Heiden und notorischen Sündern gleich geachtet, vgl. 18, 17.[1] In

1) Der üble Ruf der Zöllner und Sünder (vgl. Mtth. 9, 10. 11, 19. 21, 31 f. Mrc. 2, 15. Luc. 7, 29. 34. 15, 1) war — wie *Holtzm.* in *Schenkels* Bibellex. V

v. 47 hat *ἀσπάζεσθαι grüßen* wie öfter auch bei den Klassikern den Nebenbegriff des freundlichen Entgegenkommens. *Luther* recht gut: ‚sich freundlich zu thun'. *Τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν* (nach ℵ*BDZ* u. a.), wofür *Griesb. φίλους* hat (nach *EKLM* u. a.), ist nicht auf Verwandte und Freunde (*Thol.*) zu beschränken, sondern befaßt auch die Volksgenossen mit, wie der Gegensatz *οἱ ἐθνικοί* zeigt. Die Ausdehnung des Begriffs *ἀδελφός* auch auf die Volksgenossen, womit Jesus dem jüdischen Volksparticularismus entgegentreten und Wolwollen auch gegen Heiden fordern würde, steht nicht — wie *Thol.* meint — in Widerspruch mit der 10, 5. Mrc. 7, 24. 28 von Christo beobachteten nationalen Grenzlinie. S. dagg. zu 10, 5 u. 15, 24. Für *οἱ ἐθνικοί* haben *Elzev.* u. A. nach *EKLMS* u. a. *οἱ τελῶναι* (darnach *Luth.* die Zöllner); offenbar aus v. 46 herübergenommen. — V. 48. Summarische Schlußfolgerung aus v. 44—47. „So solt ihr nun vollkommen sein (*ἔσεσθε* imperativisch), wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." *Τέλειος* dem hebr. תָּמִים entsprechend bezeichnet nicht die metaphysische, sondern die ethische Vollkommenheit; vgl. 19, 21. Röm. 12, 2 u. a. Passend verweisen *Bl., Mey.* u. A. auf Jak. 1, 4: *τέλειοι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι* in keinem Stücke dahinten bleibend. Uebrigens weist *ἔσεσθε τέλειοι ὥσπερ* oder *ὡς ὁ πατὴρ κτλ.* auf *γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμ.* v. 45 zurück, woraus sich ergibt, daß mit *τέλειος* nicht die sittliche Vollkommenheit überhaupt, sondern nur in der in Rede stehenden Beziehung, nämlich in Bezug auf die Liebe gegen den Nächsten gefordert wird. So schon die Kchvv. u. die meisten späteren Ausll., wogegen der Beziehung dieses Schlußsatzes auf den ganzen Abschnitt v. 20—47 (*Beza, Calv., Olsh., Bl., Ew.*, welcher leztere sogar 7, 12 hieher versezt haben will, um an dieser Stelle alle Pflichten gegen Menschen zusammenzufassen), nicht nur das entgegensteht, daß die Hinweisung auf das Vorbild Gottes wenigstens zu v. 27 ff. u. 31 ff. nicht passen würde, sondern auch der Umstand, daß die antipharisäische Darlegung der Gerechtigkeit in c. 6, 1—18 noch fortgesezt wird, also ein die ganze Entwickelung der *δικαιοσύνη* zusammenfassender Schluß hier gar nicht zu erwarten ist. *ὥσπερ* (*Tisch. ὡς*) bezieht sich dem Contexte gemäß nur auf die ‚Gleichheit der sittlichen Modalität', wie *Luth.* sagt: ‚nach dem Exempel des himmlischen Vaters, der seine Liebe nicht stücket noch theilet', nicht dem Grade nach adäquat, worin die menschliche Liebe der göttlichen niemals gleichkomt, sondern ihr als dem Urbilde sich nur annähern kann.

Cap. VI, 1—18. *Die rechtschaffene und die scheinheilige Ausübung der Gerechtigkeit.* Ueber den Zusammenhang dieses Abschnitts mit dem vorhergehenden bemerkt *Luth.:* ‚Bisher hat der Herr Christus gestrafet die falsche Lehre und Auslegung der Schrift — und hat dagegen den rechten Verstand der Schrift und Gesetzes gezeigt. Nu aber

S. 723 sich ausdrükt — sprichwörtlich geworden nicht blos in Judäa, sondern im ganzen (römischen) Reiche (*Friedländer* Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine. 2. Aufl. Lpz. 1865 ff. II, 28 f.)'.

greift er, nach der Lehre, auch das Leben an und strafet ihre gute Werk u. s. w.' Damit ist der sachliche Unterschied der beiden von der *δικαιοσύνη* handelnden Abschnitte der Bergrede richtig angegeben, nur aber der formelle Anschluß des zweiten an den ersten nicht mit in Betracht gezogen. — V 1. Nach *προσέχετε* hat *Tisch.* aus ℵ*LZ,* Minusk. u. Verss. *δέ* aufgenommen, welches in *BDEK* u. v. a. fehlt, aber wol nur entweder nach der Silbe *τε* ausgefallen ist, oder weil man seine Beziehung nicht beachtete, weggelassen wurde. Hiernach hat *Mey.* die Verbindung richtig so gefaßt: ‚Diesen Lehren und Vorschriften über die rechte *δικαιοσύνη* muß ich aber (*προσέχετε δέ* seid auf eurer Hut) eine Warnung in Betreff der *Ausübung* (*ποιεῖν* 1 Joh. 3, 7) hinzufügen'. Diese Warnung ist v. 1 allgemein hingestelt und wird von v. 2 an auf die Gerechtigkeitsübung, worauf die Pharisäer vor allem Gewicht legten, angewendet, nämlich v. 2 auf das Almosen geben, v. 5 auf das Gebet und v. 16 auf das Fasten, und gegenüber der pharisäischen Scheinübung die rechte Weise der Frömmigkeit dargelegt. Wie aber Christus in der Auslegung des Gesetzes (5, 21—48) nur einige Gebote, welche die pharisäische Gesetzesdeutung am stärksten verflacht hatte, beispielsweise bespricht, so hat er auch in der Warnung vor dem pharisäischen Scheinwesen nur die hauptsächlichsten Aeußerungen der jüdischen, bzw. pharisäischen Frömmigkeit in Betracht gezogen, um an diesen Beispielen das Scheinwesen in *jeder* Aeußerung der Frömmigkeit zu bekämpfen und die rechte Beschaffenheit derselben zu lehren. *Τὴν δικαιοσύνην* (nach ℵ*BD,* Ital. Vulg.) ist unbedingt richtig, gegen die *rec.* *ἐλεημοσύνην* (nach *EKLM* u. a.), welche *Luth.* in seiner Uebersetzung ausdrükt, und bedeutet auch hier: Rechtbeschaffenheit vor Gott (s. 5, 6), freilich nicht die dem heiligen Gotteswillen adäquate religiös-sittliche Beschaffenheit, sondern die von den Menschen zu erstrebende sittliche Rechtbeschaffenheit, wie 5, 20, nicht: Wolthätigkeit oder Mildthätigkeit. Diese Bedeutung hat weder *δικαιοσύνη* im N. T., auch in 2 Kor. 9, 10 nicht, noch צְדָקָה im A. Test.[1] Das Thun, Ausüben dieser Gerechtigkeit soll nicht geschehen *ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων in conspectu hominum,* mit der Absicht (*πρός*) von ihnen geschaut zu werden d. h. um sie vor den Leuten zur Schau zu tragen. Zu *εἰ δὲ μήγε sed nisi quidem* ist aus dem vorhergehenden Satze *προσέχετε — μὴ ποιεῖν* ... in Gedanken zu suppliren: wenn ihr aber wenigstens

---

1) Auch nicht Dan. 4, 24 vgl. *m.* Comm. z. d. St., und in dem Spruche צְדָקָה errettet vom Tode Prov. 10, 2. 11, 4, welcher in Tob. 4, 10. 12, 9: *ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται* lautet. Daraus folgt nicht, daß *δικαιοσύνη* und *ἐλεημοσύνη* Wechselbegriffe sind, sondern nur, daß die werkgerechten Juden das Almosengeben für ein Hauptstück der gesetzlichen Gerechtigkeit erklärten, und da, wo *δικαιοσύνη* im Woltun sich kundgibt, dafür *ἐλεημοσύνη* substituirt haben. Daraus ist im Rabbinischen für צדקה die Bed. Almosen geflossen. Dem A. T. ist diese Bedeutung fremd. Die Bemerkung: ‚Schon das Deuteron. 24, 13 sagt, daß barmherzige Liebe צדקה לפני ה' die Cardinaltugend der Lebensgerechtigkeit sei' (*Del.* zu Prov. 10, 2) ist nicht im Recht, wie die Vergleichung des לְךָ תִּהְיֶה צְדָקָה Deut. 24, 13 mit צְדָקָה תִּהְיֶה־לָּנוּ Deut. 6, 25 lehrt.

nicht darauf Acht habt, so...; im deutschen kurz: *sonst* oder *widrigenfalls;* vgl. *Winer* S. 543 u. *Kühner* II, 987. Ueber den Lohn bei dem himmlischen Vater s. zu 5, 12. — Aus dieser allgemeinen Warnung werden von v. 2 an specielle Vorschriften über die besonderen Arten der Gerechtigkeitsübung folgerungsweise (οὖν) abgeleitet.

V. 2—4. *Das Almosengeben.* „Wenn du nun Almosen gibst, so posaune nicht vor dir her, wie die Heuchler thun in den Synagogen und auf den Gassen, auf daß sie von den Leuten gepriesen werden." Ἐλεημοσύνη urspr. Huld, Erbarmen, syn. mit ἔλεος, in LXX als Uebersetzung von חֶסֶד Gen. 47, 29. Prov. 3, 3. 20, 28; sodann, und so immer im N. T., die Erweisung des ἔλεος durch Wolthun und Mitteilung von Gaben, wie das deutsche *Almosen.* Aus der ursprünglichen Bed. von ἐλεημοσ. erklärt sich die Verbindung mit ποιεῖν Barmherzigkeit thun (ausüben). Μὴ σαλπίσῃς nicht eigentl.: blase nicht mit der Trompete, oder laß nicht vor dir die Trompete blasen (*Calv., Calov.* u. A., welche annahmen, daß die Heuchler mit der Trompete die Armen zusammengerufen hätten), weil von einer solchen Sitte keine Spur nachweisbar ist und dazu auch ἐν ταῖς συναγωγαῖς nicht passen würde; sondern bildlich wie unser *ausposaunen* in dem Sinne: Gerede und Aufsehen damit machen (*Chrysost., Theophyl.* u. die meisten Neueren). Hiezu hat man *Cicero epp. ad divers. XVI, 21: te buccinatorem fore existimationis meae* passend verglichen. Ἔμπροσθέν σου erklärt sich aus dem Bilde, daß die Trompete mit ihrem Schalle der Person vorangeht. Συναγωγαί nicht Versammlungen von Menschen an öffentlichen Plätzen, sondern jüdische Bethäuser, in welchen an den Sahbaten Almosen für die Armen gesammelt wurden; vgl. *Lightf. hor. ad h. l.* u. *Vitringa, de Synag. vet. III, 1, 13.* Ἀπέχουσι τὸν μισθὸν αὐτῶν sie haben ihren Lohn weg, d. h. bereits empfangen durch den Ruhm oder das Lob, das sie von den Menschen dafür erhalten, also von Gott keine Vergeltung dafür mehr zu erwarten. — V. 3. Σοῦ δὲ mit Nachdruck vorangestelt und den Heuchlern entgegengesezt. Die RA.: „die linke Hand soll nicht wissen, was die rechte thut", ist sprichwörtlicher Ausdruck für eine Verborgenheit, durch welche jeder Anlaß zu Ostentation und Selbstruhm ausgeschlossen wird. V. 4. Ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ der im Verborgenen sieht, ist allgemeine Bezeichnung der göttlichen Allwissenheit (ἐν τῷ κρυπτῷ steht nicht für τὸ ἐν τῷ κρυπτῷ). ἀποδώσει σοι wird dir vergelten, nicht erst beim messianischen Gerichte (*Mey.*), sondern auch schon früher; vgl. Jes. 58, 7 ff. αὐτός vor ἀποδώσει fehlt in ℵ*BKL* u. a.; eben so ἐν τῷ φανερῷ in ℵ*BDZ* u. a., sowol hier als in v. 6; daher von *Lchm., Tisch.* u. A. gestrichen.

V. 5—15. *Die rechte Art zu beten.* Beim Beten ist jede Ostentation (v. 5 u. 6) und das Viel-Worte-machen (v. 7 u. 8) zu vermeiden. Jene Untugend war bei den Juden, diese bei den Heiden sehr verbreitet. — V. 5 f. Für προσεύχῃ, οὐκ ἔσῃ haben *Lchm.* u. *Tisch.* nach ℵ*BZ* u. Verss. προσεύχησθε, οὐκ ἔσεσθε recipirt, da der Singular nur aus der Vergleichung mit v. 4 u. v. 6 entstanden zu sein scheint. Das

Futur steht imperativisch wie 5, 48. Die Heuchler lieben in den Synagogen und an den Straßenecken stehend zu beten, auf daß sie den Menschen erscheinen d. h. ihnen in die Augen fallen. ἑστῶτες gehört zu προσεύχεσθαι, denn die Juden pflegten stehend zu beten; nur bei sehr inbrünstigem Gebete auch knieend und mit dem Haupte bis zur Erde gebeugt; vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 72. Die Sitte, auf den Straßen stehen zu bleiben und zu beten, bildete sich aus der schon Ps. 55, 8 erwähnten Sitte, drei mal am Tage, während der Darbringung des Morgen- und des Abendopfers im Tempel und zur Mittagszeit, zu beten. Zu diesen Gebetsstunden gingen die Einwohner Jerusalems gern in den Tempelvorhof, um dort ihr Gebet zu verrichten. Die Heuchler nun blieben, wenn sie zur Gebetsstunde sich auf der Straße befanden, dort stehen um das Gebet zu verrichten, suchten vielleicht es gar so einzurichten, daß sie zu dieser Stunde sich auf der Straße befanden. Ueber die Gebete in den Synagogen vgl. *Vitringa* a. a. O. III, 2, 13 ff. und die rabbinischen Satzungen über Zeit, Ort und Inhalt der Gebete s. im Tractate *Berachot* der Mischna u. Gemara. Auszüge daraus gibt *Schürer,* Neutestl. Zeitgesch. S. 498 ff. — V. 6. Das rechte Gebet ist im Kämmerlein zu verrichten, verborgen vor Menschen Augen, da Gott im Verborgenen sieht. ταμεῖον richtiger ταμεῖον ist jedes Gemach im Innern des Hauses, und dabei nicht notwendig oder gar ausschließlich an den Söller τὸ ὑπερῷον zu denken, wohin man sich zurückzog, wenn man allein sein wolte, und wo man auch zu beten pflegte (Dan. 6, 11. Judit 18, 5. Tob. 3, 12. Act. 1, 13). Der Sinn dieses V. ist nur aus dem Gegensatze v. 5 richtig zu verstehen und practisch anzuwenden. Wie der Erlöser in v. 5 nicht das Beten in den Synagogen und unter freiem Himmel als solches tadelt, sondern nur die damit verbundene Absicht, damit vor den Menschen als fromm zu erscheinen, als Heuchelei verwirft, so ist auch die Vorschrift, in der Kammer bei verschlossener Thür zu beten (v. 6), nach dem Gegensatze zu beurteilen d. h. nur als concrete Veranschaulichung des Gedankens, daß beim Beten jeder Schein von Ostentation zu vermeiden sei, zu fassen, womit weder das Gebet im Gotteshause noch das Gebet der Familien- und Privatandacht in und außer dem Hause gemißbilligt wird.

V. 7 u. 8. Eine andere Unart beim Beten war das Plappern und Viele-Worte-machen, die hauptsächlich bei den Heiden, aber auch bei den Juden (vgl. 23, 14) vorkam. βαττολογεῖν außer hier nur bei *Simplic. ad Epict. p. 340* sich findend, und dann bei Kirchenschriftstellern u. Scholiasten, ist nicht von einem gewissen *Battos,* nach *Herod. IV, 195* einem Könige von Kyrene, welcher stotterte, abzuleiten (*Suid., Eustath.* u. A.), sondern *Onomatopoïeticon,* wie βατταρίζειν in der Bed. stammeln, stottern, dann plappern, schwatzen (s. die ausführliche Darlegung der zahlreichen Abhandlungen u. Meinungen über das Wort bei *Thol.*); und ist nicht gleichbedeutend mit πολυλογία Vielreden d. h. Reden in vielen Worten, sondern nur nahe verwandt, so daß βαττολογ. eig. ein an Wiederholungen derselben Worte und Formeln reiches Reden, πολυλογ. das Reden in langer, wortreicher

Darlegung der Sache ausdrükt. Beispiele von Battologie sind das vom Morgen bis zum Mittag fortgesezte Rufen der Baalspriester: Baal erhöre uns! (1 Kg. 18, 26) und das zwei Stunden lang anhaltende Geschrei des ephesinischen Volks: Groß ist die Diana der Epheser (Act. 19, 34).[1] Die Heiden verfielen in Battologie, weil sie wähnten, durch viele Worte sich der Erhörung ihrer Gebete versichern zu müssen. Diese Meinnng war eine notwendige Folge der Vielgötterei. Gibt es viele Götter, so ist jeder einzelne mit Schwachheiten behaftet und keiner allmächtig und allwissend. Der Betende weiß daher nicht, ob er seine Bitte an den rechten Gott und in recht dringlicher Weise an denselben richte, und sucht durch die Dringlichkeit und Menge der Worte den Mangel an Vertrauen auf die Macht und Einsicht der Götter zu ersetzen. V. 8. So sollen es die Jünger Christi nicht machen, weil der Gott, zu dem sie beten, als der Allwissende ihre Bedürfnisse weiß, bevor sie ihn bitten, und als der himmlische Vater für seine Kinder sorgt. Mit diesen Worten erklärt der Erlöser nicht das Gebet und Bitten, auch nicht das anhaltende und wiederholte Beten für unnötig und überflüssig, sondern nur die Meinung, daß der Mensch durch das Beten Gott erst mit seinem Bedürfnisse bekant machen müsse. Richtig sagt schon *Augustin ep. 130, 20 ad Probam: Absit a precatione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseveret intentio.* Das Gebet ist der natürliche Ausdruck des persönlichen Verkehrs der Seele mit Gott ihrem Schöpfer, Erhalter und Versorger, wodurch der Mensch sein Kindesverhältnis zu Gott dem himmlischen Vater, dem Geber aller Güter bezeugt und anerkent. — Diese Bedeutung des Gebetes tritt uns entgegen in dem Gebete, welches der Erlöser v. 9—13 als Anweisung zum rechten Beten mitteilt.

V. 9—13. Das Vater-Unser oder das Gebet des Herrn.[2]

‚Weil nun Christus solch falsch und vergeblich Gebet gestrafet und verworfen hat, fähret er fort und stellet selbst eine feine kurze Form vor, wie und was wir beten sollen'. *Luther.* An dieser Stelle soll das folgende Gebet offenbar ein Beispiel eines kurzen inhaltreichen Gebe-

---

1) Erstaunliches leisten darin die indischen und muhammedanischen Mönche, die Stunden-, ja Tage lang dasselbe Wort, wie die heilige Sylbe *Um* oder *Hua* (Er!) oder *Allah* rufen. Belege gibt *Thol.* aus den Quellen. Derselbe weist noch darauf hin, daß der Heide zur Polylogie in seinen Gebeten auch durch die Menge seiner Götter, deren *Hesiod.* (*Opera et dies*) 30,000 zählt, und die Unzahl der ἐπωνυμίαι der Götter, die bei feierlichen Gebeten aufgezählt werden mußten, verleitet wurde, hat aber dabei auch zugleich bemerkt, daß es fraglich sei, ob die Polylogie der heidnischen Gebete von dieser Seite aus den Juden und dem Erlöser selbst bekant gewesen sei.

2) Ueber die exegetische Literatur u. die homiletischen Bearbeitungen des V. U. vgl. *Tholuck*, d. Bergrede Christi S. 37 ff., wo nur die praktische Auslegung des V.U. von *Hengstenberg*, Ev. KZ. 1865. Nr. 63. 65. 68. 70. 71. 74 nachzutragen ist. Von wissenschaftlichen Commentaren verdient Beachtung: *Ad. Hrm. Hnr. Kamphausen* das Gebet des Herrn erklärt. Elberf. 1866.

tes sein. *Οὖν also* d. i. da ihr nicht wie die Heiden battologisch beten solt; *οὕτως* und *ὑμεῖς* haben den Nachdruck: *οὕτως* in solcher Weise wie folgt; *ὑμεῖς* ihr, meine Jünger.[1]

Das folgende Gebet findet sich außer hier noch Luc. 11, 2—4, von Jesu seinen Jüngern auf ihre Bitte, sie beten zu lehren, wie Johannes seine Jünger beten gelehrt habe, mitgeteilt; dort aber nach dem kritisch berichtigten Texte in abgekürzter Form. Die Anrede lautet da einfach *πάτερ;* die dritte Bitte: *γενηθήτω τὸ θέλημά σου κτλ.* fehlt, eben so die lezte Bitte: *ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ;* in der vierten steht statt *δὸς ἡμῖν σήμερον*, bei Luc.: *δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν;* die fünfte lautet bei Matth. *καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν* (oder *ἀφήκαμεν*) *τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν*, bei Luk.: *καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ ὀφείλοντι.* Diese Stellung des Gebetes bei Luk. und die kürzere Form desselben wird nach dem Vorgenge *Schleiermacher's* nicht nur von *Kamphausen* S. 8 ff., *Hanne* (Jahrbb. f. d. Theol. 1866 S. 507 ff. u. in *Schenk.'* Bibellex. II, 346), *Wittichen* (Leben Jesu S. 215 ff.) *Ew.* u. A., sondern auch von *Meyer* (6. Aufl. d. Comm.) für ursprünglich ausgegeben. Hiefür macht *Mey.* geltend: ‚1. an *beiden* Stellen, also zweimal kann das Gebet nicht gegeben sein; denn hat es Jesus seine Jünger schon in der Bergrede gelehrt, so ist die Frage des Jüngers Luc. 11, 1 ungeschichtlich; ist diese aber geschichtlich, so kann das VU. nicht schon vom Berge her im Jüngerkreise bekant gewesen sein; 2. bei Luk. spricht schon die charakterische Kürze, gegenüber der Fülle bei Matth., für die Ursprünglichkeit; es tritt aber auch hinzu, daß die geschichtliche Unterlage, welche das Gebet bei Luk. hat, durchaus keinen Verdacht sagenhafter Bildung darbietet, während es sehr begreiflich ist, daß bei der Redaction unsers Matth. da, wo die Bergpredigt vor Battologie des Betens gewarnt hat, dem Herrn auch schon jenes Mustergebet in den Mund gelegt ward'. Aber die Bündigkeit dieser Schlüsse ist durchaus nicht einleuchtend. Erstlich ist nicht ausgemacht, daß *der* Jünger (*τὶς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ*) bei Luk. ein Zuhörer der Bergpredigt gewesen und auch dies, wofür ein Beweis sich nicht liefern läßt, angenommen, fragt es sich, ob die Zuhörer der Bergpredigt die Anweisung Jesu über die rechte Art zu beten (das sog. VU.) als eine Gebetsformel, deren sie sich beim Beten bedienen solten, gefaßt haben. Hielten sie dieselbe nicht dafür, so konte bei dem von Luk. erwähnten Anlasse ein Jünger sich eine Gebetsformel von Jesu erbitten, und Jesus konte jenes Gebet im Wesentlichen wiederholen. Sodann die *Kürze* des Gebetes bildet kein Kriterium der Ursprünglichkeit, so lange nicht erwiesen ist, daß das Plus bei Matth. eine unnötige Erweiterung ist, was weder *Kamph.* zu behaupten gewagt hat, noch *Mey.* für warscheinlich erachtet, da der materielle Vorzug der

1) ‚Grade derjenige Mißbrauch des Gebetes, den Christus hier vorzugsweise vor Augen hat — bemerkt *Thol.* S. 345 —, hat in seiner eigenen Kirche das Bürgerrecht erhalten durch den Rosenkranz der katholischen Kirche, und gerade dasjenige Gebet, welches er der Battologie entgegengesezt, ist im Dienste derselben am öftesten gemißbraucht worden. 150 mal (oder 50- oder 63 mal) wird das Ave Maria, und 15 mal (oder 7- oder 5 mal) das Vaterunser (*patriloquia*, wie man es nante) nach dem Rosenkranze hergebetet. Vgl. die gelehrte Abhandlung gegen die Battologie in der christlichen Kirche: „*De pseudo-precationibus, rosariis, litaniis etc.*“ von *Gisb. Voëtius* in *Disput. sel. theol., tom. III p. 1022*‘.

Matthäusform dadurch nicht berührt werden soll. Wird aber, wie von *Bl.*, *Olsh.*, *Neand.* u. A., zulezt von *Godet* geschieht, der Inhalt des Gebetes bei Matth. für genuin oder genuiner als die Form bei Luk. gehalten, dann gründet sich die Annahme, daß Luk. das Gebet des Herrn an seiner ursprünglichen Stelle mitteile, blos auf die schon in der Einleitung besprochene und als unrichtig erkante Hypothese, daß Luk. die Begebenheiten nach ihrer chronologischen Zeitfolge erzählt habe. Aus der im Matth.-Ev. vorwaltenden Sachordnung folgt durchaus nicht, daß das Gebet in der Bergpredigt nicht ursprünglich sei.

Das Gebet enthält sechs oder sieben Bitten, je nachdem man das ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ mit dem vorhergehenden μὴ εἰσενέγκῃς κτλ. zu *einer* Bitte verbindet oder davon trennend als besondere Bitte faßt. *Origenes, Chrys., Calv.* und die reformirten Ausleger zählen *sechs, August., Luth.* u. die luth. Kirche *sieben* Bitten. Die drei ersten sind nicht blos Gelübde (*εὐχαί, Weizs., Hanne* u. A.), sondern auch Bitten (*αἰτήματα* Phil. 4, 6), Gebetsanliegen und Wünsche; wie 26, 39. 42. Von den einzelnen Bitten beziehen sich die drei ersten auf die Förderung des Reiches Gottes, die übrigen auf das leibliche und geistige Wolergehen des Menschen. Diese Gliederung tritt augenscheinlich hervor in dem σοῦ der drei ersten Bitten und in dem ἡμῶν, ἡμῖν und ἡμᾶς der lezten. Auch innerhalb dieser beiden Reihen läßt sich ein Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen nicht verkennen. Die Heiligung des göttlichen Namens ist die Basis, auf welcher das Reich Gottes sich erbauen kann, und das Reich Gottes die Sphäre, in welcher die Erfüllung des göttlichen Willens zu Stande komt. Ebenso ist die Erhaltung des Leibeslebens die Grundbedingung für das Wachstum des geistlichen Lebens, welches mit der Sündenvergebung oder Begnadigung des Sünders anhebt, in dem Kampfe mit der Sünde unter Versuchungen sich entwickelt und mit der Erlösung vom Uebel sich vollendet. — In dem Schema dieses Gebets hat man auch eine Beziehung auf die Trinität nachzuweisen versucht. ‚Ohne Zwang — bemerkt hierüber *Thol.* — erkent man in den ersten Bitten der ersten und zweiten Hälfte die Beziehung auf Gott als Schöpfer und Erhalter, in den zweiten Bitten beider Hälften die auf Gott als Erlöser, in den dritten die auf Gott den heiligen Geist, in welchem die Realisirung des göttlichen Willens zu Stande komt und durch welchen alle Versuchung überwunden wird'. Hierin liegt eine gewisse Warheit; aber die Heiligung des göttlichen Namens speciell auf Gott den Vater im Sinne der Trinität beziehen zu wollen, wäre entschieden irrig. Wahr ist an dieser Annahme nur so viel, daß das Gebet durchweg die Offenbarung Gottes in seinem Sohne zur Voraussetzung hat; mit anderen Worten, daß dasselbe über den Offenbarungsstandpunkt des A. Bundes hinausgeht, also auch die einzelnen Bitten, für die man ähnliche Bitten in jüdischen Gebeten beigebracht hat (s. *Thol.* S. 354), weder aus diesen jüdischen Gebetsformeln, noch aus dem A. T. entnommen sind. Dies zeigt schon die Anrede:

Unser Vater in dem Himmel. So übersezt *Luth.* hier u. Luc. 11, 2,

dem neuhochdeutschen Sprachgebrauche gemäß (s. *Rienäcker* in d. Theol. Stud. u. Krit. 1837 S. 328 ff.), während er im Katechismus, Betbüchlein u. Taufbüchlein: *Pater noster,* Vater unser sagt; ob nach dem Lateinischen, oder nach dem althochdeutschen *fatar unsar,* läßt sich nicht sicher entscheiden (vgl. *Kamph.* S. 30 f.). — Die Anrede Gottes: ‚unser Vater' findet sich im A. T. nur Jes. 63, 16 u. 64, 7 in einem Gebete, und Deut. 32, 6 im Liede Mose's: „ist er nicht dein Vater", sowie etliche Male in den Apokryphen: *πατὴρ ἡμῶν* Tob. 13, 4, oder blos *πάτερ* Sap. 14, 3. Sir. 23, 1 u. 51, 10 (falls *πατέρα κυρίου μου* aus dem hebr. אבי ואדני mein Vater und Herr entstanden ist) u. 3 Mkk. 6, 3. Die RA.: ‚unser Vater im Himmel' findet sich als Anrede erst bei *Maimon. in Theph.* und als Bezeichnung Gottes schon im Talmude. Man kann daher nicht sagen, daß Christus diese Anrede aus damals gebräuchlichen jüdischen Gebeten genommen habe. Wäre dies aber auch nachweisbar, so würde der Ausdruck doch im Munde des Herrn einen viel tieferen Sinn haben. Schon im A. T. wird Gott Vater genant nur nach seinem Verhältnisse zu Israel, nicht auch in Beziehung auf die Heiden als Schöpfer und Erhalter aller Menschen. Dieser Name drükt also die Adoption Israels zum Volke des Eigentums aus und gründet sich auf Israels Erwählung zum Sohne oder erstgeborenen Sohne Jahve's Exod. 4, 22. Aus der Bezeichnung Israels als erstgeborenen Sohnes Gottes aber läßt sich nicht mit *Kamph.* folgern, daß die übrigen Völker als von Gott geschaffen unter den weiteren Begriff der Gottessohnschaft fallen, sondern erstgeborener Sohn ist Israel in Bezug auf die Verheißung, daß der Segen Abrahams allen Völkern zuteil werden soll (Gen. 12, 3), die daher als die nachgeborenen zu betrachten sind. Diese heilsgeschichtliche Bedeutung des Vaternamens hat erst in Christo ihre Vollendung erhalten. Im A. T. ist Israel nur als Volk in seiner Gesamtheit der Sohn Gottes; und der Ausspruch: „Söhne seid ihr Jahve's eures Gottes" (Deut. 14, 1) ‚ist nicht so zu verstehen, als ob jeder einzelne Israelit die Sohnschaft Gottes individuell auf sich zu beziehen hätte, sondern nur vermöge seines Einverleibtseins in die Gesamtheit des Volkes hat der Einzelne Anteil an der Gottessohnschaft' (*Oehler* Theol. d. A. T. I S. 272). Auch auf den König wird die Idee der Sohnschaft nur übertragen, sofern er der Repräsentant des Volkes ist, der Erstgeborene unter den Königen der Erde (2 Sam. 7, 14. Ps. 89, 27 f.). In der Sohnschaft Gottes prägt sich zwar zunächst das Verhältnis der Liebe und Treue aus, in welchem Gott zu den Fürsten seines Volkes steht; aber es liegt zugleich darin, daß der theokratische König in dieser seiner Eigenschaft durch Jahve hervorgebracht ist (Ps. 2, 7), daß seine Würde göttlichen Ursprungs, seine Majestät ein Abglanz göttlicher Herrlichkeit ist (vgl. Ps. 21, 4. 6). *Oehler* a. a. O. II S. 31 u. 34 f. u. *Riehm* die Messian. Weißagung S. 65. Die Anrufung Gottes: ‚unser Vater' findet sich im A. T. nur in Gebeten, die im Namen des Volks gesprochen sind (Jes. 63, 16. Ps. 64, 7 und auch Tob. 13, 4), niemals in Gebetsanrufungen Einzelner; wovon auch die Apokryphen keine Ausnahme machen, da Sap. 14, 3. Sir. 23, 1 u. 3 Mkk. 6, 3 blos

πάτερ steht, und zwar in der abgeschwächten Bedeutung des Urhebers des Lebens, in Sir. 51, 10 aber die Lesart zweifelhaft ist.

Auch beim VU. ist ἡμῶν zunächst gewählt in Bezug darauf, daß Christus seine Jünger, denen er diese Gebetsanweisung gibt, als eine Gemeinde oder Gemeinschaft denkt und, wie selbst die Rabbinen lehren, der Einzelne beim Gebete das Wol der ganzen Gemeinde im Auge haben soll (s. die Stellen bei *Thol.* S. 362 ff.). Aber es tritt dabei doch der Unterschied ein, daß die Gemeinde Jesu Christi ihr Gemeinschaftsband nicht wie die israelitische in dem natürlichen Boden gemeinsamer Abstammung von einem Volke hat, sondere in der auf dem Glauben beruhenden geistigen Verbindung mit Christo. Wenn sonach die Zugehörigkeit zu Christo Sache individueller Ueberzeugung und persönlichen Entschlusses ist, so gewint dadurch auch die Gotteskindschaft, in die wir durch die Zugehörigkeit zu Christo gelangen, individuelle Gestalt, daß der Einzelne in ein persönliches Verhältnis zu Gott als seinem himmlischen Vater gesezt wird. Mit der Anrede: *unser Vater* bekent also der Betende nicht nur seine Zugehörigkeit zu der von Christo gestifteten Gemeinde, sondern tritt auch in eine persönliche Stellung zu Gott als dem himmlischen Vater, dem er mit kindlichem Vertrauen nahet, Röm. 8, 15. Der Vatername wekt in dem Herzen des Betenden das kindliche Vertrauen zur göttlichen Liebe, wie *Luth.* im kl. Katechismus sagt: ‚Gott will uns damit locken, daß wir glauben, er sei unser rechter Vater und wir seine rechten Kinder'. — Der Zusatz ἐν τοῖς οὐρανοῖς ist nicht blos symbolischer Ausdruck der unendlichen Erhabenheit Gottes über allen irdischen Vätern, sondern der Himmel komt als Oertlichkeit in Betracht, wo Gott, obgleich allgegenwärtig (1 Kg. 8, 27. 2 Chr. 2, 5. Ps. 139, 7 ff. Jer. 23, 23), in seiner Herrlichkeit thront (Jes. 66, 1. Ps. 2, 4. 102, 19 u. a.). Gen Himmel fährt Christus, um sich zur Rechten Gottes zu setzen (Mrc. 16, 19. Luc. 24, 51. Act. 1, 9 ff.); vom Himmel komt der Geist Gottes (3, 16. Act. 2), die Stimme Gottes (3, 17. Joh. 12, 28). Im Himmel ist die οἰκία τοῦ πατρός mit ihren μοναῖς πολλαῖς Joh. 14, 2. Im Himmel ist der Christen wahres Vaterland Hebr. 11, 14 ff. Phil. 3, 20. Der Vater im Himmel ist der in der Herrlichkeit des Himmels Thronende, der seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, das Himmelreich auf Erden zu gründen, um denen die an ihn glauben das ewige Leben zu geben und sie dereinst in das Reich der Herrlichkeit aufzunehmen (25, 34). In dem Plur. τοῖς οὐρανοῖς tritt die Idee der Größe und Unermeßlichkeit des Himmels stärker hervor als in dem Sing. τῷ οὐρανῷ, vgl. den Ausdruck: Himmel der Himmel Deut. 10, 14. Ps. 148, 4. 1 Kg. 8, 27; der Plural ist also hier gewählt, um die Majestät und Erhabenheit dessen, den wir unsern Vater nennen, auszudrücken. — Die *erste* Bitte lautet:

Geheiligt werde dein Name. Der Name ist nach biblischem Sprachgebrauche Bezeichnung des Wesens; der Name Gottes der Inbegriff des göttlichen Wesens, wie es sich den Menschen geoffenbart hat. Sein Wesen offenbart Gott aber nicht blos in dem Werke der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, sondern noch tiefer in seinem

Worte, in welchem er seinen Liebesrath der Erlösung und Beseligung der Menschheit kundgethan hat, und in der Ausführung dieses seines Gnadenrathes durch Sendung seines eingeborenen Sohnes, der uns den Namen seines Vaters geoffenbart hat (Joh. 17, 6), so daß wir in ihm die Herrlichkeit Gottes unsers himmlischen Vaters schauen können. Ἁγιασθήτω ist nicht = δοξασθήτω (*Chrys.* u. A.), sondern ἁγιάζειν (קִדֵּשׁ oder הִקְדִּישׁ) bed. das Unheilige heilig machen, dann das Heilige heilig behandeln; von dem Namen Gottes, der an ihm selber heilig ist (*Luth.*) ausgesagt, also: heilig halten. Die Heiligkeit Gottes ist ein Fundamentalbegriff der alttestamentlichen Heilsoffenbarung. Als der Heilige offenbart sich Gott zuerst Mosen in der Vision von dem brennenden, aber nicht verbrennenden Dornbusch Ex. 3, 5; und im Liede Mose's wird Jahve gepriesen als der, welcher durch die Erlösung Israels aus Aegypten und die Vernichtung Pharao's sich in Heiligkeit verherrlicht hat (Ex. 15, 11). Weil Jahve der Heilige ist, hat er Israel aus den Völkern ausgeschieden, ihm eigen zu sein (Lev. 20, 26), hat er es zu einem heiligen Volke berufen (Ex. 19, 6), das ihn heiligen soll durch Haltung seiner Gebote, die er ihm gegeben, um es zu heiligen (Ex. 19, 6. Lev. 19, 2 ff. 20, 8 ff.). Die Heiligkeit Gottes ist im A. T. diejenige Eigenschaft, vermöge welcher Gott der Urheber und Vollender der Heilsgeschichte ist. Alles Thun Gottes an und in Israel, sowol die Anstalten zur Erlösung und Entsündigung Israels als die Gerichte Gottes über das sündige Volk und über die Heiden, wird auf die Heiligkeit Gottes zurückgeführt; vgl. *Oehler* a. a. O I §. 44. — Und wie Jahve die Söhne Israels aus den Völkern ausgesondert hat, um sie zu einem heiligen Volke zu machen, so hat Christus seine Jünger ausgewählt, um ihnen den Namen seines Vaters kund zu thun und sie durch sein Wort in der Warheit zu heiligen, Joh. 17, 6. 11 f. 16 f. Demnach wird der Name Gottes geheiligt, wenn Gott, so wie er sich in der Welt, in seinem Worte und in seinem eingeborenen Sohne Jesu Christo kundgegeben hat, in Gesinnung, Wort und Wandel als heilig anerkant und mit Herz und Mund und Leben bekant wird; negativ durch Vermeidung jeder Art von Mißachtung und Entweihung des göttlichen Namens, positiv durch den rechten Gebrauch der von Christo gestifteten Gnadenmittel, um durch den im Worte und in den Sakramenten wirkenden heiligen Geist unser Herz von der Sünde reinigen und erneuern zu lassen. Kurz und bündig schon *Bengel: Sanctificatur ergo (Dei nomen), quando ita ut est, agnoscitur et colitur et celebratur.* Die Heiligung des Namens Gottes ist demnach Grunderfordernis des Christenstandes und Christenwandels.

V. 10. Die *zweite* Bitte: *Dein Reich komme.* Unter ἡ βασιλεία σου hier einseitig und contextwidrig den Vollendungszustand des Messiasreichs, die Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit verstehen zu wollen (*Tertull., Chrys., Fritzsche, Mey., Achelis* [das tausendjährige Reich Apok. 20]), streitet mit den deutlichsten Aussprüchen Christi über das Kommen des Reiches Gottes, indem Jesus nicht nur bei seinem öffentlichen Auftreten den Ausspruch des Täufers: „das Reich

Gottes ist nahe herbeigekommen" bestätigt (vgl. 5, 3 mit 3, 2), sondern auch in allen seinen Reden das Gekommensein desselben mit seinem öffentlichen Auftreten voraussezt und bestimt lehrt, sowol in den Gleichnissen über das Reich Gottes (c. 13), als auch in der Antwort auf die Frage der Pharisäer: „wann das Reich Gottes komme", sagt: *οὐκ ἔρχεται μετὰ παρατηρήσεως*, sondern *ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν* (Luc. 17, 20 f.), und 11, 12 vgl. Luc. 16, 16 erklärt, daß das Reich Gottes von den Tagen Johannes des Täufers an gepredigt werde, und jeder *εἰς αὐτὴν βιάζεται* oder *βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν*. — Richtig *Luth.* im gr. Katechismus: ‚Gottes Reich zu uns kommen geschicht auf zweierlei Weise, einmal hie zeitlich durch das Wort und den Glauben, zum andern ewig durch die Offenbarung'. Ebenso *Calv.*, der Heidelb. Katechismus, *Chemnitz* u. die meisten evangel. Theologen, wie es sich aus dem richtig erfaßten Begriffe des Reiches Gottes (s. zu 3, 2) mit Notwendigkeit ergibt. Die Bitte umfaßt also die ganze geschichtliche Entwickelung des Reiches Gottes auf Erden, die Ausbreitung desselben unter allen Völkern und das geistige Wachstum desselben in den Herzen der Gläubigen, bis zu seiner Vollendung in Herrlichkeit mit der Wiederkunft unsers Herrn. — In demselben Umfange ist die *dritte* Bitte zu fassen:

Dein Wille geschehe wie im Himmel auch auf Erden. Im Himmel geschieht der Wille Gottes von den Engeln, „die seinen Willen thun" Ps. 103, 21. Hebr. 1, 14, d. h. den heiligen Engeln, Mrc. 8, 38 vgl. Mtth. 21, 36. Mrc. 12, 25. Der Wille Gottes ist nicht auf die *voluntas praecipiens,* den Inbegriff der göttlichen Gebote zu beschränken, sondern schließt auch den Gnaden- und Heilswillen Gottes (1 Tim. 2, 4) ein. Dagegen wendet zwar *Achel.* ein, da das Geschehen des Willens Gottes darin besteht, daß die Engel den Willen Gottes thun, dieser Wille also nicht an ihnen, sondern von ihnen gethan wird, so dürfe auch der Wille Gottes auf Erden nicht als der Wille gefaßt werden, welcher an den Menschen geschieht. Aber diese Folgerung ist nicht bündig, weil der göttliche Gnadenwille auf Erden nicht blos an den Menschen geschieht, sondern auch von den Menschen gethan werden muß, dadurch daß sie die göttliche Gnade ergreifen, die ihnen zur Erlösung gebotenen Mittel gebrauchen müssen, sich gegen die Züge der göttlichen Gnade nicht verstocken dürfen. Selbst die *voluntas divina decernens* ist nicht auszuschließen, wenn darunter nicht blos die unveränderliche Gesetzmäßigkeit der Naturordnung, z. B. im Laufe der Gestirne, die hiebei nicht in Betracht komt, verstanden wird, sondern der Vollzug der göttlichen Gnadenordnung, das *decretum divinum* unserer Beseligung (nicht das *decretum absolutum* im Sinne der Prädestinatianer). Wie die Engel im Dienste Gottes ausgesandt werden, um derer willen, die das Heil ererben sollen, und sich freuen über einen Sünder der Buße thut (Hebr. 1, 14. Luc. 15, 10), so sollen auch die Jünger Christi den auf die *σωτηρία* aller Menschen bezüglichen Gotteswillen auszurichten sich befleißigen. — Ueber das Verhältnis dieser Bitte, die bei Luk. fehlt, zur vorigen bemerkt *Mey.* richtig, daß sie

nicht ‚erklärend' (*Kamph.*) oder gar ‚tautologisch' (*Hanne*) sei, ‚sondern dem Beter um das Reich stelt sich die ganze sittliche Aufgabe dar, ohne deren Lösung man des Reiches, wenn es kommt, nicht teilhaftig werden kann'.

V. 11. Die *vierte* Bitte: *Unser täglich Brot gib uns heute.* Mit dieser Bitte wendet sich das Gebet auf die menschliche Bedürftigkeit, und zwar zuerst auf das für das zeitliche Leben Erforderliche. Der Sinn dieser Bitte hängt von der Erklärung des *τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον* ab. Daß *ἄρτος* = לֶחֶם Speise, Nahrung, *victus* bezeichne (vgl. Prov. 30, 8. 2 Thess. 3, 12 u. a.), hätte nie verkant werden sollen. Schwer zu deuten ist aber *ἐπιούσιος*, da dieses Wort außer in dieser Bitte (hier u. Luk. 11, 3) weder im N. T., noch bei den griechischen Autoren vorkomt und, wie schon *Orig.* bemerkt hat, von dem Evangelisten gebildet zu sein scheint. Streitig ist, ob das Wort von *ἐπεῖναι* oder *ἐπιέναι* abzuleiten sei. Die leztere Ableitung wird noch von *Mey.* als auf Grund sprachgemäßer Formbildung möglich vorgezogen, und, da *ἡ ἐπιοῦσα dies crastinus* bedeute, *τὸν ἄρτον τ. ἐπιουσ.* von dem morgenden Brote oder dem Brote für den morgenden Tag verstanden. Hiernach würde die Bitte lauten: ‚gib uns heute das Brot, dessen wir morgen bedürfen' (*Bg.-Crus.*). Nach einer Notiz des *Hieron.* hat im Hebräerevangelium für *ἐπιούσιος* מָחָר gestanden. Sprachlich läßt sich diese Ableitung rechtfertigen, da der Umstand, daß *ἡ ἐπιοῦσα*, wo *ἡμέρα* dabeisteht oder aus dem Contexte sich ergibt, nicht eigentlich den *morgenden,* sondern den *folgenden* Tag bezeichnet, wie *τῇ ἐπιούσῃ νυκτί* Act. 23, 11 deutlich zeigt, keinen erheblichen Unterschied begründet. Aber sachlich läßt sich die Bitte, heute schon um das Brot für morgen zu bitten, nicht halten. Der Widerspruch einer solchen Bitte mit v. 34: „sorget nicht für den morgenden Tag, denn der morgende Tag wird für das Seine sorgen", läßt sich durch die Entgegnung, daß das *Nichtsorgen* für den andern Tag das *Bitten* um das morgende Brot nicht ausschließe, sondern voraussetze (*Mey.*), nicht entkräften. Wenn der Christ nicht für den andern Morgen sorgen soll, weil der morgende Tag für das Seine sorgen wird, so soll er auch nicht heute für das Brot des morgenden Tages bitten, weil der himmlische Vater an jeglichem Tage das nötige Brot ihm geben kann und geben wird. *Quid est ineptius, quam panem crastini diei nobis quotidie postulare*— sagt schon *Salmasius.* Diese *ineptia* wird dadurch nicht beseitigt, daß man *ἡ ἐπιοῦσα* als Bezeichnung der Zukunft im weiteren Sinne faßt und *σήμερον* sprachwidrig im Sinne von *quotidie* deutet. — Wir entscheiden uns daher für die älteste und verbreitetste Ansicht, daß *ἐπιούσιος* von *ἐπεῖναι* herzuleiten sei, die in neuester Zeit von dem Philologen *Leo Meyer* (in *Kuhn's* Ztschr. für vergl. Sprachforschung Bd. 7. Berl. 1858 S. 401—430) in gründlicher Weise verteidigt worden, ohne uns durch den Einwand, daß *ἐπὶ* in der Zusammensetzung mit *εἶναι* sein auslautendes *ι* verliere, beirren zu lassen, da in andern Compositionen *ἐπί* öfter sein *ι* behält, z. B. in *ἐπιεικής* Phil. 4, 5. 1 Petr. 2, 18. Jak. 3, 17, *ἐπιεικεία* Act. 24, 14, *ἐπιορκέω* Mtth. 5, 33,

ἐπίορκος 1 Tim. 1, 10, u. in andern von *L. Meyer* aus den Klassikern, aus Grammatikern und Inschriften gesammelten Beispielen; und die Reibehaltung des ι in ἐπιούσιος offenbar aus einer Nachbildung von περιούσιος zu erklären ist. Fraglich bleibt aber bei dieser Ableitung noch, ob ἐπιούσιος unmittelbar von dem Participe ἐπιόντ (ἐπιοῦσα) oder von ἐπί und dem *nomen* οὐσία abgeleitet ist. Für die directe Ableitung vom Participe haben sich *L. Meyer* u. *Kamph.* entschieden und aus dem ‚was ἐπί ist, die Bedeutung: *dazu* (wozu denn?) *gehörig* und den Begriff *ausreichend* oder *notdürftig* derivirt; eigentlich mehr errathen als sprachlich gerechtfertigt. Ohne Künstelei läßt sich diese Bedeutung des Worts nur durch Ableitung von ἐπί und οὐσία: was zum Sein oder Dasein gehört, gewinnen. Denn οὐσία eigentl. das Seiende bedeutet das Sein, Dasein, die Existenz, woraus die Bedd. Vermögen, Reichtum, *res familiaris* (Hauswesen bei *Sophocl. Trach. v. 911*) geflossen sind, und im philosophischen Sprachgebrauche das Wesen, die Wesenheit, Realität. Gegen die Bed. *Dasein* verschlägt der Einwand: ‚οὐσία heißt ja nicht Subsistenz, ὑπόστασις' (*Mey.*) gar nichts, weil ὑπόστασις nicht Subsistenz, sondern Consistenz, Bestand bedeutet, und *Dasein* und *Bestand* zwar verwandte aber nicht identische Begriffe sind. Mag auch die Bed. Dasein sich in der klassischen Gräcität nicht nachweisen lassen, so ist dieselbe doch nicht nur durch *Porphyr. de abstin. II, 34* belegt, und die Beweiskraft dieser Stelle (bei *Thol.* angeführt) nicht durch den Einwand ‚einer modern gekünstelten Sprachweise' (*L. Mey.*) zu beseitigen, sondern auch von griechischen Kchvv., die doch des Griechischen kundig waren, anerkant. So erklärt *Chrysost.* ἄρτον ἐπιούσιον durch: ἐπὶ τὴν οὐσίαν τοῦ σώματος διαβαίνοντα καὶ συγκρατῆσαι ταύτην δυνάμενον; *Gregor Nyss.:* τὸ πρὸς τὴν συντήρησιν ἐξαρκοῦν τῆς σωματικῆς οὐσίας, und *Theophyl.:* ἄρτος ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ συστάσει ἡμῶν αὐτάρκης d. h. das für unser Dasein und Bestehen ausreichende Brot. Diese Erklärung entspricht der Bitte Prov. 30, 8: „Armut und Reichtum gib mir nicht, laß mich verzehren לֶחֶם חֻקִּי „mein bescheiden Teil Speise" (*Luth.:* entw. das mir beschiedene Teil, oder mein mäßiges Teil; vgl. *Kamph.* S. 101), und steht im Einklange sowol mit v. 34, wo die Sorge um den morgenden Tag verboten, aber für den gegenwärtigen Tag gestattet wird, als auch mit dem τὸ καθ' ἡμέραν Luc. 11, 3: unser ausreichendes Brot gib uns täglich (Tag für Tag betreffend).[1] — Auf die Bitte um die leibliche Notdurft folgen die Bitten um Förderung des geistlichen Lebens.

1) *Luther's* Uebersetzung: ‚unser täglich Brot' ruht auf der Vulgata, indem *Hieron.* in Matth. zwar *panem nostrum supersubstantialem* übersezte, in Luc. 11, 3 dagegen *panem n. cotidianum* hat, wie die *Itala* auch in Matth. Ob dieser Uebersetzung die Ableitung des ἐπιούσιος von ἐπιοῦσα *dies crastinus* oder *sequens* zu Grunde liegt, oder ob sie nur wie die Erklärung ἐφήμερος bei *Chrysost.*, *Suidas* u. A. auf freier Wiedergabe des Sinnes beruht, läßt sich nicht entscheiden. So viel aber ist gewiß, daß sie, wie auch *Leo Meyer* u. *Kamph.* S. 92 u. 99 f. anerkennen, sich durch ein den Sinn des griech. ἐπιούσιος genauer wiedergebendes deutsches Wort nicht leicht wird ersetzen lassen. — Nicht rechtfertigen läßt sich die Deutung: übernatürliches Brot, *panis supersubstantialis*, da

V. 12. Die *fünfte* Bitte: *Und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir unseren Schuldigern vergeben haben.* Für ἀφίεμεν des *text. rec.* haben *Lchm., Tisch.* nach ℵ*BZ* u. a. das *perf.* ἀφήκαμεν vorgezogen, da ἀφίεμεν wol nur aus Luc. 11, 4 genommen sei. Nach dieser Lesart wird vorausgesezt, daß der Gläubige, welcher Gott um Schuldenerlaß bittet, bereits denen verziehen habe, welche sich gegen ihn verschuldet hatten, nach Luk., daß er es gleichzeitig thue (*Mey.*) oder daß er versöhnliche Gesinnung gegen den Schuldiger hege (*Thol. Kamph.*). Beide Texte geben einen passenden Sinn, so daß man nicht mit *Kamph.* den Aorist bei Matth. für eine Abschwächung des ursprünglichen Gedankens erklären darf. Das Wort ὀφείλημα (wie ὀφείλειν, ὀφειλή, ὀφειλέτης) bezeichnet zunächst die Pflicht oder Schuldigkeit, das was man zu thun verpflichtet ist, so z. B. Röm. 4, 4, sodann mit dem Gedanken, daß man der Verpflichtung nicht nachgekommen sei, verbunden, die Schuld; so ὀφείλειν und ὀφειλή von Geldschulden 18, 28. 30 u. a., und im ethischen Sinn: das Schuldigsein, als Verletzung der Pflicht, wodurch man dem Gericht und der Strafe verhaftet ist. In dieser Bedeutung kann ὀφείλημα mit ἁμαρτία Sünde als Abweichung vom göttlichen Willen alterniren, da Sünde vor Gott schuldig macht und jede Schuld Sünde voraussezt. ὡς nicht im Sinne von ὅσον das Maß andeutend, nach welchem Sündenvergebung erbeten wird (*Chrys. Bg.-Crus.*), sondern wie das hinzugefügte καί *wie denn auch* zeigt, das analoge Verhältnis bezeichnend, in dem Sinne einer ‚vergleichenden Begründung — das Vorhandensein des dem göttlichen Verzeihen von menschlicher Seite entsprechenden Verhaltens ausdrückend' (*Mey.*). Die Worte enthalten die Bedingung, unter der der Christ von Gott Vergebung seiner Schulden erbitten und erhoffen darf; nicht blos ein ‚Gelübde, wozu weder der Aorist ἀφήκαμεν, der unser Vergeben als einen Fall, der vorgekommen, sezt, noch das Präs. ἀφίεμεν bei Luk. paßt, da dieses nicht das Vergebenwollen, sondern das wirkliche Vergeben unserer gegen den Nächsten bewußten Schuld ausdrükt. Diese Bedingung begründet jedoch kein Verdienst für den Betenden, sondern deutet nur das unerläßliche Requisit von seiner Seite an; wie *Luther* im gr. Katechism. ausführt: ‚Vergibst du nicht, so denke auch nicht, daß dir Gott vergebe; vergibst du aber, so hast du den Trost und Sicherheit, daß dir im Himmel vergeben wird, nicht um deines Vergebens willen; denn er thut es frei umsonst, aus lauter Gnade, weil er's verheißen hat, wie das Evangelium lehret, sondern daß er uns solches zur Stärke und zur Sicherheit als zum Wahrzeichen setze, neben der Verheißung, die mit diesem Gebote stimmet Luc. 6: Vergebet, so wird euch vergeben'. — An die Bitte um Vergebung der begangenen Sünden schließt sich v. 13 die Bitte um Bewahrung vor neuen Sündenfällen an.

V. 13. Die *sechste* und *siebente* Bitte: „Und führe uns nicht in

---

ἐπιούσιος diese Bedeutung nicht hat und auch ἄρτος im geistlichen Sinne nur von Christo, dem ἄρτος τῆς ζωῆς gebraucht wird. Damit wird zugleich die bei den älteren Ausll. ziemlich verbreitete, und noch von *Olsh.* angenommene Verbindung von leiblichem und geistlichem Brote hinfällig.

Versuchung, sondern erlöse uns von dem Uebel.“ Die Frage, ob die beiden Sätze dieses V. eine oder zwei Bitten enthalten, hängt von der Erklärung des zweiten Satzes ab. *Πειρασμός* bezeichnet nach Analogie des Verb. *πειράζειν* im Allgemeinen Prüfung, so daß es von *δοκιμασία* nicht wesentlich verschieden ist (1 Petr. 4, 12), gewöhnlich aber den Zustand der Prüfung, wobei das Fallen nahe liegt, wo *Luther* es häufig durch Anfechtung (d. i. feindliche Bekämpfung) übersezt (26, 41, Luc. 8; 13. 22, 28. 40, 46. Act. 20, 19. Gal. 4, 14. Jak. 1, 2. 12. 1 Petr. 1, 6), die Versuchung im üblen Sinne d. h. die Versetzung in Lebenslagen, in welchen die sinnliche Lust und Begierde erregt wird und zur Sünde verleitet; nirgends aber im N. T. die innere Reizung der eigenen Begierde (*ἐπιθυμία*). Versuchungen in diesem Sinne sind mit dem gegenwärtigen Weltlaufe unabänderlich verknüpft (Joh. 17, 15 vgl. Act. 14, 22. Hi. 7, 1) und werden als Mittel bezeichnet, die zur Bewährung des Glaubens dienen sollen, so daß Jakobus (1, 2) den Christen zuruft, sich zu freuen wenn sie in allerlei *πειρασμοί* fallen (vgl. Röm. 5, 3. 1 Petr. 1, 6. 7). Diese versuchlichen d. h. zur Sünde Anlaß gebenden Lagen und Umstände führt Gott herbei, und in diesem Sinne führt er in Versuchung. Wenn aber diese *πειρασμοί* zur Bewährung des Glaubenslebens notwendig sind, wie kann dann Christus seine Jünger beten lehren: Gott möge sie nicht in Versuchung führen? Diese Schwierigkeit hat man auf verschiedene Weise zu lösen versucht. Entweder durch Erklärung des *μὴ εἰσενέγκῃς* von der göttlichen Zulassung: laß uns nicht hineingerathen (*Euthym., Tertull., Melancht.*), oder durch emphatische Deutung: laß uns von der Versuchung nicht verschlungen werden (*καταποθῆναι Theophyl.*), oder: führe uns nicht so tief hinein, daß wir erliegen müßten (*Luth.* Auslegung 1518. Bd. 21 S. 220 u. im gr. Katechism. *Grot. Stier*), oder: in Versuchung mit bösem Ausgange (*Kamph.*). Alle diese Deutungen sind gekünstelt und sprachwidrig. Zur Lösung der Schwierigkeit reicht es auch nicht aus, mit *Mey.* zu sagen, daß in Jak. 1, 13 von der subjektiven inneren Versuchung die Rede ist; denn die Schwierigkeit liegt darin, daß wir Gott bitten, uns nicht in Versuchung zu führen, während die Versuchung doch zur Bewährung unsers Glaubens in diesem zeitlichen Leben notwendig ist. Die Lösung dieses Widerspruches ist mit *Chrysost., Thol.* u. A. in der Schwachheit unserer *σάρξ* zu suchen. Die Bitte ist Ausdruck des Gefühls unserer Ohnmacht und Versuchlichkeit, vermöge dessen die auferlegte Versuchung zwar nicht geflohen, die nicht auferlegte aber auch nicht gesucht werden soll (*Thol.*). Weil wir nicht wissen, ob wir die Versuchung bestehen werden, sollen wir beten, daß Gott uns nicht in Versuchung führe. Richtig schon *Corn. a Lap.: non solum ne vincamur petimus, sed etiam ne in certamen descendamus, ne forte vincamur.* ‚Was aber insbesondere die Aufforderung Jak. 1, 2 zur Freude über die zugestoßenen Versuchungen betrift, so kann die Seligpreisung der Verfolgten 5, 10 verglichen werden, durch welche nicht ausgeschlossen, wobei vielmehr geboten ist, der Verfolgung wo möglich sich zu entziehen, Mtth. 10, 23‘ (*Thol.*).

Die lezte Bitte ist durch ἀλλά an die vorhergehende angeknüpft. ἀλλά im Unterschiede von δὲ drükt nach *Winer's* Gramm. S. 411 den eigentlichen und scharfen Gegensatz (ein Voriges aufhebend oder als nicht zu beachten bezeichnend) aus'. Diese Regel reicht für den vorliegenden Fall nicht hin, da das ῥῦσαι ἡμᾶς κτλ. die Bitte μὴ εἰσενέγκῃς κτλ. weder aufheben, noch als nicht zu beachtend bezeichnen soll, weil die beiden Versglieder nicht, wie *Kamph.* sich ausdrükt, fast Wort für Wort einander entsprechen, sondern τοῦ πονηροῦ sich mit πειρασμός durchaus nicht dekt. Demnach komt für ἀλλά die Regel in Anwendung, daß auf einen negativen Satz oft ein Satz mit ἀλλά folgt, der einen Gegensatz enthält, durch welchen der vorangehende Satz eine nähere Bestimmung erhält (*Kühner* II S. 823 oder §. 535, 4). Uebrigens will auch *Kamph.* mit *Tertull.* diese *clausula* des VU. als eine Erläuterung der vorhergehenden Bitte fassen. Ob sie aber eine bloße Erläuterung ist oder ein neues Moment hinzufügt, das hängt von der Erklärung der Worte ab. Die Construct. ῥύεσθαι ἀπό ist zu unterscheiden von ῥύεσθαι ἐκ. Dieses bed. herausreißen, erretten aus einer Gefahr oder feindlichen Gewalt, in der man sich befindet; jenes: retten vor einer Gefahr, in die man hineingerathen, vor einer feindlichen Macht, der man verfallen kann. Τοῦ πονηροῦ wird von *Tertull., Orig., Chrys., Theophyl., Erasm., Zwingli, Beza, Bengel, Olsh., Hofm.* (Schriftbew. I S. 447; anders II, 2 S. 356), *Ebr. Mey.* u. A. als Mascul. gefaßt und von dem Argen (dem Teufel) verstanden; dagegen in der *Vulg. a malo* übersezt und schon von *Cypr.* neutral erklärt; ebenso von *August., Luth., Melancht., Stier, Ew., Thol., Kamph., Achel., Weiss* u. A. — Die männliche Fassung des πον. läßt sich durch die Bemerkung, daß sie an dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden entschieden scheitere (*Kamph., Achel.*), nicht entkräften, da ἀλλά den straffen Zusammenhang nicht fordert, welchen *Kamph.* ihm vindicirt. An und für sich betrachtet könte die Bitte wol lauten: führe uns nicht in Versuchung, sondern rette (bewahre) uns vor dem Urheber alles Bösen. Um aber die Worte so zu fassen, dazu müßten triftige Gründe vorliegen. Wenn *Mey.* diese Fassung als der concreten neutestamentlichen Anschauung entsprechender vorzieht, so hat er nach der richtigen Entgegnung von *Thol.* nicht bedacht, daß Christus, wie Matth. 15, 19 zeigt, nicht immer auf den Satan als den lezten metaphysischen Hintergrund alles Bösen zurückgeht. Dem πειρασμός als versuchliche Lage, in der man fallen kann, correspondirt aber τὸ πονηρόν ohne Zweifel viel mehr als ὁ πονηρός. Deshalb ziehen wir die neutrale Fassung vor, weil dieselbe nicht nur sachgemäßer, sondern auch für den Schluß des VU. passender erscheint. Τὸ πονηρόν *malum,* Uebel (*Luth.*) bezeichnet zwar zunächst das sittliche Böse, wird aber auch vom physischen Uebel gebraucht, z. B. ἕλκος κακὸν κ. πονηρόν Apok. 16, 2; und καρποὶ πονηροί Mtth. 7, 17 sind nicht schlechte, unbrauchbare Früchte, sondern schlimme Früchte, wie sie sich in ihren Wirkungen zeigen; ἡμέραι πονηραί Eph. 5, 16 vgl. 6, 13 böse oder schlimme Tage, in welchen die Macht des Bösen waltet, unheilvoll und schädlich für

das Reich Gottes wirkt. Hiernach bezeichnet τὸ πονηρόν in unserer Bitte wie in 1 Joh. 5, 19 das sittlich Böse in seinen unheilvollen Wirkungen. In diesem Sinne braucht *Luther* auch sonst das Wort *Uebel* von dem sittlich Bösen, Gen. 39, 5. Mtth. 5, 37. 27, 23. Demnach ist weder seine Uebersetzung: „erlöse uns von dem Uebel", die sich übrigens schon bei *Wulfila* u. in allen älteren deutschen Vaterunsern findet, als zu Mißverständnissen verleitend (mit *Kamph.*) zu beanstanden, noch mit der zweideutigen reformirten Uebersetzung: ‚von dem Bösen' zu vertauschen; auch die Luther. Erklärung dieser Bitte im kl. Katechismus nicht als fehlerhaft zu tadeln. Noch unbegründeter ist der weitere Vorwurf *Kamph.'s* S. 143, ‚daß Luther, indem er die *clausula* als besondere Bitte faßt, in den alten Fehler verfällt, daß er hier alle geistliche und leibliche Not zusammengefaßt findet und unbedingt um Irdisches bittet'. Alle diese Ausstellungen hängen bei *Kamph.* mit seiner irrtümlichen Fassung des πειρασμός von Versuchung mit bösem Ausgang zusammen. Denn versteht man πειρασμός dem Sprachgebrauche gemäß von jeder Versuchung, in welche Gott den Menschen führt, so bildet die Bitte um Errettung von dem Uebel oder Bösen (τὸ πονηρόν wie 5, 37) nicht den reinen Gegensatz zur Bitte um Bewahrung vor der Versuchung, und die *clausula* des Gebets ist dann nicht bloße Erläuterung des μὴ εἰσενέγκῃς κτλ., sondern fügt ein neues Moment hinzu, welches die Berechtigung dazu gibt, die *clausula* als besondere Bitte zu fassen, ohne daß sie damit vom Vorhergehenden losgerissen zu werden braucht.[1]

Der doxologische Schluß: ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν denn dein ist das Reich (d. i. die Herschaft) u. s. w. ist nach überwiegenden kritischen Zeugen nicht ursprünglich, sondern ein uralter liturgischer Zusatz, welcher, nach Analogie der schon im A. T. bei Gemeindegebeten z. B. 1 Chr. 29, 11 üblichen Responsorien, für den Gebrauch des Gebetes beim Gottesdienste gemacht wurde. Denn dieser Epilog fehlt in den ältesten Codd. ℵ*BD* (während *A* u. *C* als hier lückenhaft nicht in Betracht kommen) und in der *Vulg.* nach *Tertull. Cypr.* u. *Hieron.* (der indeß das *Amen* hat). Auch *Orig.* u. *Greg. Nyss.* scheinen ihn im Texte des Matth. nicht gekant zu haben. Da nun ein Ausfallen oder eine Weglassung desselben in diesen Urkunden nicht anzunehmen ist, so haben schon *Bengel, Mill, Wetst.* u. *Griesb.* und von den Ausll. bereits *Zwingli, Oecol., Pellic., Bucer, Melancht.* u. fast alle neueren Erklärer (*Stier* u. *Hngstb.* ausgenommen) sich gegen die Ursprünglichkeit ausgesprochen. Nach in-

1) Auch *B. Weiss* (Matth.-Evang. S. 187), obwol er sich dahin ausspricht, daß das Gebet nur zwei formell deutlich gesonderte Dreiheiten von Bitten (σου, σου, σου — ἡμῶν, ἡμῖν, ἡμᾶς) kenne, sagt doch: ‚dies schließt nicht aus, daß sich leicht und passend sieben Bitten zählen lassen, wenn man die Brotbitte für sich nimt und nun die je drei Bitten um die Erlangung des höchsten Gutes (des Gottesreiches) und um die Abwehr des höchsten Uebels (der Sünde) sich entsprechen läßt, da auch die zweite Dreiheit von der Voraussetzung alles Kampfes gegen die Sünde (der Sündenvergebung) zur Bewahrung davor fortschreitet und mit der endlichen Ueberwindung derselben schließt'.

neren Gründen könte diese Doxologie unter der Voraussetzung, daß Jesus in dem VU. seinen Jüngern habe eine bestimte Gebetsformel geben wollen, echt sein, da sie in treffender Weise den Hoffnungsgrund ausspricht, auf welchen der Betende die zuversichtliche Erwartung der Erhörung stüzt und mit ὅτι sehr passend an die Bitten, nicht blos zur Begründung der lezten, angeknüpft ist.

V. 14 u. 15 bringen eine Erläuterung der lezten, durch καί und ἀλλά verbundenen Bitten nach, die mit γάρ auf v. 12 zurückweist d. i. auf die fünfte Bitte, die einzige, welche auf eine Voraussetzung begründet war. Diese Voraussetzung, daß wir Vergebung unserer Sünden von Gott erwarten können, wenn wir den Menschen ihre Vergehungen vergeben, wird ihrer Wichtigkeit wegen hier noch positiv und negativ eingeschärft. Der Gedanke selbst wird öfter wiederholt z. B. 5, 24. Luc. 6, 37. Mtth. 18, 35; und diese Bedingung ist natürlich nicht so aufzufassen, daß andere Bedingungen der Sündenvergebung, wie Reue u. s. w. damit für unwesentlich oder gar unnötig erklärt werden sollen.

V. 16—18. *Die rechte Art des Fastens.* — Fasten als Aeußerung der Bußtrauer über die Sünden und deren Folgen war im mos. Gesetze nur für die jährliche Feier des großen Versöhnungstages vorgeschrieben, Lev. 16, 29. 23, 27; aber als Privatübung der Demütigung und Beugung des Herzens vor Gott bei Unglücksschlägen zur Abwendung des göttlichen Zornes und zur Erflehung der göttlichen Gnade in gefährlichen Lebenslagen uralte Sitte, die nach dem Exile mehr und mehr in Aufnahme kam und von den Pharisäern zu einem regelmäßigen Bestandteile der gesetzlichen Frömmigkeit ausgebildet wurde, so daß dieselben am zweiten und vierten Tage jeder Woche (vgl. Luc. 18, 12), zum Andenken daran, daß nach der Ueberlieferung Mose an einem Donnerstage auf den Sinai gestiegen und an einem Montage wieder herabgekommen war, zu fasten pflegten; nur die Neumonde, Fest- und Freudentage Israels ausgenommen, wie denn auch am Sabbate nie gefastet wurde. Um den Schmerz über hereingebrochenes Unglück und die Reue über begangene Sünden zu verstärken, verband man mit dem Fasten noch andere Trauerzeichen, wie Unterlassung der Waschung und Salbung, Anlegung des härenen Bußgewandes, Bestreuung des Hauptes mit Asche (vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 69). Dadurch erschien man σκυθρωπός finster, verdrießlich oder traurig von Ansehen, Blick und Miene. Auf diese äußerlichen Zeichen legten die Heuchler großes Gewicht. „Sie machen *unscheinbar* ihre Antlitze, damit sie *scheinen* vor den Menschen fastend.“ In ἀφανίζουσιν — ὅπως φανῶσιν ist das Wortspiel nicht zu verkennen. ἀφανίζειν τὸ πρόσωπον das Antlitz unsichtbar oder unscheinbar machen d. h. es seiner Farbe, seines Glanzes, seiner natürlichen äußeren Beschaffenheit berauben, also das Antlitz entstellen (*deformare,* was wol auch das *exterminare* der *Vulg.* ausdrücken soll (eine Bedeutung, die *Mey.* mit Unrecht bestreitet), nämlich durch Unterlassung der Reinigung des Gesichts und der Ordnung und Salbung des Bart- und Haupthaares; nicht durch Verhüllung des Hauptes (2 Sam. 15, 30. Esth. 6, 12). φανῶσι (φαίνεσθαι)

erscheinen, sich zeigen als fastende. — V. 17 f. Dem äußeren Schein der Trauer stelt Christus entgegen das Salben des Hauptes und Waschen des Gesichts, als Zeichen der Munterkeit und Heiterkeit des ungetrübten täglichen Lebens, nicht des Schmuckes bei festlichen Gelegenheiten, da das Waschen des Gesichts Bedürfnis des täglichen Lebens war, um die Vermeidung jedes äußeren Scheines beim Fasten auszudrücken und dasselbe als rein innerliche Beugung des Herzens vor Gott darzustellen, die vor Menschen unsichtbar ist und allein Gotte, der im Verborgenen sieht, offenbar wird. Treffend *Luther* (Bd. 43 S. 194): ‚Wenn du so fastest zwischen dir und deinem Vater allein, so hast du recht gefastet, daß es ihm gefället; doch nicht also, daß damit ein Verbot gestellt sei, daß man nicht dürfe auf ein Fastetag in geringen Kleidern oder ungewaschen gehen: sondern der Zusatz ist verworfen, daß mans umb Ruhms willen thut, und den Leuten mit solchen sonderlichen Geberden die Augen aufsperret'. — Statt ἐν τῷ κρυπτῷ haben *Lchm.* u. *Tisch.* nach Codd. ℵ*BD* u. a. das seltenere ἐν τῷ κρυφαίῳ aufgenommen, welches wol nur Abschreiber mit dem gewöhnlichen ἐν τῷ κρυπτῷ aus v. 4 u. 6 vertauscht haben.

Mit v. 19 begint der zweite Hauptteil der Bergrede: **die Darlegung der wichtigsten subjectiven Erfordernisse oder Bedingungen für die Erlangung der Gerechtigkeit des Himmelreiches.** Auch dieser Teil zerfält in zwei Abschnitte: v. 19—34 und C. 7, 1—12. Beide sind formell ohne verbindende Uebergänge an das Vorhergehende angereiht. Im ersten zeigt der Herr, wie man in rechter Weise nach dem Reiche und der Gerechtigkeit Gottes trachten soll.

V. 19—34. *Das rechte Trachten nach dem Reiche und der Gerechtigkeit Gottes.* Obschon die formelle Verknüpfung dieses Abschnittes mit dem vorhergehenden fehlt, so tritt doch der sachliche Zusammenhang deutlich hervor in der Mahnung v. 33: zuerst nach dem Reiche und der Gerechtigkeit Gottes zu trachten, auf welche alle einzelnen Mahnungen und Warnungen des ganzen Abschnittes hinauslaufen. Die einzelnen Versuche, eine formelle Vermittelung des Uebergangs nachzuweisen, sind erkünstelt. So die Meinung, daß die Gedankenverknüpfung von v. 19 ff. mit dem Vorhergehenden in dem ἀποδώσει σοι (v. 18) liege, dessen Object ja die himmlischen Schätze sind (*Thol., Mey.*), oder: ‚die falsche Geistlichkeit der Heuchler hat ihren Grund in der falschen Weltlichkeit derselben' (*Lange*); ein Gedanke, der weder irgendwie angedeutet, noch überhaupt zutreffend ist. Die äußere Vermittelung fehlt. Die Einheit der Bergpredigt ist nicht die einer Predigt in unserem Sinne, wie *Mey.* ganz richtig bemerkt, sondern liegt, wo die Rede in Gnomen sich ergeht, in dem Inhalte der Gnomen, die ohne formelle Verknüpfung an einander gereiht sind.

Den Grundgedanken dieses Abschnittes bildet nicht ‚die Sorge um's Irdische, welche *a*) als Trachten nach Reichtum (v. 19—24), *b*) als Sorge um Nahrung und Kleidung (v. 25—34) behandelt wird' (*Mey.*), sondern: das rechte Trachten nach dem Reiche Gottes, welches durch die Warnungen vor dem Sammeln irdischer Schätze und vor eitler

Sorge um Nahrung und Kleidung erläutert wird. In v. 20 u. 21 wird nicht das Sammeln von Schätzen verboten, sondern gezeigt, welcherlei Schätze der Jünger Christi sammeln soll — nicht irdische, die vergänglich und unsicher sind, sondern himmlische, die unzerstörbar und unentwendbar sind. Die irdischen Schätze werden als solche charakterisirt, die Motten und Fraß vernichten und von Dieben gestohlen werden können, womit schon die Eitelkeit des Trachtens nach solchen Schätzen angedeutet ist. Richtig bemerkt daher *Bengel* zu *ὅπου: habet vim aetiologiae.* Im Auge hatte Christus solche Schätze, welche den Reichtum der Israeliten ausmachten; einerseits kostbare Kleider und aufgehäufte Früchte, andrerseits Silber, Gold und Edelsteine. Jene unterliegen der Vernichtung durch Motte und *βρῶσις*, diese der Gier und den Händen der Diebe. *βρῶσις* bed. Fraß, Zernagung. Alle Versuche, dem Worte eine specielle, concrete Bedeutung zu vindiciren (s. die Aufzählung bei *Thol.*) sind verfehlt. *Luthers* Uebersetzung nach der *Vulg.* ist aus Jak. 5, 2. 3 errathen. *διορύσσειν* durchgraben (die Wand), entspricht dem deutschen: einbrechen. Die Schätze im Himmel sind Schätze bei Gott, der im Himmel wohnt; daher in Luc. 12, 21 als *πλουτεῖν εἰς θεόν* reich werden in Hinsicht auf Gott, bezeichnet. Dies geschieht durch alles, was der Herr bisher von 5, 3 an als die Erlangung des ewigen Heils bedingend von seinen Gläubigen gefordert hat, was also den Inbegriff der *δικαιοσύνη* auf Grund des Glaubens an ihn ausmacht (*Mey.*). Nur darf man diese Schätze nicht auf das Wolgefallen Gottes (*Thol.*) oder auf die ewige Seligkeit, die uns bei Gott im Himmel aufbewahrt wird (*Mey.*), beschränken. Es sind vielmehr die Schätze, welche 5, 12 als der *μισθὸς πολύς* und 6, 4. 6. 18 als die *ἀπόδοσις* des Vaters genant sind, nämlich die *ζωὴ αἰώνιος* und die *δόξα*, welche durch die *δικαιοσύνη* erworben werden (*Achel.*), wozu nur hinzuzufügen ist, daß die *ζωὴ αἰώνιος* nicht erst im Jenseits begint, sondern schon in diesem zeitlichen Leben, und in der ewigen Seligkeit sich nur vollendet. Zwar sind diese Schätze als bei Gott im Himmel uns aufbehalten vorgestelt, aber nur in dem Sinne, wie das *πολίτευμα* der Gläubigen schon gegenwärtig *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* ist (Phil. 3, 20). — V. 21. Darauf weist die Begründung dieser Mahnung hin: „denn wo dein Schatz ist, da wird auch dein Herz sein". Ist der Schatz im Himmel gesammelt, so ist folglich auch das Herz dessen, der solche Schätze sammelt, im Himmel. Das Herz, der Sitz der Gefühle, Neigungen und Affecte, bewegt sich in derselben Sphäre, in welcher der Schatz sich befindet, nicht weil der Geist sich dem Gegenstande unsers Strebens assimilirt (*Thol., Lange*), sondern weil ein Gegenstand erst dadurch zu unserem Schatze wird, daß das Herz sich darein versenkt. Uebrigens erhellt aus dieser Begründung, daß das Sammeln von Schätzen auf Erden zu unterscheiden ist von dem Schaffen und Erwerben irdischen Gutes, und darin besteht, daß das Herz sich an den irdischen Besitz hängt, wodurch der Reichtum zum Mammon wird.

V. 22 u. 23. In einer Bildrede zeigt der Herr, ‚wie die Richtung des Herzens auf das Irdische, welche durch das Sammeln himmlischer

Schätze abgeschnitten werden soll (v. 21), dem ganzen geistigen Leben das notwendige Licht raubt und es so in der Finsternis Weg und Ziel völlig verlieren läßt'. Diese Auffassung des Zusammenhangs, welche *Weiss* nach Andeutungen von *Bleek* gibt, erscheint richtiger als die von *Thol.* u. *Mey.* nach dem Vorgange *Luthers* angenommene Verknüpfung: behufs der Erfüllung der v. 19 u. 20 geforderten Pflicht vor der Verdunklung des geistigen Auges zu warnen. Implicite liegt diese Warnung allerdings in den Worten, aber sie tritt nicht so hervor, daß sie als das Bindeglied zu denken wäre. „Die Leuchte des Leibes ist das Auge; wenn nun dein Auge einfältig ist, so wird dein ganzer Leib licht sein; wenn aber dein Auge schlimm ist, so wird dein ganzer Leib finster sein". In beiden Sätzen ist ὁ ὀφθαλμός Subject, im ersten also ὁ λύχνος τ. σώματος Prädicat. Wie die Leuchte Licht spendet und verbreitet, so vermittelt das Auge dem Leibe das Licht. Die Prädicate ἁπλοῦς und πονηρός werden verschieden gedeutet. Da πονηρός vom leiblichen Auge gebraucht ein böses d. h. krankes Auge bezeichnet, so hat man ἁπλοῦς d. i. *simplex* vom *gesunden* Auge im Gegensatze von Doppelsichtigkeit erklären wollen und dafür geltend gemacht, daß ἁπλοῦς in der LXX öfter für תָּם u. יָשָׁר *integer* stehe. Allein ἁπλοῦς wird wie *integer* nur im sittlichen Sinne gebraucht. Die Wahl des ἁπλοῦς für ein gesundes, im normalen Zustande befindliches Auge hängt mit dem parabolischen Charakter der Rede zusammen, wornach das Leibesauge Bild des geistigen Lichtes ist, und in der Anwendung ὁ ὀφθαλμός durch τὸ φῶς τὸ ἐν σοί ersetzt ist. Das unversehrte Auge erhellt vermöge der gliedlichen Verbindung des menschlichen Körpers den ganzen Leib, so daß der Mensch für alle seine Bewegungen das nötige Licht hat; während das schlimme Auge den ganzen Leib in Finsternis versetzt, weil kein anderes Leibesglied das Auge ersetzen kann. — Mit εἰ οὖν folgt die Anwendung auf das geistige Gebiet, mittelst eines Schlusses *a minori ad majus.* Τὸ φῶς τὸ ἐν σοί erklärt schon *Chrysost.* durch ὁ νοῦς, insofern richtig, als der νοῦς das geistige Erkentnisvermögen ist, wie das Auge nach tropischem biblischen Sprachgebrauche Organ des inneren Erkennens, Ps. 13, 3. 119, 18. Mrc. 8, 18. Luc. 24, 31 u. a. Denkt man dabei aber mit *Mey.* an die practische Vernunft, so fragt es sich, ob die natürliche Vernunft (*lumen naturae* oder *notiones de Deo insitae*) gemeint sei, oder die durch Gottes Wort erleuchtete Vernunft (*Beza, Chemn., Gerh., Calov* u. A.). Für die Annahme eines *lumen naturae* liefern Joh. 8, 47 u. 18, 37 eben so wenig stichhaltige Beweise als die Aussagen des Apostels über den ἔσω ἄνθρωπος und den νόμος τοῦ νοός Röm. 7, 22 f. Vgl. *Philippi* z. d. St. Eher könte man ὀφθαλμὸς τῆς καρδίας Eph. 1, 18 von dem *lumen naturae* verstehen, da der Apostel von der Erleuchtung desselben durch den heiligen Geist redet. Ueberhaupt aber sezt die Erlösungsfähigkeit des Menschen voraus, daß in ihm noch ein Rest vom göttlichen Ebenbilde vorhanden ist, womit der Ausspruch des Apostels Röm. 1, 19 ff., daß die Heiden aus den Werken der Schöpfung Gott erkennen können, im Einklange steht. Damit ist jedoch keinenfalls erwiesen, daß der

Erlöser diesen Ueberrest des göttlichen Ebenbildes oder das in dem gefallenen Menschen noch vorhandene Gottverwandte hier mit τὸ φῶς τὸ ἐν σοί gemeint habe. Er sprach ja nicht zu Heiden, sondern zu seinen Jüngern und zu dem Volke, welches ihm nachfolgte, also zu Hörern, die unter dem Einflusse der göttlichen Heilsoffenbarung standen, deren νοῦς schon Eindrücke des göttlichen Wortes und Geistes empfangen hatte. Dieser Umstand berechtigt jedoch nicht zu Deutungen des τὸ φῶς τ. ἐν σοί, wie die: ‚das Licht bedeutet Gottes heiliges Wesen, welches den Menschen licht machen will' (*Hofm.* Schriftbew. II, 2 S. 320), oder: ‚das Licht des inneren Auges ist der alttestamentliche Offenbarungsgehalt in der subjectiven Erkentnis der Schriftgelehrten und Pharisäer' (*Lange*). Das Licht im Menschen ist das von der göttlichen Offenbarung beleuchtete geistig sittliche Erkentnisvermögen, welches er als Leuchte und Leitstern gebrauchen soll, aber durch seine Schuld auch verfinstern kann. — Τὸ σκότος πόσον wie groß wird die (geistige) Finsternis sein, *sc.* in der du dich befindest (*Mey., Neander* u. A.). Dagegen *Hieron.: tenebrae ipsae,* die Finsternis selber (*Luth.*), oder deine Finsternis d. h. das, was in dir Finsternis ist (*Syr., Euthym., Erasm., Bucer* u. A.), indem diese Ausll. annehmen, daß wie in der leiblichen Sphäre das eine erleuchtungsfähige Glied den übrigen als den von Natur dunklen gegenübergestelt wird, dies auch in der geistigen Sphäre beabsichtigt sei. Unter τὸ σκότος wird dann das von Natur dunkle Gebiet der sinnlichen Triebe verstanden. Die Worte können allerdings so gefaßt werden; doch bleibt es sehr fraglich, ob Christus hier speciell die Stärke der sinnlichen Triebe hervorheben, ob er nicht vielmehr nur einfach sagen will: Wenn du, ohne deinen Geist (νοῦς) durch das Licht der göttlichen Warheit erleuchten zu lassen, nach irdischen Schätzen trachtest, dann befindest du dich in der größten Finsternis. Wir ziehen diese Auffassung als die einfachere vor.

Daran schließt sich v. 24 einfach an: „Niemand kann zweien Herren dienen" — nämlich Herren von entgegengesezter Gesinnung. Den Worten μισεῖν und ἀγαπᾶν entprechen im folgenden Satze καταφρονεῖν verachten und ἀντέχεσθαι sich an jem. halten, ihm anhangen, als Aeußerungen oder Wirkungen des Hasses und der Liebe, ohne daß ἀντέχεσθαι mehr sage als ἀγαπᾶν oder καταφρονεῖν weniger als μισεῖν. Der Gegensatz von ἀγαπᾶν und μισεῖν ist nicht in ‚mehr und weniger lieben' abzuschwächen, durch Berufung auf Stellen wie 10, 37: „wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich", vgl. mit Luc. 14, 26: „wer zu mir kommet und hasset nicht Vater oder Mutter", und Gen. 29, 30 vgl. mit v. 31. Denn ob in diesen Stellen ‚mehr lieben' und ‚nicht hassen' sich decken, erscheint noch fraglich. Es komt hiebei auf die Gesinnung an, welche Vater, Mutter u. s. w. gegen Christum hegen. Sind sie feindlich gegen Christum, dann soll der Gläubige sie hassen; sind sie nur indifferent, dann soll er Christum mehr lieben. *Gott* und *Mammon* sind einander ausschließende Gegensätze. *Μαμωνᾶς,* aram. u. rabbin. מָמוֹנָא Reichtum, von den Targumisten für בֶּצַע Gewinn, *lucrum* gebraucht (*lucrum punice mammon dicitur. Augustin.*), war-

scheinlich aus מַטְמוֹן von טמן *absconditum* contrahirt *(Gesen. thes. p. 552)*, nicht von אָמַן das worin der Mensch sein Vertrauen sezt, nach *Drus., Castell.* mit *Bl.* u. *Thol.* abzuleiten. Hier ist der *Mamon* als Götze personificirt, dem man dienet (*δουλεύει*). Treffend *Luther* (Bd. 43 S. 234): ‚Geld und Gut, Weib, Kind, Haus und Hof haben ist nicht Sünde; allein daß du es nicht lassest deinen Herrn sein, sondern lassest's dir dienen, und sei du sein Herr'.

V. 25—34. *Die Eitelkeit des Sorgens um den irdischen Lebensbedarf.* V. 25. Die Mahnung: nicht zu sorgen um Nahrung und Kleidung ist mit *διὰ τοῦτο* an v. 24 angeknüpft. Deshalb, weil der Mensch nicht Gotte und dem Mammon zugleich dienen kann, soll der Christ auch nicht sorgen *τῇ ψυχῇ* in Rücksicht auf die Seele, als das animalische Lebensprincip für das Leben genant, um die Nahrung, und hinsichtlich des Leibes um die Kleidung — *ne forte, quamvis jam superflua non quaerantur, propter ipsa necessaria cor duplicetur. August.* Jesus untersagt hier nicht blos das ängstliche und schwere Sorgen, sondern das Sorgen um den irdischen Lebensunterhalt überhaupt. Das W. *μεριμνᾶν sorgen* wird *sensu bono* und *sensu malo* gebraucht. Die Sorge oder Sorgfalt für die Beschaffung des Lebensbedarfs durch Arbeit und treue Ausrichtung des irdischen Berufes will Christus nicht verbieten, sondern nur das Besorgtsein, ob und wie man das Nötige für Nahrung und Kleidung erschwingen werde, d. i. ein Sorgen aus Mangel an Vertrauen auf Gott, der für uns sorgt (1 Petr. 5, 7). Wie verkehrt dieses Sorgen sei, macht der Erlöser zuerst anschaulich durch ein *argumentum a majori ad minus:* „Ist nicht das Leben mehr als die Nahrung und der Leib mehr als die Kleidung?" wobei vorausgesezt ist, daß Gott das Leben gegeben und den Leib geschaffen hat. Hat Gott das Größere — Leben und Leib gegeben, wird er nicht auch das Geringere — Nahrung und Kleidung geben? Alsdann führt er beide Punkte weiter aus und zeigt zuerst v. 26 u. 27, daß das Sorgen um die Nahrung aus Mangel an Vertrauen auf Gottes väterliche Fürsorge fließe und doch nichts ausrichten könne. Den Mangel an Gottvertrauen dekt er auf durch den Hinweis auf die Vögel, die ihre Nahrung nicht selbst beschaffen und bereiten und doch von Gott ernährt werden. — Vögel des Himmels, im A. T. stehende Ausdrucksweise, die am Himmel fliegen, in der weiten freien Luftregion leben. Säen, ernten und in die Scheuern sammeln bezeichnen die verschiedenen Arbeiten, durch welche der Mensch die Nahrungsmittel sich beschafft. *διαφέρειν* durch *μᾶλλον* verstärkt: viel vorzüglicher sein. Die Anwendung ist folgende: Wenn die Vögel, die nicht säen u. s. w., von Gott ernährt werden, um wie viel mehr ihr, die ihr säen .... könnet. Dagegen meint *Achel.:* die Voraussetzung: ‚die ihr säet' liege nicht in dem Gleichnisse, sondern nur der Gedanke: ‚wie die Vögel ohne zu säen ... ernährt werden, so auch ihr ohne daß ihr etwas für euren Lebensunterhalt thut'. Dies sucht er weiter damit zu begründen, daß ja die Jünger in der Nachfolge Jesu daran gehindert seien, irgend etwas zur Erwerbung ihres Lebensunterhaltes zu thun, folglich auch in dieser Beziehung den

Vögeln gleich wären. Allein diese Begründung wird schon durch die Thatsache widerlegt, daß der Apostel Paulus, ohne als Jünger Jesu seinen Beruf zu vernachlässigen, sich durch seiner Hände Arbeit seinen Lebensunterhalt erwarb. Die Argumentation selbst aber stützt sich einerseits auf allzubuchstäbliche Deutung des Säens, Erntens u. s. w., als ob der Ackerbau das einzige Mittel zur Beschaffung des Lebensunterhaltes sei, andrerseits auf contextwidrige Ausdeutung des Gleichnisses. Christus will nicht das Arbeiten behufs der Erlangung des Lebensunterhaltes, sondern nur das glaubenslose Sorgen um Nahrung und Kleidung untersagen. Auch die Vögel des Himmels müssen sich ihr Futter auf der Erde suchen und auflesen. Zu beachten ist noch der Ausdruck: *euer* himmlischer Vater. Die Christen stehen zu Gott in einem andern Verhältnisse als die Vögel. Gott ist nicht blos ihr Schöpfer, wie er der Schöpfer der Vögel ist, sondern ist ihr himmlischer Vater, der mit väterlicher Liebe sie versorgt. — Dem Sorgen liegt aber nicht blos Unglaube zu Grunde, sondern auch Unverstand. Mit allem Sorgen kann der Mensch seine Lebensdauer nicht um eine Elle verlängern.[1] Ἡλικία bed. sowol das Lebensalter, besonders das kräftige Alter, als die Körpergröße, Statur (vgl. Luc. 19, 3). Die leztere Bedeutung: *statura,* Länge (*Vulg., Luth., Calv., Beza* u. a.) paßt hier nicht. Der Zusatz von einer Elle zur Leibesgröße oder *Körper*länge würde eine außerordentliche Vergrößerung ausdrücken, während Christus mit πῆχυν ἕνα offenbar nur ein sehr geringes Maß bezeichnen will. Hier bed. ἡλικία also das Lebensalter oder die *Lebens*länge, indem das Leben als ein Stadium gedacht ist, welches der Mensch zu durchlaufen hat; vgl. 2 Tim. 4, 7. Act. 20, 24. Hi. 9, 25 und Ps. 39, 6, wo die Lebensdauer mit einer Spanne verglichen ist.

V. 28—30. Eben so eitel und nichtig ist das Sorgen um die Kleidung. Da Gott die Lilien des Feldes in eine Pracht kleidet, welche den höchsten Glanz menschlicher Bekleidung übertrift, so kann und wird er auch für die nötige Kleidung derer, die auf ihn vertrauen, sorgen. Καταμάθετε betrachtet; καταμανθάνειν eig. genau lernen, Kentnis, Einsicht bekommen oder nehmen; im N. T. nur hier. Κρίνον שׁוֹשַׁן die Lilie überhaupt, im Oriente häufiger roth, orangenfarbig und gelb als weiß, deren verschiedene Arten, darunter die Kaiserkrone als die schönste, im Oriente auf dem Felde (τὸ ἀγροῦ) ohne pflegende Menschenhand wachsen. Πῶς *wie,* wie anmutig und schön sie emporwachsen (*Mey.*). „Sie arbeiten und spinnen auch nicht", d. h. können nicht selbst ihre Kleidung sich bereiten. Die Farbenpracht der Lilien wird als ihr Kleid betrachtet. Dieses übertrift die Herrlichkeit des Königs

---

1) Die Partikel δὲ steht metabatisch, zu einem anderen Punkte überleitend, nicht auf einen stillen Einwurf, nämlich auf die Erwägung, daß troz der schöpferischen Fürsorge Gottes so viele Vögel des Himmels aus Mangel an Nahrung zu Grunde gehen, hindeutend (*Achelis*), worauf Jesus mit dem leidigen Troste: ‚schüzt euch denn euer μεριμνᾶν vor gleichem Geschicke?' antworten würde. — Ein dem Zusammenhange der Rede ganz fernliegender, und die Ermunterung zum Vertrauen auf die Fürsorge des Vaters abschwächender Gedanke.

Salomo in aller seiner Pracht. *ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ* geht nicht blos auf das Prachtkleid, sonderu auf den ganzen solennen *apparatus* des Königs, von welchem die Kleidung nur einen Teil ausmachte. Ueber Salomo's sprichwörtlich gewordenen Reichtum und königlichen Glanz vgl. 1 Kön. 10, 18 ff. 2 Chr. 9, 17. Pred. 2, 4 ff. — V. 30 gibt die Anwendung in Form eines Schlusses *a minori ad majus*. Das Gras (*ὁ χόρτος*) des Feldes ist genant als Genus, zu welchem auch die Lilien gehören, um dieselben als geringfügig zu bezeichnen. Dies geschieht noch mehr durch den Zusatz *σήμερον ὄντα κτλ.* das heute vorhanden ist und morgen als verdorret in den Ofen geworfen wird. Dürres, vertrocknetes Gras wird im Morgenlande als Feuerungsmaterial verwendet. In der Anrede *ὀλιγόπιστοι* dekt der Herr den geheimen Hintergrund der Nahrungssorgen auf. — Mit v. 31 u. 32 kehrt die Rede zu ihrem Ausgangspunkte, zu der Ermahnung v. 25 zurück, welcher weiter durch den Satz, daß das Sorgen heidnisch sei, begründet wird. Das *γάρ* des ersten Satzes v. 32 begründet das *μὴ οὖν μεριμνήσητε*, das zweite *γάρ* nach *οἶδεν* ist explicativ, die Begründung erläuternd. Die Heiden sorgen um Nahrung und Kleidung, weil sie Gott den himmlischen Vater nicht kennen.

In v. 33 nent der Herr den Gegenstand, nach welchem seine Jünger *πρῶτον* d. h. vor allem anderen trachten sollen. *Ζητεῖτε* trachtet, strebt darnach zu erlangen *τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ*. So lautet der Text nach Cod. ℵ; der Genitiv *τοῦ θεοῦ* fehlt auch in Cod. *B* u. einigen Verss. u. Kchvv., und ist offenbar spätere Ergänzung. Nach der ursprünglichen Lesart gehört *αὐτοῦ* zu beiden Worten und weist auf *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος* zurück: das Reich und die Gerechtigkeit eures himmlischen Vaters. Dieses Reich ist das Himmelreich, das durch Christum gegründete Reich Gottes (s. zu 3, 2); *ἡ δικαιοσύνη* ist nicht die Gerechtigkeit aus dem Glauben (*Luth., Calv.* u. A.), sondern die für den Eingang in das Himmelreich geforderte sittliche Rechtbeschaffenheit (5, 20), d. i. die von Paulus als Frucht der Glaubensgerechtigkeit geforderte Lebensgerechtigkeit (Röm. 8, 4. 5, 18. 21). Denen, die darnach trachten, wird *ταῦτα πάντα* d. i. Essen, Trinken, Kleidung dazu gegeben werden, womit nicht ein zweites Trachten überhaupt (*Mey.*), sondern nur das Sorgen um Nahrung und Kleidung als zweites Trachten ausgeschlossen wird. Zur Sache vgl. 1 Tim. 4, 8. Mrc. 10, 30 und als geschichtlichen Beleg die göttliche Antwort auf Salomo's Gebet 1 Kg. 3, 11 ff. — V. 34 Schlußermahnung, aus dem bisher Gesagten gefolgert (*οὖν*); nicht hinsichtlich des morgenden Tages zu sorgen, mit der Begründung: der morgende Tag *μεριμνήσει ἑαυτῆς* (so — nicht *τὰ ἑαυτῆς* ist nach ℵ*BGLSV* u. a. zu lesen) „wird um sich selbst sorgen", nicht: für das Seine oder für sich selbst sorgen. Denn *μεριμνᾶν* darf hier nicht *sensu bono* oder in anderem Sinne als *μεριμνήσητε* im Hauptsatze genommen werden; außerdem paßt der Begriff der Fürsorge auch nicht zum folgenden Schlußsatze. Die Construction des *μεριμνᾶν c. genit.* statt des *accus.* oder *περί τινος* komt zwar sonst nicht vor, ist aber analog der vieler anderer Verba,

welche den Begriff der Sorge ausdrücken, wie *φροντίζειν* u. a.; vgl. *Kühner* Gr. II S. 325; ist also nicht mit *Achel.* zu beanstanden, welcher *μεριμνᾶν ἑαυτῆς* ‚von sich selber aus Sorge haben' erklärt, in dem Sinne: ‚von dem morgenden Tage aus werden an euch Sorgen herankommen, welche dieser morgende Tag selbst gebiert'. Nicht nur gekünstelt, sondern auch dem *μεριμνᾶν* gegen den Sprachgebrauch die transitive Bedeutung: Sorgen erzeugen, beilegend. — *Ἀρκετόν* Genugsames — das Neutrum *adject.* substantivisch gebraucht ohne Rücksicht auf das Genus des Subjects; vgl. für diesen Gebrauch *Kühner* II S. 52f. ‚Ein Genugsames ist für jeden Tag seine *κακία* eig. Schlimmheit', das Schlimme oder das Uebel an Leiden, Nöten, Gefahren, das jeder Tag mit sich bringt; *κακία* wie *κακότης* bei den Klassikern; vgl. *τὰ κακά* Luc. 16, 25. — Warum untersagt aber der Herr hier nur das Sorgen um den morgenden Tag? Sicherlich nicht aus Mitleid mit der Schwachheit der Jünger, daß sie nicht durch Sorgen um den morgenden Tag sich die Sorge für den heutigen vermehren sollen. Nachdem er vorher seinen Jüngern das Sorgen um Irdisches überhaupt untersagt und sie zum Trachten nach dem Reiche und der Gerechtigkeit Gottes ermahnt hat, mit der Verheißung, daß ihnen dann das Irdische zufallen werde, kann er nicht folgerungsweise (*οὖν*) das Sorgen um den morgenden Tag verbieten, um ihnen das Sorgen zu erleichtern, sondern mit diesem Verbote nur den Gedanken aussprechen, daß, weil jeder Tag seine *κακία* hat, mit allem Sorgen, auch mit dem um die allernächste Zukunft gar nichts erreicht, sondern das Uebel nur vermehrt wird. Das Sorgen um den nächsten Morgen erwähnt also der Erlöser schließlich als dasjenige, welches dem Menschen am allernächsten liegt und ihn unwillkürlich beschleicht, um durch den Nachweis, daß dadurch das Sorgen nicht vermindert, sondern vergrößert wird, vor jeglichem Sorgen abzumahnen.

Cap. VII, 1—12. *Warnung vor dem Richten und Ermahnung zum Bittgebete.* Ohne äußerliche Verknüpfung werden an die Warnung vor der Sorge um den nötigen Lebensunterhalt noch zwei subjective Erfordernisse zur Erlangung der Gerechtigkeit des Himmelreichs angereiht: *a.* das rechte geistliche Verhalten gegen den Nebenmenschen (v. 1—6), *b.* das Bittgebet als der Quell, aus welchem die Kraft zur Gewinnung und Uebung der Gerechtigkeit zu schöpfen ist (v. 7—12). — Das rechte geistliche Verhalten gegen den Nebenmenschen ist in die Form einer Warnung vor zwei Fehlern gefaßt, in welche die Gläubigen gar leicht verfallen: liebloses Richten (v. 1—5) und falscher Bekehrungseifer (v. 6).

V. 1 u. 2. „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet." *Κρίνειν* urteilen, richten, steht nicht für *κατακρίνειν* verurteilen (*Theophyl., Euthym., Olsh.* u. A.), wie Luc. 6, 37 zeigt, wo *κρίνειν* von *καταδικάζειν* deutlich unterschieden ist, sondern heißt einfach: richterlich urteilen, in diesem Contexte der Rede: sich zum Richter über andere, insbesondere über den Seelenzustand des Nebenmenschen aufwerfen. Daß damit nicht das amtliche Richten, d. h. das Beurteilen, Rügen und Strafen der Sünden und Sünder, welches der weltlichen Obrigkeit und dem geistlichen Amte zusteht, verboten oder getadelt

werden soll, erhellt schon daraus, daß die Rede nicht an die Obrigkeit und die Amtsträger, sondern an die Jünger Christi insgemein gerichtet ist. Auch die geistliche Mahnung und Warnung des Bruders, um ihn vor dem sittlichen Verderben zu bewahren und zu bessern, wird nicht ausgeschlossen. Denn diese Mahnung wird zu einem Richten desselben nur, wenn sie nicht aus reiner Liebe für das Seelenheil des Bruders fließt und ihr nicht die geistige Selbstzucht voran und zur Seite geht (vgl. v. 4 u. 5). Wer ohne dazu berufen zu sein und ohne rechte Selbsterkentnis und ernste Selbstzucht Andere richtet, der wird gerichtet, nämlich von Gott. Das *κριθῆτε* von Gerichtetwerden von Anderen zu verstehen (*Erasm., Calv., Fritz.* u. A.) ist gegen den Context, gegen v. 2, wo die Vergeltung als eine dem Richten äquivalente bezeichnet wird, was nur von dem göttlichen Gerichte gilt. *ἐν* (v. 2) ist instrumental (= ב) und bei *μέτρον* an ein Hohlmaß, Getreidemaß zu denken, wie Luc. 6, 38 zeigt. — V. 3—5 hängen mit v. 1 u. 2 eng zusammen. *δέ* metabatisch. Die Verse erläutern, wie es sich mit dem Richten gewöhnlich verhält, nämlich so, daß man für die Fehler Anderer ein viel schärferes Auge als für die eigenen zu haben pflegt. Durch die Fragform: *τί βλέπεις* wird das Verwerfliche des Achtens auf die kleinen Fehler des Bruders, wenn man die eigenen groben Fehler nicht bemerkt, angedeutet. *κάρφος* Splitter von Holz, Reisig oder Stroh — Bild eines geringen sittlichen Fehlers; *δοκός* Balken — Bild eines großen. Dieses Bild war sprichwörtlich und findet sich nicht blos im Talmude, sondern auch bei den Arabern (s. die Belege bei *Thol.*). Der Vergleichungspunkt ist aber nicht mit *Thol.* auf das Schmerzhafte zu beziehen. Diese Beziehung liegt nicht nur ferne, sondern paßt auch nicht zu dem Satze: „den Balken in deinem Auge wirst du nicht gewahr." Die Vergleichung liegt blos in dem Gegensatze des Winzigkleinen und des Gewaltiggroßen, und das Auge komt dabei in Betracht als das Leibesglied, auf welches sich der Blick zunächst richtet, wenn man mit jemand redet. In v. 3 ist das Bild nach einer andern Seite ausgeführt. *Πῶς ἐρεῖς* „wie darfst oder magst du sagen?" *ἄφες ἐκβάλω* „laß ich will herausziehen" (*ἐκβάλω* Conjunctiv der Ermunterung). *ὑποκριτά* Heuchler. So nent der Herr einen solchen, weil er sich als fehlerfrei benimt, während er mit viel größeren Fehlern behaftet ist. *Τότε διαβλέψεις* „dann magst du zusehen" (das Futur concessiv oder potential). — Aus v. 5 ergibt sich ganz klar, daß nicht überhaupt das Bestreben, seinen Bruder zu bessern getadelt, sondern nur gefordert wird, daß demselben das Ablegen der eigenen Fehler vorausgehen muß. Wer dies beherzigt und sein Auge für das Erkennen der eigenen Gebrechen schärft, dem wird die Lust zum Splitterrichten des Nächsten sicherlich vergehen.

V. 6. Ohne formelle Verknüpfung wird in der Weise gnomologischer Rede die Warnung, das Heilige nicht den Hunden zu geben, angereiht. Den Zusammenhang und Gedankenfortschritt hat *Beng.* richtig angedeutet: *Extrema enim sunt, judicare non judicandos et canibus sancta dare.* Die Gnome: „Gebet nicht das Heilige den Hunden und werfet

nicht eure Perlen vor die Säue, damit sie dieselben nicht zertreten mit ihren Füßen und sich wenden und euch zerreißen", enthält eine Warnung nicht vor allzugroßer Laxheit des Urteils (*Olsh., Stier*), sondern vor verkehrtem Besserungs- oder Bekehrungseifer, welcher den Mangel der Empfänglichkeit am Andern übersieht (*Mey., Achel., Weiss*). Hunde und Schweine als unreine und verachtete Thiere (Prov. 11, 22. 26, 11. 2 Petr. 2, 22. 2 Sam. 3, 8. 9, 8. 2 Kg. 8, 13. Phil. 3, 2) sind Bilder profaner, in Sündenlust versunkener und für die göttliche Warheit unempfänglicher Menschen. Viele Ausll. fassen die beiden Thiere als Bilder zweier, verschiedener Menschenklassen. *Chrysost.* versteht unter den Hunden die Gottlosen (Heiden), unter den Schweinen die Lasterhaften; *Hilar.* unter jenen die Heiden, unter diesen die Häretiker; *August.* unter jenen die *oppugnatores veritatis,* unter diesen die *contemtores; Achelis* will nach der Eigentümlichkeit der beiden Thiere Menschen verstehen, deren Hauptcharakterzug hündisch reizbare Schamlosigkeit oder Unverschämtheit und schweinische Fleischlichkeit und Gemeinheit ist. *Für* diese Distinction läßt sich anführen die Nennung verschiedener Dinge, die den Thieren zur Speise hingeworfen werden; *dagegen* aber spricht, daß in der Beschreibung des Verhaltens der Thiere gegen das ihnen Vorgeworfene zwischen beiden nicht unterschieden wird. Zwar hat man die Sätze: „damit sie dieselben nicht zertreten und sich wendend euch zerreißen, auch auf die beiden Thiere so verteilen wollen, daß das Zertreten sich auf die Schweine, das Zerreißen auf die Hunde bezöge. Aber offenbar gekünstelt, da in diesem Falle von den Schweinen nur das Zertreten der Perlen, von den Hunden nur deren Wut gegen die Menschen ausgesagt wäre. Noch stärker spricht gegen diese Unterscheidung die Bezeichnung der Gaben, welche den Thieren hingeworfen werden; den Hunden *τὸ ἅγιον*, den Säuen *τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν* eure Perlen. Da die Perlen einige Aehnlichkeit haben mit Erbsen und Eicheln, welche Schweine gerne fressen, so meinten *Herm. v. d. Hardt, Paul.* u. *Thol.* auch *τὸ ἅγιον* von etwas verstehen zu müssen, was die Hunde fressen können, und haben an *heiliges* Opferfleisch gedacht. Aber diese Beziehung des nicht näher bestimten *τὸ ἅγιον* ist willkürlich, da man mit demselben Belieben auch an *heiliges* Brot (1 Sam. 21, 5) oder an jedes Speisopfer (Lev. 22, 2 f.) denken könte. Der Ausdruck ist in seiner Allgemeinheit „das Heilige" zu belassen. Hiernach kommen auch die Perlen nur als etwas höchst Wertvolles in Betracht, das den Jüngern anvertraut ist (*ὑμῶν*); und beide Worte bezeichnen dieselbe Sache nur nach verschiedener Beziehung. *Das Heilige* ist die evangelische Warheit, die als ein kostbares Gut mit Perlen verglichen ist. — Mit dieser sprachgemäßen Erklärung des *τὸ ἅγιον* wird nicht nur die Unterscheidung der Hunde und Säue als Bilder verschiedener Menschenklassen hinfällig, sondern auch jeder Versuch, die beiden mit *μήποτε* eingeführten Sätze auf die beiden Thiergattungen zu verteilen.

Wenn aber *τὸ ἅγιον* überhaupt die evangelische Warheit ist, so scheint dieses Gebot Christi nicht erfült werden zu können, ohne die

Gefahr es zu übertreten. Wie konten die Apostel und wie können überhaupt die Verkündiger des Evangeliums wissen, ob unter denen, welchen sie dasselbe verkündigen, sich nicht freche Verächter befinden, die nicht allein die Warheit verlästern, sondern ihren Zorn sogar an den Verkündigern derselben auszulassen suchen? Um dieses Bedenken zu beseitigen wolten *Chr. Starke, Olsh.* u. A. das Heilige von der eigentlichen Heilswarheit des Evangeliums und deren Mitteilung ohne vorhergegangene Gesetzespredigt verstehen. Aber diese Unterscheidung von Evangelium und Gesetz steht mit der Vorschrift c. 10, 27. Mrc. 16, 15. 2 Tim. 4, 3 in Widerspruch und ist auch für die Praxis von sehr zweifelhaftem Werte. Manches harte Menschenherz verstokt sich gegen die Predigt des Gesetzes und läßt sich durch die Predigt des Evangeliums von der Gnade Gottes gegen die verlorenen Sünder erweichen und bekehren. Hiezu komt, was *Bleek* hervorgehoben hat, daß wir von keinem Menschen, wie stumpf und wie versunken er auch scheinen möge, wissen können, ob er nicht durch Gottes Gnade für die Heilslehre empfänglich und durch dieselbe bekehrt werden könne. Daher meinten *Zwingli, Luther, Calv.* u. A.: wer die Hunde und Schweine sind, das könne erst aus dem Erfolge beurteilt werden. Erst das Verhalten gegen die mitgeteilte göttliche Gnade und Heilswarheit könne klar machen, wer zu den κύνες und χοῖροι gehöre. Daraus folgt aber unzweifelhaft, daß dieser Ausspruch Christi nicht auf die Predigt des Evangeliums im Allgemeinen, sei es unter den Heiden oder in der Gemeinde, bezogen werden darf, sondern nur von der Mitteilung der göttlichen Heilswarheit an solche gilt, die ihre Verstoktheit gegen das Evangelium offen kundgegeben haben. So gefaßt steht diese Gnome im Einklange mit der Instruction, welche Christus c. 10, 12—14 den Aposteln erteilt, den Friedensgruß auch *dem* Hause zu bringen, welches desselben nicht wert ist, und erst wenn ihre Rede nicht aufgenommen wird, ein solches Haus oder Stadt zu verlassen und den Staub von den Füßen zu schütteln. Nach dieser Vorschrift verfuhr auch der Apostel Paulus Act. 13, 14 und gab die nämliche Anweisung dem Titus (Tit. 3, 11).[1]

V. 7—11. *Ermahnung zum Bittgebete.* Diese Ermahnung ist nicht speciell als Anweisung zu fassen, wie die rechte Weisheit, das Gebot v. 6 zu erfüllen, erlangt werden könne (*Chrysost., August., Luth., Stier*) — ein so enger Zusammenhang würde sicher irgendwie angedeutet sein; auch nicht blos als Anweisung, wie die Kraft zur Erfüllung der Nächstenpflichten (*Thol.*), sondern — wie die Kraft zur Uebung der Gerechtigkeit, welche Christus von seinen Jüngern fordert, zu erlangen

1(Damit erledigt sich nicht nur das von *Bl.* erwähnte Bedenken, sondern fält auch der Anlaß weg zu der äußerst gezwungenen Annahme von *Achelis*, daß τὸ ἅγιον und οἱ μαργαρῖται nicht die evangelische Warheit als solche seien, sondern etwas, was seinen Ort lediglich unter solchen hat, welche brüderlich mit uns verbunden sind, nämlich die heilige Bruderpflicht der brüderlichen Bestrafung in Demut und Sanftmut, oder die persönliche Tüchtigkeit, diese heilige Bruderpflicht zu üben, die niemand den Unempfänglichen gegenüber üben solle.

sei. So gefaßt bilden diese Vv. ein, ohne engere Anknüpfung an das Vorhergehende eingeführtes, selbständiges Glied der Rede und den passenden Abschluß der Darlegung der für das Eindringen in das Himmelreich unerläßlichen Erfordernisse. Die W. *αἰτεῖτε, ζητεῖτε, κρούετε* bilden eine Klimax; *ζητεῖν* bezeichnet das beharrliche Verlangen, wie בִּקֵּשׁ Jer. 29, 13; *κρούειν* das Beharren, auch wenn die Gewährung versagt scheint, vgl. Luc. 13, 25 (*Thol.* nach *Chrysost.*), ‚daß er uns damit will desto stärker ermahnen zum Beten' (*Luth.*). Die Aufforderung zum Bitten mit ihrer Verheißung wird v. 8 durch eine allgemeine Erfahrungswarheit begründet und die Gültigkeit dieser Warheit auf dem geistlichen Gebiete in v. 9—11 durch einen Schluß *a minori ad majus* aus dem Verhältnisse des Vaters zu seinen Kindern erläutert. In Betreff des Sinnes ist zu beachten, daß die Zusage nicht lautet: dem Bittenden wird das Erbetene gegeben u. s. w., sondern: ihm wird gegeben (ohne Object); der Suchende findet. Der himmlische Vater erhört das Gebet seiner Kinder auch, wenn er ihnen statt des Erbetenen etwas anderes gibt. Aus eigener Lebenserfahrung, die er in seinen *Confess. l. V c. 15* mitteilt, sagt daher *Augustin. c. 34 ad Paulin.: bonus autem Dominus, qui non tribuit saepe quod volumus, ut quod mallemus tribuat.* Damit erledigt sich die von vielen Ausll. für nötig erachtete Beschränkung des *αἰτεῖτε* und *ζητεῖτε* auf das Bitten in der rechten Gesinnung und um die rechte Gabe. Die Ausdehnung der Gnome auf alles mögliche Bitten wird schon durch den Context abgeschnitten; denn dieser führt nur auf Bitten um das, was der Jünger Christi für die Erfüllung seines christlichen Berufes bedarf oder nötig zu haben meint, wozu jedoch nicht blos geistliche, sondern auch irdisch leibliche Gaben und Güter gehören, wie die vierte Bitte des VU. lehrt. — In v. 9 ist *ἄνθρωπος* nicht pleonastisch, sondern zugesezt, um den menschlichen Vater im Gegensatz zu Gott deutlich zu bezeichnen. Die Sätze *ὃν ἐὰν αἰτήσῃ* (*αἰτήσει*) . . . *μὴ* — *ἐπιδώσει αὐτῷ* sind anakoluthisch, gleichviel ob *ἐάν* ursprünglich ist oder fehlt. Brot und Stein, Fisch und Schlange sind als äußerlich einander ähnliche Dinge zu Beispielen gewählt, wobei der Unterschied, daß der Stein blos nicht eßbar, die Schlange aber schädlich, giftig ist, schwerlich in Betracht zu ziehen ist. — V. 11. Schlußfolgerung: „Wenn also ihr (Menschen), die ihr böse seid, verstehet euren Kindern gute Gaben zu geben, um wie viel mehr wird euer Vater im Himmel Gutes geben denen die ihn bitten." Das *ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες* erklärt *Stier* für das stärkste *dictum probans* für die Erbsünde in der ganzen heil. Schrift. Vorsichtiger *Mey.*: ‚Nicht von der *Erbsünde,* sondern von der *geschichtlichen Erscheinung* der Sünde ist die Rede, von welcher aber die Erbsünde der innere natürliche Grund ist, vgl. 15, 19. Joh. 3, 6'. Den *ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες* ist gegenübergestelt der Vater im Himmel als der Gute und Heilige, dessen Liebe und Fürsorge für seine Kinder auf Erden unvergleichlich größer ist als die der irdischen Väter, deren Liebe durch die Sünde und Bosheit des Herzens getrübt witd. *δόματα ἀγαθά* gute d. h. heilsame Gaben, im Gegensatz des Steins und der Schlange. In der Anwendung

ist blos ἀγαθά wiederholt. Lukas hat 11, 13 dafür πνεῦμα ἅγιον gesezt — eine dem Charakter seines Evangeliums (vgl. S. 5) entsprechende Näherbestimmung.

V. 12. Schließliche Zusammenfassung aller bisherigen Ermahnungen in die Gnome: „Alles was ihr irgend wollet, daß euch die Leute thun sollen, also thuet auch ihr ihnen", die durch οὖν an das v. 1—11 besprochene Verhalten gegen den Nächsten angeknüpft ist, ihrem Inhalte nach aber alles zusammenfaßt, was in der ganzen Rede über die Pflichten gegen den Nächsten gesagt worden, und mit ihrem Schlusse: „Denn dies ist das Gesetz und die Propheten" d. h. darin ist die Summe des Gesetzes und der Propheten enthalten (vgl. 22, 37—40), auf c. 5, 17 zurückweist. So *Luth., de W., Stier, Mey.* Hinsichtlich des Sinnes dieser Sentenz ist zu beachten, erstlich daß dem πάντα ὅσα nicht ταῦτα gegenübergestelt ist, sondern οὕτως, welches die Art und Weise des Thuns ausdrükt und auf die Gesinnung hinweist, welche wir in unserem Verhalten gegen den Nächsten bewähren sollen, sodann die positive Form des Spruches, durch welche das eigene Heilsbedürfnis zum Maßstab für die Pflicht gegen den Nächsten gemacht ist. Dadurch unterscheidet sich dieser Spruch von allen aus Tob. 4, 16, den Rabbinen und heidnischen Klassikern als Parallelen beigebrachten Sprüchen, die sämtlich auf den negativen Gedanken hinauskommen: Was du nicht wilst, daß dir geschehe, das thue auch Andern nicht. Eine Maxime des kalten Egoismus, der dem Andern kein Unrecht zufügt, um sich gegen Schaden und Nachteil zu sichern. — So richtig verstanden bedarf der Spruch auch keiner Verclausirung; denn der Christ, welcher will, daß die Menschen ihm thun sollen, so wie er gegen sie gesinnet ist, der kann Unrechtes oder Unsittliches Anderen weder zumuten noch thun wollen.

V. 13—27. **Epilog und Schluss** der Rede. ‚Er hat nun ausgepredigt, unser lieber Herr, und beschleußt endlich dieselbige Predigt mit etlichen Warnungen, uns zu rüsten wider allerlei Hinderniß und Aergerniß, beide der Lehre und des Lebens, so uns unter Augen stoßen in der Welt' (*Luther*). — V. 13 f. Die Ermahnung: „Gehet ein durch die enge Pforte" knüpft offenbar an 5, 20 an. Daß der Eingang ins Himmelreich gemeint ist, versteht sich hiernach von selbst. Diese Ermahnung wird aber nicht blos *e contrario*, sondern durch zwei mit ὅτι eingeführte Sätze begründet, indem v. 14 ὅτι στενή statt τί στενή der *rec.* zu lesen ist.[1] Diese beiden Sätze sind coordinirt; ὅτι στενὴ κτλ.

1) Zwar findet sich τί in den meisten Codd. (*B*³*EGKL* u. a.) und ὅτι nur in ℵ**B*X*; aber es kann kaum zweifelhaft sein, daß ὅτι die ursprüngliche Lesart war, die in τί geändert wurde, weil man an dem doppelten ὅτι Anstoß nahm oder weil man den Spruch v. 14 als selbständige Gnome zu gebrauchen gewohnt war. In Cod. *B* spricht gegen die Ursprünglichkeit des τί entscheidend das hinzugefügte δέ, das einen Fingerzeig für das richtige Verhältnis der beiden Aussagen über die Pforte und den Weg liefert, indem es zeigt, daß man die beiden Aussagen als antithetisch coordinirt faßte. Diese Coordination war rhetorisch durch Wiederholung des ὅτι ausgedrükt, wie im Griechischen häufig zwei Sätze mit γάρ auf einander folgen (vgl. *Kühner* II S. 856. Anm. 4). Diesen rhetorischen

kann nicht den vorhergehenden Satz ὅτι πλατεῖα κτλ. begründen, sondern führt einen zweiten Grund ein für die Ermahnung: durch die enge Pforte einzugehen, wofür in einfacher Rede καί oder δέ unmißverständlich gewesen wäre. In beiden Sätzen ist außer ἡ πύλη noch ἡ ὁδός genant.[1] Da zuerst die Pforte, sodann der Weg genant ist, so meinen *Beng., Lange, Mey., Achel.,* daß die Pforte am Anfange des Wegs zu denken sei, wie bei eingezäunten Gartenanlagen. Allein so sinnreich dabei auch Pforte und Weg sich geistlich deuten lassen, so ist doch diese Vorstellung schon darum nicht haltbar, weil dann innerhalb des Reiches Gottes zweierlei Wege, ein breiter und ein schmaler, angenommen werden müßten, da was innerhalb der Pforte liegt, unzweifelhaft zum Bereiche des von der Pforte eingeschlossenen Himmelreiches gehört. Das Bild der Pforte ist in der Ausführung oder Begründung der Ermahnung zur Vorstellung von Pforte und Weg erweitert, um den Gegensatz der ἀπώλεια und der ζωή anschaulicher darzulegen, als es durch das Bild der Pforte geschehen konte. „Denn weit ist die Pforte und breit der Weg, der in das Verderben führt, und Viele sind die durch sie (die weite Pforte in die ἀπώλεια) eingehen; denn eng ist die Pforte und eingeengt (τεθλιμμένη) ist der Weg, der zum Leben führt, und Wenige sind die ihn (diesen Weg mit der Pforte) finden.“ ἡ ἀπώλεια ist das ewige Verderben, die ewige Verdammnis; ἡ ζωή das ewige Leben, die ewige Seligkeit. Weite Pforte und breiter Weg ist Bild der Ungebundenheit der sinnlichen Lust. Die Pforte und der Weg zum Leben ist dagegen schmal und beengt, weil er Verleugnung der irdischen Lust und Begierden fordert. Damit steht nicht in Widerspruch, daß der Herr in 11, 29 sein Joch sanft und leicht nent, denn dies gilt von den Gnadenerfahrungen, welche dem Wiedergeborenen die Nachfolge Christi leicht machen.

V. 15—20. *Warnung vor den falschen Propheten.* Da der Weg zum Leben schwer zu finden ist, so darf man nicht jedem, der als Führer zum Leben auftritt, sich hingeben. *Falsche Propheten* sind alle, die ohne göttlichen Beruf als Lehrer des Heilswegs und als Führer auf diesem Wege auftreten. Der Begriff des ψευδοπροφήτης ist weiter als

---

Gebrauch des ὅτι verkennend, wurde ὅτι in τί geändert, damit aber nicht blos das richtige Verhältnis der beiden Aussagen verschoben, sondern auch die sentimentale Exclamation: wie eng ist die Pforte! erzeugt, die im Munde des Herrn hier um so weniger paßt, als sich keine genügende Motivirung dieser affectvollen Wendung der Rede auffinden läßt. Hiezu komt, daß der Gebrauch des τί für ὡς gar nicht griechisch ist und sich nur durch Zurückgehen auf das hebr. מָה, welches die LXX an etlichen Stellen durch τί = ὡς gegeben haben, notdürftig rechtfertigen läßt. Mit richtigem kritischen und exegetischen Takte hat daher *Tischend.* 8 ὅτι in den Text aufgenommen.

1) In beiden Sätzen hat *Tisch.* ἡ πύλη eingeklammert; *Lchm.* hat es in v. 13 gestrichen in v. 14 eingeklammert, aber in v. 13 nur nach ℵ*, etlichen Codd. der Itala u. einigen Kchvv., während alle übrigen krit. Zeugen für die Echtheit sprechen. Es ist wol nur wegen seiner Aehnlichkeit mit πλατεῖα durch ein Versehen ausgelassen worden. Noch schwächer ist die Auslassung in v. 14 bezeugt und wol nur infolge der Auslassung in v. 13 auch hier in Wegfall gekommen, um beide Sätze einander mehr zu conformiren.

der des ψευδοδιδάσκαλος; er involvirt nicht blos die Irrlehre, sondern das Verkündigen selbsterdachter Lehren als göttlicher Offenbarungen. Ob der Erlöser dabei an jüdische oder an christliche Pseudopropheten gedacht habe, darüber sind die Ausll. geteilter Meinung. Der Behauptung von *Weiss*, daß man auf jedes geschichtliche Verständnis der Bergrede verzichten müsse, wenn man meine, Christus habe hier an christliche Irrlehrer gedacht und seine Jünger für die Zukunft vor solchen gewarnt, liegt eine totale Verkennung des Zweckes und der Bedeutung der Bergrede zu Grunde. Diese hat Christus nicht blos für die damaligen Zuhörer, sondern für alle Jünger in der Gegenwart und Zukunft gehalten. Die Alternative entweder jüdische oder christliche Lehrer ist durch nichts indicirt. Der Zusammenhang mit v. 21 ff. weist unfraglich auf christliche Irrlehrer und Pseudopropheten (Mtth. 24, 11. 24. 1 Joh. 4, 1. Apok. 16, 13. 19, 20) hin. Das Herr-Sagen paßt nicht auf Pharisäer (*Thol.*) und Leute wie Judas den Galiläer (*de W.*); auch die Schilderung der Pseudopropheten als solcher, die in Schafskleidern kommen, eignet sich mehr für christliche als jüdische Verführer. Doch möchte mit Rücksicht auf die Verhältnisse, unter welchen die Rede gehalten worden, die Beziehung auf die Pharisäer, welche ihre Satzungen für göttliche Offenbarung ausgaben, nicht ganz auszuschließen sein; jedenfalls aber ist sie ganz untergeordnet und vorzugsweise an Verführer zu denken, die sich äußerlich zu Christo bekennten. Die Charakterisirung derselben: ἐν ἐνδύμασιν προβάτων „mit Schafskleidern angethan" drükt nicht ‚die scheinheilige Frömmigkeit, wie sie Jesus 6, 1—18 abgemalt' (*Weiss*), sondern die Unschuld und Sanftmut des Auftretens dieser Menschen aus — *vestibus ut si essent oves,* sagt *Beng.* treffend. An Schafpelze, wie sie etwa Propheten trugen, ist dabei nicht entfernt zu denken. ἔσωθεν δέ inwendig aber d. h. im Bilde: unter der Hülle des Schafkleides, sachlich: ihrem inneren Wesen nach sind sie λύκοι ἅρπαγες; so bezeichnet in Bezug auf ihr seelenverderbliches Wirken, vgl. Act. 20, 29. Joh. 10, 12. — V. 16. Erkennen soll man diese Menschen an ihren Früchten. Die Früchte der Pseudopropheten sind das was sie mit ihrem Auftreten, Lehren und Wirken erzielen oder zuwegebringen, also weder ihre Lehre, wie nach *Hieron.* u. *Calv.* die meisten katholischen und protestantischen Ausll. meinen, noch ihr Lebenswandel, ihr sittliches Verhalten (*Mey.*), auch nicht Lehre und Wandel (*Bucer* und gewissermaßen auch *Luther,* so fern er in den verschiedenen Auslegungen dieser Vv. einmal diese, ein ander Mal jene Beziehung hervorhebt). Lehre und Wandel sind Mittel ihres Wirkens, aber nicht Früchte, die sie mit ihrem Wirken hervorbringen. Früchte sind das Produkt ihrer Wirksamkeit. Daran wird die Unlauterkeit ihres Herzens offenbar werden, während Lehre und Wandel kein sicheres Kriterium liefern, da richtige Lehre und ehrbarer Wandel mit Unlauterkeit des Herzens verbunden sein können. Der Hinweis auf die Früchte wird durch ein aus der Natur entnommenes Bild erläutert. „Liest man wol Trauben von Dornsträuchern oder Feigen von Disteln?" In der Anwendung dieser Sentenz, in welcher indirect die Pseudo-

propheten mit Dornen und Disteln verglichen sind, wird nur das Bild des Baumes festgehalten und v. 17 u. 18 weiter ausgeführt. Ein Baum kann nur Früchte tragen, die seiner Naturbeschaffenheit entsprechen. *δένδρον ἀγαθόν* ist ein gesunder, unverdorbener Baum. Dies fordert der Gegensatz *δένδρον σαπρόν* ein moderiger, morsch gewordener, angefaulter Baum (*σαπρός* was in Fäulnis übergeht). Ein solcher Baum kann nur schlechte, unbrauchbare Früchte tragen. In v. 19 deutet der Herr auf das Los hin, das einem solchen Baume bevorsteht, um die Warnung vor den falschen Propheten zu verstärken. Den Gedanken hat schon der Täufer 3, 10 ausgesprochen. — In v. 20 wird der Hauptgedanke v. 16 wiederholt und durch *οὖν* als das Ergebnis der ganzen Erläuterung eingeschärft.

V. 21—23. *Warnung vor einem Bekentnisse zu Christo, dem der Lebenswandel nicht entspricht.* Die Ansicht, daß unter den Herr-Herr-Sagenden die v. 15 erwähnten Pseudopropheten zu verstehen seien, die noch *Mey.* verteidigt, wird dem Wortlaute des Textes nicht gerecht. Nachdem der Erlöser die Mahnung, durch die enge Pforte einzugehen in v. 15—20 durch die Warnung, sich vor den falschen Propheten in Acht zu nehmen, erläutert hat, zeigt er nun (v. 21—23) noch, daß für den Eingang in das Himmelreich auch das Bekentnis mit dem Munde zu ihm nicht genüge. Die, welche Herr, Herr sagen d. h. sich mit dem Munde zu ihm als dem Herrn und Meister bekennen, sind Christen insgemein, nicht blos Lehrer oder Propheten. Wenn dieselben aber nicht den Willen seines himmlischen Vaters thun, so wird er sie am Tage des Gerichts nicht als seine Jünger anerkennen. Die Wiederholung des *κύριε* drükt das Angelegentliche der Rede aus. Der Wille des himmlischen Vaters enthält die sittlichen Forderungen Gottes, und zwar, wie der Ausdruck: *mein* Vater im Himmel lehrt, die sittliche Anforderung an die Menschen, welche Christus der Sohn Gottes als den Willen seines Vaters verkündigt (vgl. 12, 50), also die ethischen Erfordernisse zur Erlangung der für den Eingang in das Himmelreich notwendigen *δικαιοσύνη* (5, 20). *Οὐ πᾶς nicht jeder;* vgl. *Winer* S. 161. Unrichtig *Fritzsche: nullus.* — V. 22 f. Der Gedanke, daß das Herr-Sagen an sich keine Bürgschaft für das Kommen ins Himmelreich gibt, wird seiner Wichtigkeit wegen weiter ausgeführt und dahin erweitert, daß selbst Viele, die mittelst des Namens Jesu geweißagt, Dämonen ausgetrieben und Wunder verrichtet haben, am Tage des Gerichts von dem Herrn werden verworfen werden. *ἐκείνη ἡ ἡμέρα* ist der Tag des Gerichts. Die *πολλοί* sind nicht bloße Namenchristen, die sich nur mit dem Munde zu Jesu bekennen, sondern die den Namen Christi zu anscheinend christlichen Werken für die Förderung des Christentums gebrauchen. Der Dativ *τῷ σῷ ὀνόματι* steht nicht für *ἐν τῷ — ὀνομ.* in *deinem* Namen oder *jussu et auctoritate tua,* sondern instrumental: mittelst deines Namens d. h. dadurch daß sie sich des Jesus-Namens als einer geistigen Macht für ihr Thun bedient haben. *Προφητεύειν* weißagen, nicht blos Zukünftiges vorhersagen, sondern in Kraft prophetischen Geistes wirken. *Dämonen austreiben* durch Exorcismus, wie der

Jünger Mrc. 9, 38. *δυνάμεις ποιεῖν* Wunder thun; *δυνάμεις* Kräfte, dann Aeußerungen oder Wirkungen göttlicher Kraft. Zu beachten ist die Voranstellung des *τῷ σῷ ὀνόματι*, wodurch dieselben nicht ruhmredig ihre Verdienste geltend machen (*de W.*), sondern nur ihr Wirken angelegentlich als durch den Namen Jesu d. i. durch das Bekentnis zu Jesu vollbracht hervorheben. — V. 23. Das Urteil des Herrn v. 23 trägt den feierlichen Ernst des Weltrichters, obwol der Wortlaut *ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζ. τὴν ἀνομίαν* auf Ps. 6, 9 anspielt. In Betreff des Sinnes vgl. 25, 41. Der Grund der Verstoßung ist in der Anrede *οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* ausgesprochen. *ἡ ἀνομία* ist das Gegenteil von *ἡ δικαιοσύνη*, vgl. 2 Kor. 6, 14. Hebr. 1, 9 u. a., *ἐργάζεσθαι τὴν ἀνομίαν* also das Gegenteil von *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* v. 21. Die *ἀνομία*, welche solche Christen wirken, besteht nicht darin, daß sie im Namen Jesu weißagten und Wunder verrichteten, sondern darin, daß sie den Namen Jesu d. h. die in dem Bekentnisse Jesu Christi beschlossene Geisteskraft zu selbstsüchtigen Zwecken gebrauchten, also in der Unlauterkeit der Gesinnung, daß sie von dem Geiste Christi nicht ihr Herz erneuern und heiligen ließen, sondern die Geisteskräfte, die sie vermöge des Glaubens an Jesum gewonnen hatten, zur Befriedigung der Neigungen, Begierden und Triebe des Fleisches benuzten. In diesem Ausspruche des Herrn liegt eine zur ernstesten Selbstprüfung auffordernde Warheit. Christus erklärt, daß man mittelst seines Namens Uebernatürliches vollbringen könne. Das ist nicht möglich durch ein bloßes Lippenbekentnis, dadurch daß man den Namen Jesu im Munde führt, sich äußerlich zu ihm bekent, sondern sezt einen gewissen Grad innerlicher Aneignung des christlichen Glaubens und Bekentnisses voraus. Mit der bloßen Nennung des Namens Jesu lassen sich Dämonen nicht austreiben, wie die Söhne des Hohenpriesters Skeuas Act. 19, 13 ff. erfuhren. Dazu ist eine Kraft erforderlich, welche dieser Name als Offenbarung des Wesens den Gläubigen verleiht. Die hier erwähnten Wirkungen sind nicht mit *Orig.* für diabolische oder für Scheinwunder zu halten, sondern wahre Wunderwirkungen. Die Möglichkeit derselben bei Christen, welche der Herr am Tage des Gerichts als Thäter der Ungerechtigkeit verwerfen wird, wird daraus begreiflich, daß der Glaube in ziemlich starkem Maße auf Gefühl, Phantasie und Erkentnis zu wirken im Stande ist, ohne daß das Centrum unsers geistigen Lebens, Herz und Gemüt, in gleichem Maße ergriffen und erneuert wird. Zum Belege hiefür erinnert *Thol.* an manchen hochbegeisterten, die Herzen mit sich fortreißenden Glaubensprediger, der am wenigsten dem eigenen Herzen predigt, ferner an die Thatsache, daß in verschiedenen Epochen und in verschiedenen Kreisen durch außerordentlich erregende Veranlassungen außerordentliche, über das gewöhnliche Gesetz des Naturlaufs hinausgehende Erscheinungen hervorgerufen worden sind, wie die ekstatischen Erscheinungen und Propheten der Sevennenkriege, die Propheten des dreißigjährigen Kriegs, die Ekstasen in der ersten Periode des Wesleyanismus, Irvingismus zeigen. Erscheinungen, bei denen nicht selten die Grenzlinie

zwischen dem göttlichen und dem dämonischen Gebiete mit Sicherheit zu ziehen schwer fält.

V. 24—27. Schluß der ganzen Predigt; durch *οὖν* als Folgerung an v. 21—23 angeknüpft. Da der Herr am Tage des Gerichts nach dem Thun des göttlichen Willens entscheiden wird, so hängt auch der Erfolg dieser Rede nicht von dem Hören derselben ab, sondern von dem Thun dessen, was er in ihr als *δικαιοσύνη* seiner Jünger gefordert hat. In v. 24 haben *Lchm.* u. *Tisch. 8* nach ℵ*BZ*, Minuskeln u. Kchv. *ὁμοιωθήσεται* aufgenommen statt der *rec. ὁμοιώσω αὐτόν*, für die alle übrigen Uncialcodd. u. mehrere Verss. zeugen. Da in v. 26 *ὁμοιωθήσεται* steht, so liegt die Vermutnng nahe, daß das in v. 24 überwiegend bezeugte *ὁμοιώσω αὐτόν* nach v. 26 geändert worden, um die Anakoluthie der Satzbildung zu beseitigen, die übrigens hier der Rede großen Nachdruck gibt, indem mit *ὁμοιώσω αὐτόν* der Herr selbst das Urteil ausspricht. Das Futurum *ὁμοιώσω* (v. 24) und *ὁμοιωθήσεται* (v. 26) steht nicht für das Präsens; noch ist es mit *Fritz., Bg.-Crus., de W.* auf die gleich nachfolgende Vergleichung zu beziehen, unter Verweisung auf Luc. 6, 47; denn dort sowie in den fragenden Stellen Mtth. 11, 16. Mrc. 4, 30. Luc. 7, 31 u. a. liegt die Sache anders; die Vergleichung folgt erst nach, während sie hier schon begonnen hat. Das Futur bezieht sich wie *ὁμολογήσω* v. 23 auf den Tag des Gerichts, wo Christus den, welcher seine Rede befolgt, gleichmachen d. h. factisch als gleich darstellen wird (*Thol. Mey.*). ‚Daß *ὁμοιοῦν* im Evangelium in diesem Sinne nicht vorkomme' — dieser Einwand von *Weiss* ist aus 6, 8 nicht zu erhärten. — Das Gleichnis selbst ist nicht nur sehr zweckmäßig und sinnvoll gewählt, sondern auch mit lebhaften, aus der Wirklichkeit entnommenen Farben geschildert. Das Haus ist der Inbegriff dessen, was der Mensch zur Sicherstellung seiner Existenz und seiner irdischen Wolfart bedarf und zu erstreben sucht. Das Bauen des Hauses also Bild der Begründung des Lebensglückes, auf das geistige Gebiet übertragen — des Seelenheils. Der kluge Mann gründet sein Haus auf den Felsboden, auf dem es jedem Ungewitter und Sturme Widerstand leisten kann; der Thor baut sein Haus auf den Sand, der von Regengüssen und Wasserfluten unterwühlt wird, daß es vom Sturme erschüttert einstürzt. Der Felsgrund ist in diesem Bilde nicht zunächst Christus, wie *Orig., Hilar., Hieron., Luth.* u. A. nach der *analogia fidei* annehmen, sondern der Ernst, mit dem man sein Wort nicht blos hört, sondern auch thut, also die ernste Verwirklichung seines Wortes im Leben, wodurch freilich Christus factisch zum Fundamente des Glaubens und Lebens gemacht wird. — Der Artikel *τὴν πέτραν, τὴν ἄμμον* ist der Artikel der Kategorie. Die Schilderung des gegen das Haus losbrechenden Sturmes ist durch die Polysyndeta rhetorisch gehoben. *βροχή* für גֶּשֶׁם Regenguß, Platzregen, im N. T. nur hier. Zu dem *plusquamperf. τεθεμελίωτο* ohne Augment vgl. *Winer* S. 70.

V. 28 u. 29. Der Eindruck, den diese Rede auf die Hörer machte, war erschütternd. *ἐκπλήσσεσθαι* heftig erschüttert, außer sich gesezt werden, durch Hören und Sehen außerordentlicher Dinge; hier von der

vernommenen Lehre Jesu. „Denn er lehrte sie wie einer der Gewalt hat und nicht wie ihre Schriftgelehrten.“ ἐξουσία ist nicht von der Rednermacht oder der Eindringlichkeit der Rede (*Beng., Olsh.* u. A.) zu verstehen, sondern bezeichnet die persönliche Macht, die aus dem Inhalte der Lehren hervorleuchtete. ὡς ἐξουσίαν ἔχων als einer der göttliche Vollmacht hatte. ‚Sie erkanten in ihm den Propheten, ja nach Aussprüchen wie 5, 17. 7, 22. 23 den Messiaspropheten 5 Mos. 18, 15‘ (*Thol.*). Der Gegensatz: „und nicht wie ihre Schriftgelehrten“ besagt nichts weiter als daß in den Lehren dieser von höherer Vollmacht nichts zu spüren war.

Ueber das Verhältnis der eben erklärten Bergrede zu der von Luk. c. 6, 20—49 mitgeteilten sind die Ausll. verschiedener Ansicht. Die Localität beider Reden ist dieselbe; der Umstand, daß Jesus nach Luc. 6, 12 u. 17 die Rede ἐπὶ τόπου πεδινοῦ des Berges hielt, auf dessen Gipfel er die Nacht vorher zugebracht hatte, nach Matth. einfach auf dem Berge, den er bestiegen hatte, begründet keine erhebliche Differenz; vgl. *Godet* zu Luk. S. 158. Nach beiden Evangg. begab sich Jesus, als er die Rede gehalten hatte, nach Capernaum und heilte dort den schwer kranken Knecht des heidnischen Hauptmanns (Mtth. 8, 5 ff. u. Luc. 7, 1 ff.). Gerichtet ist die Rede nach beiden Relationen an die μαθηταί und die zu Jesu gekommenen Volkshaufen (s. die Erkl. zu 5, 2). Auch über den Zeitpunkt, wann die Rede gehalten worden, gleicht sich die scheinbare Differenz, daß Luk. derselben die Erwählung der 12 Apostel unmittelbar voraufgehen läßt, Matth. aber seine Berufung zum Apostel erst nach derselben (9, 9 ff.) berichtet, unschwer aus, sobald man nur beachtet, daß Matth. das Wirken Jesu nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet hat und die Erwählung der Zwölf zu Aposteln überhaupt nicht erzählt, sondern nur bei Gelegenheit ihrer ersten Aussendung das Verzeichnis ihrer Namen gibt. Ferner zeigen die beiden Reden nicht nur in ihrem charakterischen Anfange und Schlusse, sondern auch im übrigen Inhalte so große Uebereinstimmung, daß sie nicht (mit *August., Erasm., Andr. Osiander* u. v. A. bis uf *Lange*, Leben Jesu II, 2 S. 566 f. herab) für zwei verschiedene Reden gehalten werden können, sondern nur für zwei verschiedene Relationen einer und derselben Rede, wie nach dem Vorgange von *Orig.* u. *Chrysost.* die meisten neueren Ausll. annehmen. — Die Rede bei Luk. ist im Ganzen viel kürzer als die bei Matth. Der Eingang enthält statt der acht Seligpreisungen nur vier, denen vier Wehe gegenübergestelt sind. Sodann fehlt bei Luk. die Erklärung des Herrn über die Bestimmung seiner Jünger und die ganze Erörterung über die Stellung Jesu zum A. Bunde und über die Gerechtigkeit, der seine Jünger sich befleißigen müssen (Mtth. 5, 13—43 u. 6, 1—18), die Warnung vor dem Sammeln irdischer Schätze, vor Zweiherrendienst und vor Sorgen um den Lebensunterhalt (6, 19—34), so wie mehrere Sprüche in Mtth. 7, namentlich v. 6—11. 13—15 u. 21b—23. Von diesen fehlenden Stücken und Gnomen kommen mehrere bei Luk. an verschiedenen Stellen seines Ev. in ganz anderem Zusammenhange vor; so die Gnome vom Salze (Mtth. 5, 13) in Luc. 14, 34 vgl. Mrc. 9, 50; die Mahnung sich mit dem Widersacher auszusöhnen (5, 25 f.) in Luc. 12, 58 f.; Mtth. 5, 28b u. 32 in Luc. 16, 17 u. 18, das VU. (6, 9—13) in Luc. 11, 1—3 in abgekürzter Form; von den bei Mtth. c. 7 fehlenden die meisten in Luc. 12, 22—34. 11, 34—36 u. 16, 13. Dagegen das *Mehr*

bei Luk. gibt sich zum Teil als weitere Ausführung zu erkennen; so die den Makarismen entsprechenden Wehe (v. 24—26), oder greift nicht in den Zusammenhang ein; so v. 38 u. 39. 40. 46, oder findet sich augenscheinlich in dem rechten Zusammenhange bei Matth. 10, 24. 12, 35. 15, 14 vgl. mit Luc. 6, 40. 45 u. 39.

Mit Recht ist daher die Ansicht von der Ursprünglichkeit der Rede bei Luk. (*Schneckenb.*, *Olsh.*, *Wilke*, *Holtzm.*, *Schenkel*, im wesentlichen auch *Bleek*) gegenwärtig fast allgemein aufgegeben, und wird nicht nur von *Schleierm.*, *Kern*, *de W.*, *Thol.*, *Weizs.*, *Weiss*, *Keim* u. *Achelis*, sondern auch von *Mey.* u. *Godet* der Rede bei Matth. der Charakter der genaueren, den geschichtlichen Verhältnissen entsprechenderen Ueberlieferung zuerkant; da — wie *Mey.* bemerkt — ‚bei Luk. die Rede einen so unvollständigen Charakter trägt, daß man in ihr nur vereinzelte Glieder eines ursprünglich viel reichhaltiger gewesenen Vortrags sieht, bei Matth. hingegen reiche Ausführlichkeit und gnomologische Kürze und Verbindungslosigkeit dermaßen neben einander hergehen, wie es einem wirklich gehaltenen, geistvoll improvisirten Vortrage höchst natürlich, nicht aber der compilatorischen Kunst eines einfachen Ueberarbeiters angemessen ist'. Wir müssen diesem Urteile im Ganzen beistimmen und der von Matth. überlieferten Gestalt der Rede nicht blos nach ihren Hauptbestandteilen, sondern nach ihrem ganzen Umfange den Charakter der wesentlichen Ursprünglichkeit vindiciren; folglich die Annahme einer Erweiterung der von Christo gehaltenen Rede durch Einwebung von Aussprüchen, die Christus bei andern Gelegenheiten gethan, vonseiten des Evangelisten oder seiner Quelle, die auch *Mey.* u. *Godet* für warscheinlich halten, als unwarscheinlich in Abrede stellen. So zu urteilen bestimt uns nicht irgendwelche Ansicht von der Inspiration der heil. Schrift, sondern allein teils die Beschaffenheit der Rede bei Matth. im Vergleich mit der bei Luk., teils die Schwäche der Gründe, mit welchen man die Einschaltung dieser oder jener Stücke zu beweisen versucht hat. Die Rede trägt, wie wir in der Auslegung gezeigt zu haben glauben, einen durch und durch einheitlichen Charakter; die einzelnen Teile derselben, auch die, welche ohne äußerliche Verknüpfung eingeführt und angereiht sind, hängen mit dem Thema derselben eng zusammen und zeigen nirgends Spuren von gelegentlichen, sei es absichtlichen oder unabsichtlichen Einschaltungen. Die Gnomen und Sprüche c. 7, 1 ff., bei welchen der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden vermißt wird, sind durch Luc. 6, 37 ff. als ursprüngliche Bestandteile der Rede gesichert. Solte also die Rede, die durchweg den Eindruck des ursprünglich originalen Geistes Christi macht und deren klarer Gedankengang wenigstens für den Hauptteil derselben von den meisten Kritikern anerkant wird, auf Rechnung des Evangelisten zu setzen sein, so würde in der That der Jünger über dem Meister stehen. Zu einer solchen Annahme berechtigen die gegen die wesentliche Ursprünglichkeit der Rede, wie Matth. sie gegeben hat, erhobenen Einwände in keiner Weise.

1. Die Schwierigkeit, eine Rede von so großem Umfange und verschiedenartigen Inhalte zu behalten und gedächtnismäßig wiederzugeben, hat schon *Thol.* (S. 8) sehr ermäßigt durch die Bemerkung: ‚wie tief gerade einfache Hirten und Landleute, deren tiefste Interessen sich in der engen Sphäre der religiösen Innerlichkeit bewegen, richtig wenn auch nicht wörtlich längere Predigten sich einprägen, dafür liegen manche Belege vor, von denen wir nur an den Laienbruder erinnern, der dem Tauler seine eben gehaltene Predigt ganz wieder-

holt', und durch die Erinnerung daran, wie es mit dem Behalten solcher Reden zuging, daß nämlich der teilnehmende Zuhörer keineswegs blos auf sein eigenes Gedächtnis beschränkt war, sondern die eigenen Erinnerungen und Aufzeichnungen, die schon im Hinblicke auf das πολλοί Luc. 1, 1 nicht auszuschließen seien, durch die Mitteilungen von Freunden ergänzen konte. Auch mußte die Neuheit und Wichtigkeit des Inhalts, so wie der klare Gedankengang und die durch leicht faßliche Gnomen und aus dem Leben gegriffene Vergleiche belebte Form der Rede viel dazu beitragen, sie dem Gedächtnisse sich tief und fest einzuprägen. Das Bedenken aber, daß Matthäus nach 9, 9 noch nicht unter den Zuhörern war (*Mey.*), würde auch dann, wenn dies aus der angef. Stelle sicher folgte, nicht viel zu bedeuten haben, da Matth. auch durch Ohrenzeugen einen treuen Bericht über die Rede erhalten konte. Aber abgesehen davon, daß nach Luc. 6, 13 u. 20 die Wahl der zwölf Apostel der Bergpredigt vorangegangen ist, liegt es denn außer den Grenzen der Möglichkeit oder auch nur der Warscheinlichkeit, daß Matth. vor seiner Berufung zum Apostel und zur ständigen Nachfolge Jesu die Bergpredigt als μαθητής angehört haben könne, da wir uns doch seinen Zollamtsdienst nicht so vorzustellen brauchen, daß er nicht einen halben Tag sich von seiner Zollstätte hätte entfernen können.

2. Für die Ausscheidung einzelner Stücke aus der ganzen Rede fehlen feste Anhaltspunkte. Alle Versuche dieser Art sind sehr schwankend und widersprechend[1] und stützen sich blos auf individuelle Vorstellungen teils über die Anlage und Beschaffenheit des Lukas-Evangeliums, teils über den Charakter und Zweck der Bergrede bei Matthäus, deren Richtigkeit sehr zweifelhaft ist. So würde der Umstand, daß Lukas mehrere von Matth. der Bergrede einverleibte Aussprüche an anderen Orten und zum Teil mit Angabe von geschichtlichen Anlässen berichtet, nur in dem Falle eine entscheidende Instanz gegen die Ursprünglichkeit der Bergrede bei Matth. bilden, wenn einerseits Lukas die Begebenheiten in streng chronologischer Reihenfolge erzählt hätte, andrerseits eine Wiederholung von Gnomen und bildlichen Vergleichungen bei verschiedenen Veranlassungen undenkbar wäre. Aber diese beiden Vorstellungen sind unrichtig. Daß Lukas keinen rein historischen Zweck verfolgte, sondern den evangelischen Geschichtsstoff nach theologischen Gesichtspunkten ordnete, haben wir

---

1) Die Belege hiefür liefert die neuere Evangelienkritik in Menge. So sollen — um nur einige Beispiele aus den neuesten Schriften anzuführen — nach *Keim* (Gesch. Jes. 3. Bearb. S. 156) Mtth. 6, 19—34. 7, 1—5. 12. 24—27. 7, 6—11. 13—23 zusammenhangslose Einschiebsel sein; nach *Achelis* S. 430 ff. soll der Abschnitt 6, 19—7, 12 als ‚Rede an die Jünger' eingeschaltet sein und in diesem Zusammenhange die hehre Harmonie des Ganzen nur stören, und zwischen 6, 18 und 7, 13 sollen vermittelnde Glieder, die ursprünglich da gestanden haben, fehlen. *Godet* (d. Luk.-Ev. S. 183) bezeichnet 5, 23—26. 5, 29 u. 30. 5, 31 f. 6, 7—15. 6, 19. 7, 6—11 u. 13 f. 7, 15—20 u. 7, 22 als fremdartige in den Zusammenhang der Rede eingeschobene Elemente, weil sie teils den Zusammenhang der Rede unterbrechen, teils an anderen Stellen des Evangeliums wieder vorkommen, teils (7, 21 f.) auf Ereignisse anspielen, welche außer dem Gesichtskreise dieser ersten Zeit lagen. Nach *Weiss* (Matth.-Ev. S. 136 ff.) soll die Rede ursprünglich nur mit 4 Seligpreisungen begonnen haben, und 5, 5. 7—9, außerdem 5, 13—16. 5, 25 f. 6, 7—15. 19—34. 7, 7—11 nicht ursprünglich zur Bergpredigt gehört haben und selbst der Eingang des Epilogs 7, 13 nicht ursprünglich sein.

schon S. 5 f. gezeigt. Und daß Jesus selbst manche Aussprüche und Gnomen mehrmals wiederholt hat, dafür liegen unverwerfliche Zeugnisse in den Evangelien vor. So hat Lukas selbst das Bild von der Leuchte zweimal 8, 16 u. 11, 33. In Betreff des VU. aber haben wir schon S. 182 nachgewiesen, daß durch Luk. 11, 2—4 die Zugehörigkeit desselben zur Bergpredigt nicht zweifelhaft gemacht wird.

3. Wichtiger noch oder vielmehr entscheidend für die vorliegende Frage ist die richtige Auffassung des Charakters und Zweckes der Bergpredigt. Nach beiden Relationen ist die Bergpredigt nicht eine Composition von vielen einzelnen, bei verschiedenen Veranlassungen von Jesu gethanen Aussprüchen, wie nach *Calv.* u. *Semler*, *Pott* u. *Kuinöl* noch *Strauss* u. der Sache nach auch *Baur* über die Rede bei Matth. urteilen; auch nicht eine Zusammenstellung der frühesten Jüngerreden Jesu (*Keim* S. 182), noch ein hervorragendes Beispiel der Lehrweise Jesu (*Weiss* S. 128 u. 130); und ihr Zweck ist weder blos eine polemische Auseinandersetzung mit der herschenden Gesetzeslehre und pharisäischen Gerechtigkeitsübung, die Jesus nach den ersten gegensätzlichen Berührungen mit den gefeierten Autoritäten des Volks seinen Anhängern schuldete (*Weiss* S. 222), wozu sowol die Makarismen des Eingangs, als auch die Warnungen vor dem Sammeln irdischer Schätze, vor Sorgen um Nahrung und Kleidung u. a. mehr in gar keiner Beziehung stehen. Noch soll sie — wie *Ew.*, bibl. Jahrb. I, S. 129 meint — ‚die Einweihungsrede Christi an die Zwölf sein und die notwendigsten Grundsätze des N. Bundes in einem größeren Zusammenhange darlegen'; denn sie ist weder blos an die Zwölf gerichtet, noch in eine specielle Beziehung zur Wahl derselben gesezt. Solche Zweckbestimmungen der Bergrede zeigen nur, daß ihre Urheber den Gedankengang derselben und den Zusammenhang ihrer einzelnen Bestandteile entweder völlig verkant oder nach aprioristischen Voraussetzungen, wie z. B. der, daß Jesus erst allmälig das Bewußtsein, der Messias zu sein, gewonnen habe, nur einzelne Partien der Rede ins Auge gefaßt und darnach über Anlage und Composition derselben abgeurteilt haben. Wenn hingegen Christus, wie wir S. 130 f. angegeben haben, in der Rede (bei Mtth.) die Grundzüge des durch ihn zu gründenden Himmelreichs dargelegt hat, um seine Jünger und Anhänger über die Beschaffenheit dieses Reiches und die ethischen Erfordernisse für den Eingang in dasselbe zu belehren, so entspricht sie durchweg nicht nur dem Zwecke, den Matth. bei Abfassung seines Evangeliums im Auge hatte, nämlich Jesum als den Vollender des Reiches Gottes nach der Weißagung der Propheten zu schildern, sondern auch der geschichtlichen Stellung, welche Jesus Chrissus nach sämtlichen Evangelien und allen Schriften des N. Test. zur Oekonomie des A. B. wie zum pharisäischen Judentum eingenommen hat.

Die abweichende Form aber, in welcher Lukas die Bergpredigt gegeben, hängt mit der Bestimmung seines Evangeliums für Heidenchristen und mit dem dieser Bestimmung entsprechenden Plane desselben zusammen. Den Christen aus den Heiden war weder die Bedeutung des mosaischen Gesetzes für das Volksleben, noch weniger die pharisäische Auffassung und Behandlung dieses Gesetzes als Lebensnorm so bekant, daß eine eingehende Erörterung der Stellung Christi und seiner Jünger zur pharisäischen Gesetzesübung von grundlegender Bedeutung für ihre Heilserkentnis und ihr Glaubensleben hätte werden können. Des-

halb beschränkt Luk. sich, aus der antipharisäischen Entwicklung der für den Eingang ins Himmelreich erforderlichen Gerechtigkeit nur das Gebot der Liebe, der Feindes- und der Bruderliebe, als den Grundgedanken herauszuheben und diese Liebe in ihren Grundzügen als die Geistesart des neuen Gottesreiches darzulegen.

Cap. VIII. Heilung verschiedener Kranker. Von Jesu Nachfolge. Stillung des Seesturmes und Heilung der Besessenen zu Gergesa.

Auf die Bergpredigt läßt Matth. in c. 8 u. 9 eine Anzahl von Wundern folgen, welche Jesus nach seiner Herabkunft vom Berge teils in Capernaum und dessen Nähe, teils auf einer Fahrt über den See Genezaret und im jenseitigen Lande verrichtet und dadurch sich dem Volke als den bezeugt hat, der nach der Weißagung des Propheten unsere Schwachheiten und Seuchen getragen (8, 17). Obgleich nun dieser vom Evangelisten selbst hervorgehobene Zweck der Heilungswunder die Annahme nahe legt, daß Matth. die in beiden Capp. erzählten zehn Wunderwerke auf die Predigt vom Reiche (4, 23) folgen ließ, als geschichtliche Belege dafür, wie Jesus auch jede Krankheit und Schwachheit im Volke heilte (4, 23), so sind doch diese Wunder nicht für eine Zusammenstellung von Heilungsgeschichten zu halten, die der Evangelist zur Erläuterung des zweiten Satzes jener allgemeinen Bemerkung c. 4, 23 gemacht habe (*Bl., Weiss* u. A.), sondern sind eine Auswahl von den Wundern, welche Jesus in der Zeit zwischen der Bergpredigt und der Aussendung der Apostel (c. 10) verrichtet hat. Dies ergibt sich schon daraus, daß die beiden Capp. nicht blos Wunderwerke Jesu enthalten, sondern auch andere geschichtliche Vorgänge, wie die Verhandlung mit dem Schriftgelehrten und einem andern Jünger über die Nachfolge Jesu 8, 18—22, die Berufung des Zöllners Matthäus und das Gastmahl bei demselben 9, 9—13 und die Frage der Johannesjünger über das Fasten 9, 14—17, die so eng mit den Wundern verbunden sind, daß ihr zeitlicher Zusammenhang mit denselben nicht zweifelhaft erscheinen kann. In diesen Verhandlungen teils mit Personen, die ihm nachfolgen wollen, teils mit Zöllnern, Pharisäern und Johannesjüngern erwies sich Jesus eben so deutlich als den Menschensohn, welcher gekommen das Reich Gottes zu erneuern, wie er sich in den Krankenheilungen als den Heiland der Menschen, der auch die Macht Sünde zu vergeben und die Dämonen zu bewältigen besitze, und in der Stillung des Seesturmes als den Herrn und Gebieter über die Mächte der Natur kundgegeben hat. Demnach zeigt Matth. in diesen Capp., wie Jesus, nachdem er sich in der Bergrede dem Volke als Vollender des Gesetzes und der Propheten angekündigt hatte, sofort auch durch wunderbare Thaten und Wortzeugnisse seine Vollmacht zur Ausführung der angekündigten Erneuerung und Vollendung des A. Bundes dargelegt und die Gründung des Himmelreiches in Angriff genommen hat. — Die meisten in diesen Capp. erzählten Geschichten

finden sich auch in den Evangg. des Mark. u. Lukas, aber teils vor teils nach der Bergrede mitgeteilt und mehreren Teils ohne engere Verknüpfung mit dem Vorhergehenden eingeführt (vgl. Luc. 5, 12. 17. 27. 33), so daß man sieht, wie Luk. nicht darauf ausgiug, die einzelnen Facta chronologisch nach der Zeitfolge zu erzählen.

V. 1—4. **Heilung eines Aussätzigen.** Vgl. Mrc. 1, 40—45 u. Luc. 5, 12—16, wo diese Heilungsgeschichte außer zeitlichem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden vor der Bergrede steht; bei Mark. nach, bei Luk. vor der Heilung der Schwiegermutter des Petrus. Nach Matth. fiel die Geschichte vor, als Jesus vom Berge herabgekommen war uud viel Volks ihm folgte (ὄχλοι vgl. 4, 25). Die Construction καταβάντι αὐτῷ mit Wiederholung des αὐτῷ im Hauptsatze ist in ℵBC in καταβάντος αὐτοῦ, den regelrechten Gebrauch des *genit. abs.* geändert, aber von den meisten Uncialcodd. (ℵ*EKLM* u. a.) bezeugt und bei Matth. 5, 40 u. ö. wie auch bei den Klassikern vorkommend; also für ursprünglich zu halten und daraus zu erklären, daß dem Schriftsteller dabei der im Hauptsatze folgende Dativ vorschwebte und das eine αὐτῷ überflüssig ist; vgl. *Winer* Gr. S. 206 f. Λεπρός ein Aussätziger, mit dem Aussatze (λέπρα) Behafteter, einer im Altertume weit verbreiteten, sehr gefährlichen Hautkrankheit. Vgl. über den Aussatz *m.* bibl. Archäol. S. 563 ff. Statt ἐλθών ist nach ℵ*BEM* u. a. προσελθών zu lesen. Herantretend bat er kniefällig (προσεκύνει, bei Mrc. γονυπετῶν): „Herr wenn du wilst, kanst du mich reinigen". Καθαρίσαι kann heißen: für rein erklären, rein sprechen, da טָהֵר καθαρίζειν im mos. Gesetze der technische Ausdruck ist sowol für die Reinerklärung eines des Aussatzleidens Verdächtigen bei der priesterlichen Besichtigung (Lev. 13, 6. 17, 23 u. a.), als für den vorgeschriebenen Reinigungsact, durch den der vom Aussatze Genesene wieder in die Gemeinde aufgenommen wurde (Lev. 14, 1. 7. 11. 18. 31). Aber diese Bedeutung ist hier nicht mit *Paul., Keim* II S. 174f. *Wittich.* S. 99 anwendbar, sondern nur die Bed. reinigen d. h. vom Aussatze heilen und befreien. Dies fordert das folgende ἐκαθαρίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα sein Aussatz wurde gereinigt d. i. geheilt, daß der Körper davon frei wurde. Deutlicher Mrc. 1, 42 u. Luc. 5, 13: ἡ λέπρα ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ. In den Worten: „Herr wenn du wilst" spricht der Kranke unbedingtes Vertrauen auf die helfende Macht des Herrn aus. Diesem Vertrauen gewährt Jesus das Erbetene. Seine Hand ausstreckend rührt er den Kranken an mit den Worten: „Ich will, sei gereinigt", und alsbald ward der Aussatz geheilt. Dann gebot ihm Jesus noch: niemandem zu sagen *sc.* daß er ihn geheilt habe, sondern hinzugehen, sich dem Priester zu zeigen und das von Mose vorgeschriebene Reinigungsopfer zu bringen. Mit dem Verbote: es niemandem zu sagen, wolte Jesus weder der Verweigerung der Reinsprechung vonseiten des Priesters vorbeugen (*Grot., Beng.* u. A.), noch die Priesterschau als die vor allem wichtigere, nicht zu unterlassende Obliegenheit ihm einschärfen (*Frtz., Bg.-Crus., Keim, Weiss,* wobei ‚zu nächst' oder ‚zuvörderst' in den Text eingetragen wird). Das Verbot

ist nicht zu trennen von dem Gebote: zum Priester zu gehen u. s. w.; beides hängt zusammen und soll dienen εἰς μαρτύριον αὐτοῖς zum Zeugnisse für sie. αὐτοῖς kann nicht auf die Priester bezogen werden, denen der Geheilte entweder die Gesetzesachtung oder die erfolgte Heilung bezeugen solle. Diesen Zweck hatte das Opfer gar nicht. Das Opfer, τὸ δῶρον bei Mrk. u. Luk. durch περὶ τοῦ καθαρισμοῦ für heidenchristliche Leser verdeutlicht, ist das Lev. 14, 10 ff. vorgeschriebene Reinigungsopfer. Dieses konte erst gebracht werden, nachdem der Geheilte besichtigt und der Priester sich von der wirklich erfolgten Heilung überzeugt hatte, und hatte den Zweck, den Genesenen von dem Banne, dem er durch den Aussatz verhaftet gewesen war, zu befreien und ihn wieder in die Gemeinschaft seines Hauses und des Altares aufzunehmen; vgl. über dieses Opfer u. seine Bedeutung *m.* bibl. Archäol. §. 59. Vermöge dieser Bedeutung des Opfers wurde seine Darbringung ein Zeugnis für die Gemeinde oder für die Menschen, mit welchen der Geheilte in Verkehr trat, daß er von seinem Aussatze gereinigt sei. Hiernach hat die Mahnung des Erlösers den Sinn: nicht durch εἰπεῖν, durch Reden von dem durch Jesum an ihm verrichteten Wunder, sondern durch den gesetzlich vorgeschriebenen Reinigungsact seine Heilung bezeugen und den Leuten kund werden zu lassen (*de W., Mey., Weiss*). Bei dieser richtigen Auffassung der Worte haben wir jedoch den Grund des Verbotes weder blos in der Absicht Jesu zu suchen, bei der Oeffentlichkeit seines Wirkens so viel an ihm selbst lag, dem Zusammenlaufen des Volks mit seinen schwärmerischen Messiashoffnungen entgegenzuwirken (*Chrys., Mey.* u. A.), noch auch in dem Wunsche des Erlösers, daß nicht die Aufmerksamkeit der Menschen zu vorwiegend auf diese äußerliche Seite seiner messianischen Wirksamkeit gerichtet und diese zu sehr in Anspruch genommen würde (*Bl.*). Diese beiden Momente sind nicht unrichtig, aber nicht erschöpfend. Wir müssen noch die Rücksicht auf den Seelenzustand des Geheilten hinzunehmen, daß nämlich Jesus denselben zugleich ermahnen wolte, die wunderbare Hilfe, die ihm zuteil geworden, still im Herzen zu erwägen und nicht durch vieles Reden von dem Wunder den Eindruck, den es auf sein Gemüt machen solte, zu verwischen. Markus u. Luk. setzen hinzu, daß der Mensch trozdem die Sache sehr verbreitete, so daß Jesus genötigt wurde, sich vor dem Andrange des Volks, das Heilung bei ihm suchte, in die Einsamkeit zurückzuziehen.

V. 5—13. **Heilung eines Knechtes des Hauptmanns zu Capernaum.** Vgl. Luc. 7, 1—10. Der ἑκατοντάρχης *centurio* war ein geborener Heide (v. 10), ein Hauptmann im Militär des Herodes Antipas, aber ein gottesfürchtiger Mann, der in dem Gottesdienste Israels Befriedigung der religiösen Bedürfnisse seines Herzens suchte. Die Berichte beider Evangg. stimmen in den Hauptpunkten überein; die Verschiedenheiten in den Nebenumständen rühren daher, daß Matth. sich auf den Kern der Sache beschränkt, Luk. hingegen den äußeren Hergang genauer und umständlicher erzählt. Nicht zu identificiren ist damit die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten (βασιλικός)

Joh. 4, 46 ff. — V. 5 f. Bei dem Eintreten Jesu in Capernaum wandte sich der Centurio an ihn mit der Bitte, seinen an Gliederlähmung schwer leidenden Diener zu heilen. Das *προσῆλθεν* ist bei Luk. näher dahin bestimmt, daß der Hauptmann durch Vermittlung der Aeltesten der Juden, denen er die Synagoge gebaut hatte, Jesu Hilfe in Anspruch nahm. Den Kranken nent Matth. *παῖς*, Luk. *δοῦλος* mit dem Zusatze: *ἦν αὐτῷ ἔντιμος*. Das W. *παῖς* bed. hier nicht Sohn (*Strauss, Neand., Bg.-Crus., Bl.* u. A.), wofür *Weiss* sich auf 17, 18 beruft. Diese Stelle beweist aber für den vorliegenden Fall gar nichts, da Matth. auch in 14, 2 *παῖδες* von Sklaven, Dienern braucht, nach dem Vorgange der LXX; vgl. 12, 18, wo *παῖς μου* für עַבְדִּי Jes. 42, 1 steht. Eben so wird *παῖς* von Luk. gebraucht, wo die Erzählung ein hebraisirendes Colorit trägt, Luc. 1, 54. 69. Act. 3, 13. 26. 4, 25 ff. *βέβληται* ist geworfen (aufs Bett oder Krankenlager, vgl. 9, 2) s. v. a. bettlägerig; *παραλυτικός* an Gliedern gelähmt, s. zu 4, 24; *δεινῶς βασανιζόμενος* schrecklich gequält; Luk. allgemeiner: *ἤμελλε τελεῦταν* todtkrank. Warscheinlich litt er an heftigen Krämpfen, die den Gebrauch der Glieder lähmten. In der Beschreibung des Leiden lag die Bitte um Hilfe, und darin daß der Mann sich an Jesum wendet, der zuversichtliche Glaube, daß er helfen könne. Darauf antwortet Jesus v. 7: „*Ich* will kommen und ihn heilen". *ἐγώ* mit Nachdruck, der Anrede *Κύριε* entsprechend. V. 8. Der Hauptmann aber erwiderte: „Herr ich bin nicht wert, daß du unter mein Dach eingehst". Die Ehrfurcht vor Jesu Person weckt das Gefühl der Unwürdigkeit so großer Gnade, daß er sich scheut, Jesum in sein Haus aufzunehmen. Die Anrede *Κύριε* könte an sich zwar als Ausdruck der Verehrung, die er vor dem jüdischen Lehrer und Wunderthäter hegt (*Weiss*), gefaßt werden, aber die weitere Rede des Mannes zeigt, daß er Jesum für ein höheres Wesen hielt. „Sprich nur mit einem Worte" (*sc.* daß er gesund werde), „so wird mein Knecht geheilt werden". Dieses Vertrauen auf die Macht des Wortes Jesu begründet er v. 9 mit einem Schlusse *a minori ad majus*. „Ich ein Mensch bin unter der Obrigkeit d. h. von höherer Macht abhängig, und habe unter mir Krieger, und sage ich diesem: gehe hin, so geht er, und einem andern: komm, so komt er u. s. w." Die Anwendung ergibt sich von selbst: Wenn ich ein Mensch, der unter Obergewalt steht, Untergebene habe, die mein Wort alsbald vollziehen, so brauchst du nur mit einem Worte der Krankheit zu gebieten, so wird sie alsbald weichen. Vgl. Luc. 4, 39 wo Jesus dem Fieber gebietet und es weicht. Ob der Mann die Krankheit sich als von einem Dämon herrührend gedacht habe, über den Jesus gebieten könne, läßt sich aus seinen Worten nicht sicher schließen, sondern nur, daß er Jesum für ein übermenschliches Wesen hielt, welches über höhere geistige Mächte verfügen könne. Darin sprach sich ein Glaube an Jesu göttliche Machtvollkommenheit aus, über den Jesus gegen seine Begleiter urteilt v. 10: „warlich (*ἀμήν* s. zu 5, 18), nicht einmal (*οὐδέ*) in Israel (unter den Israeliten, welche doch die von mir zeugenden Schriften haben, *Euthym.*) habe ich einen solchen Glauben gefunden." Auch in Israel glaubten Viele, daß Jesus helfen

könne, wenn er wolle (v. 2); aber eine solche auf die Hoheit seiner Person begründete Zuversicht des Glaubens an die Macht seines Wortes hatte Jesus bei dem Bundesvolke nicht gefunden. Dieser Glaube eines frommen heidnischen Kriegsmannes war für die Juden beschämend. Zur Beherzigung sezt daher der Erlöser das ernste Wort hinzu v. 11 f.: „Viele werden vom Aufgang und Niedergang kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen im Himmelreiche; die Söhne des Reichs aber werden hinausgestoßen werden in die äußere Finsternis; dort wird sein Heulen und Zähneknirschen.“ *Ἀνατολαὶ καὶ δυσμοί* die Gegenden des Sonnenaufgangs und -Untergangs ist Umschreibung der fernen Länder der Erde, speciell der fernen Heidenwelt, vgl. Jes. 45, 6. Mal. 1, 11. *ἀνακλίνεσθαι* zu Tische liegen (sitzen) mit den Erzvätern ist Bild des Vollgenusses der Seligkeit des Himmelreichs. Von der Vorstellung aus, daß die Teilnahme an einem Gastmahle ein köstlicher Lebensgenuß ist, erscheinen im A. T. die Opfermahlzeiten als Bilder der Sättigung mit Freuden vor Gottes Angesicht Ps. 36, 9. Unter diesem Bilde schildert der Prophet Jes. 25, 6 den Vollgenuß der Seligkeit im vollendeten Gottesreiche als ein Mahl von Fettspeisen und alten Weinen, welches der Herr allen Völkern auf dem Berge Zion bereiten werde. Diese Anschauung liegt der von Christo gebrauchten Vergleichung der Seligkeit des Himmelreichs mit einem Gastmahle oder Hochzeitsmahle zu Grunde, hier u. 22, 1 ff. Luc. 14, 16 ff. Apok. 19, 9. 17, die in den rabbin. Schriften weiter ausgemalt ist, vgl. *Schöttgen ad* Matth. 8, 11. Die drei Patriarchen des Volkes Gottes bilden den Stamm der Bürger des Himmelreichs, an deren Seligkeit alle teilhaben, die im Glauben ihre Söhne geworden, Gal. 3, 7. Röm. 4, 16 u. a. Die *υἱοὶ τῆς βασ.* Söhne (Angehörige) des Reichs sind die Juden, welche vermöge ihrer Abstammung von Abraham und ihrer bürgerlichen Zugehörigkeit zum Bundesvolke das nächste Anrecht auf die Güter des Himmelreichs haben, aber von demselben ausgeschlossen werden, wenn sie nicht an den verheißenen Samen Abrahams (Gal. 3, 16), Jesum Christum glauben. Für *ἐκβληθήσονται* hat *Tisch. 8* nach ℵ *ἐξελεύσονται* aufgenommen; aber dieser *eine* Cod. ist für die Ursprünglichkeit dieser Lesart ein zu schwacher Zeuge. *τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* die Finsternis, die außerhalb des vom ewigen Lichte stralenden himmlischen Zion (Jes 60, 1. Apok. 21, 11. 23. 22, 5) herscht. Dort wird sein Heulen, Ausdruck wehklagenden Schmerzes, und Zähneknirschen, Geberde der Verzweiflung. Der Artikel *ὁ κλαυθμ.* u. *ὁ βρυγμ.* ‚weist auf das *κατ᾽ ἐξοχήν* bewußte in der Hölle herschende Elend hin (13, 42. 50. 22, 13. 24, 51. 25, 30)‘ (*Mey.*) Lukas hat diesen Ausspruch in der Parallelstelle nicht, sondern erst später 13, 28 f. am Schlusse einer Ermahnung, ernst nach dem Eingang in das Reich Gottes durch die enge Pforte zu ringen. Daraus folgt aber keineswegs, daß der Ausspruch hier bei Matth. nicht ursprünglich wäre. Denn diese für die Juden überaus wichtige Warnung kann Christus in ähnlicher Bildrede mehrmals ausgesprochen haben. — V. 13. Hierauf sagt der Erlöser dem Hauptmanne die Gewährung seiner Bitte zu: „Gehe hin,

wie du geglaubt hast, geschehe dir". Und sein Knecht ward gesund zur selbigen Stunde. Diesen Schluß der Erzählung hat Luk. anders gewendet, gemäß seiner Darstellung, daß der Centurio nicht in Person sondern durch seine Freunde Jesum bewogen hat, nicht ins Haus zu ihm zu kommen, sondern durch ein Wort aus der Ferne den Kranken zu heilen.

V. 14—17. **Heilung der Schwiegermutter des Petrus und andere Krankenheilungen.** Die Parallele zu diesem Abschnitte findet sich Mark. 1, 29—34 u. Luk. 4, 38—41, wo diese Heilung an die Heilung des Dämonischen in der Synagoge zu Capernaum angeschlossen ist, von wo Jesus sich in das Haus Simons begab. Diese Differenz über die Zeit dieses Vorfalles hängt mit der verschiedenen Anordnung der Begebenheiten bei Matth. einer- und bei Mrk. u. Luk. andrerseits zusammen, wobei sich nicht ermitteln läßt, welche von beiden Angaben die richtige sei. Die Behauptung, daß der Bericht des Mark der ursprüngliche sei, ist kritische Hypothese, nicht ausgemachte Warheit. Darin stimmen alle drei Evangelisten überein, daß Jesus dieses Wunder verrichtete, als er nach seiner Ankunft in Capernaum in das Haus des Petrus eintrat. Ob dies aber geschehen, als er von Kana her (Mrk. u. Luk.) oder vom Berge, wo er die Reichspredigt gehalten (Matth.) her nach Capernaum gekommen war, das läßt sich nicht entscheiden und ist für die Sache von keinem Belange. Das Haus bewohnten nach Mrc. 1, 29 die Brüder Simon und Andreas mit Simons Schwieger. Ob sie es gekauft oder nur gemiethet hatten, als sie von ihrem Geburtsort Bethsaida (Joh. 1, 45) nach Capernaum zogen, darüber fehlen Nachrichten. Die Schwiegermutter lag darnieder *πυρέσσουσα* hitziges Fieber habend. Als sie dies Jesu sagten (Mrk.), faßte sie Jesus bei der Hand und das Fieber verließ sie, daß sie aufstehen und ihn (*αὐτῷ* nach den krit. Zeugen statt *αὐτοῖς* bei Mrk. u. Luk.) bedienen konte (*διακονεῖν* bei Tische dienen, aufwarten, Luc. 10, 40. Joh. 12, 2). Nach Luk. bedrohte Jesus das Fieber, worauf es wich. Diese Verschiedenheit gleicht sich durch die einfache Annahme aus, daß Jesus beim Erfassen der Hand der Kranken mit einem Worte das Fieber vertrieb.

V. 16 f. Als es Abend geworden, brachten sie zu ihm viele Besessene und er trieb die bösen Geister aus *λόγῳ* durchs Wort ohne andere Mittel, und heilte alle Kranken (*τὰ πνεύματα* = *τὰ δαιμόνια*, und *πάντας* alle die zu ihm kamen oder gebracht wurden). Der Zudrang des Volks mit seinen Kranken erfolgte erst am Abend (als die Sonne unterging, nach Mrk.), weil bis dahin das Gerücht von der wunderbaren Heilung der Schwiegermutter Simons sich im Orte verbreitet hatte. — An diese allgemeine Bemerkung von Jesu Heilungsthätigkeit, die auch Mark. u. Luk. in diesem Zusammenhange haben, knüpft Matth. v. 17 die pragmatische Reflexion, daß dadurch der Ausspruch des Propheten Jes. 53, 4 über das erlösende Wirken des Messias erfüllt wurde. Die angeführten Worte: „er hat unsere Schwachheiten hingenommen und die Krankheiten getragen" beziehen sich im Zusammenhang der prophetischen Verkündigung auf das Erdulden der Uebel als Folgen und Strafen der Sünde, welches der Knecht des Herrn (der Messias) an Stelle

des sündigen Volks übernommen hat. Die Worte sind von Matth. frei aber treu nach dem Grundtexte griechisch wiedergegeben. ἔλαβεν ist ist Uebersetzung von נָשָׂא *ferre* und *tollere*, das im Parallelismus mit סָבַל *βαστάζειν* tragen (eine Last oder Bürde) nur in der Bed. auf sich nehmen und tragen gefaßt werden kann. Für τὰς ἀσθενείας ἡμῶν und τὰς νόσους steht im Grundtexte חֳלָיֵנוּ und מַכְאֹבֵינוּ unsere Krankheiten und unsere Schmerzen, wodurch der Sinn nicht geändert wird. Diese Weißagung hat zwar ihre dem Grundtexte entsprechende Erfüllung in dem Todesleiden Christi, in seinem für die Sünder, zur Versöhnung derselben erlittenen Tod erhalten (Joh. 1, 29. 1 Petr. 2, 24); dennoch konte Matth. auch die Krankenheilungen Jesu als eine erste und niedere Erfüllung derselben auffassen, insofern als diese Heilungen nicht nur ein Eingehen Christi in die Gemeinschaft der Leiden seines Volkes voraussetzen, sondern auch die Wegnahme der Uebel ein Tragen derselben war, indem Christus die Leiden als Folgen und Strafen der Sünde nur heilen konte, weil er im Stande war, die Sünde selbst zu tilgen. Die Krankenheilungen als Aufhebungen der Uebel sind demnach Vorstufen der Aufhebung ihrer Wurzel, der Sünde. Mithin ist, wie *Mey.* richtig gegen *de W., Bleek* u. *Grimm* bemerkt, λαμβάνειν und βαστάζειν nicht gegen den Sinn von נָשָׂא und סָבַל in der Bed. *wegnehmen* und *entfernen* zu fassen, sondern: ‚wenn den Kranken die Krankheiten abgenommen werden, so erscheint der wunderbare Erbarmer, der dies thut, als derjenige, der sie hinnimmt und trägt wie eine den Andern abgenommene Last'. Nur ist diese Vorstellung nicht blos ‚plastisch, dichterisch', sondern enthält die tiefe Warheit, daß der Heiland die Krankheiten, die er hebt, auch mit empfindet und selbst fühlt, wie aus Joh. 11, 33 u. 35 zu ersehen.

V. 18—22. **Von der Nachfolge Jesu.** Vgl. Luc. 9, 57—62. Mit den Worten: „als aber Jesus viele Volksscharen um sich sah, befahl er abzufahren εἰς τὸ πέραν in das jenseitige Land am galiläischen Meere (s. v. 23)", wird eine Gruppe von Begebenheiten eingeleitet, die mit dem Vorhergehenden nur lose zusammenhängt, da dort von Versammlung der ὄχλοι um Jesu nicht die Rede war. Luk. führt die Erzählung von der Fahrt über das Meer 8, 22 mit den Worten ein: ‚Es begab sich an einem der Tage, daß er ein Schiff bestieg. Mark. endlich hat den Entschluß Jesu, über den See zu fahren, 4, 35 zwar zeitlich an Jesu Reden zu dem Volke in Gleichnissen angeknüpft, aber nach rein subjectiver Vermutung, da die Belehrung des Volks durch Gleichnisse nach Matth. u. Luk. in die spätere Zeit fiel. — Die in v. 19—22 erwähnten Vorgänge, deren Bedeutung in den Aussprüchen Jesu über seine Nachfolge liegt, hat Matth. in die Zeit gesezt, da Jesus sich zur Ueberfahrt über den See anschikte; ohne Zweifel nur deshalb, weil damals wirklich ein Fall der Art sich zugetragen hatte. Lukas hat sie c. 9, 57 ff. in den Anfang der lezten Reise Jesu nach Jerusalem gesezt und zu den beiden von Matth. berichteten Fällen noch einen dritten ähnlichen hinzufügt. V. 19. Bevor Jesus das Schiff bestieg, trat ein Schriftgelehrter zu ihm mit dem Erbieten: „Meister, ich will dir

nachfolgen, wo du irgend hingehst. Die Anrede *διδάσκαλε* entspricht dem hebr. *Rabbi*. *εἷς* steht nicht für das unbestimte *τίς*, sondern mit Rücksicht auf das v. 21 folgende *ἕτερος*: ‚Einer, ein Schriftgelehrter' (*Mey.*). Da dieser Mann aus eigenem Entschlusse Jesu nachfolgen will, so macht ihn der Erlöser auf die Entbehrungen aufmerksam, die seine Nachfolge mit sich bringe, indem er v. 20 ihm sagt: „Die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels Nester, aber der Menschensohn hat nicht wo er sein Haupt hinlege." *Κατασκηνώσεις* bed. nicht speciell Nester, sondern Aufenthaltsstätten, wo die Vögel wie in ihren Zelten weilen können, vgl. 13, 32. Damit erklärt Jesus dem Schriftgelehrten, daß wer ihm nachfolgen wolle, auf das für irdisches Lebensglück Unentbehrliche verzichten müsse. Wie derselbe diese Antwort aufgenommen, wird nicht erwähnt. Es komt dem Evangelisten nur auf den Ausspruch des Herrn an, daß seine Nachfolge Verleugnung alles Irdischen erheische.

Hier finden wir in unserem Evangelium zum ersten Male die Bezeichnung *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, welche Jesus von sich in den Evangg. 78mal und die Parallelstellen abgerechnet 50 mal gebraucht. Außerdem komt sie nur noch Act. 7, 56 im Munde des sterbenden Stephanus in wörtlicher Bezugnahme auf den Ausspruch Christi Mtth. 26, 64 vor, sonst nicht weiter im N. Test., da in Apok. 1, 13 u. 14, 14 *ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου* wörtlich nach dem *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου*, כְּבַר אֱנָשׁ Dan. 7, 13 gebildet ist. Auch in den Evangelien wird Christus weder von den Aposteln noch vom Volke jemals so genant, denn in Joh. 12, 34: „was sagst du denn, der Menschensohn muß erhöhet werden? wer ist dieser Menschensohn?" hat das Volk diese Bezeichnung nur aus den Worten Jesu aufgenommen. Schon hieraus ergibt sich, daß *ὁ υἱὸς τ. ἀνθ.* keine unter den Juden gang und gäbe Messiasbezeichnung war, wie *υἱὸς Δαυίδ*, sondern Jesus selbst diesen Ausdruck zur Bezeichnung seiner messianischen Erscheinung ausgeprägt hat, und zwar aus der Weißagung des A. Test.'s, wie allgemein anerkant wird. Aber weder aus Ps. 8, 5 noch aus der constanten Anrede des Propheten Ezechiel *υἱὲ ἀνθρώπου* (Ez. 2, 1. 3, 1 u. s. w.) vonseiten des sich ihm offenbarenden Gottes. Denn durch diese Anrede wird bei Ezech. der Abstand zwischen der menschlichen Schwäche seiner Natur und der göttlichen Kraft, die ihn zum Reden befähigt und treibt, in einer Weise hervorgehoben (vgl. *m.* Comm. zu Ez. 2, 1), die für die Selbstbezeichnung Jesu sich nicht eignete. Selbst wenn Jesus mit „der Menschensohn" sich hätte als den Messiaspropheten darstellen wollen, würde diese Bezeichnung Ezechiels dafür keinen Anknüpfungspunkt darbieten, weil in den Weißagungen Ezechiels das prophetische Amt des Messias nirgends hervorgehoben oder überhaupt nur erwähnt ist. — Für die Herleitung dieser Bezeichnung Jesu aus Ps. 8, 5: „was ist der Mensch (אֱנוֹשׁ), daß du sein gedenkest und der Menschensohn (בֶּן־אָדָם *υἱὸς ἀνθρώπου*), daß du seiner dich annimst?" läßt sich zwar geltend machen, daß diese Stelle in Hebr. 2, 6—8 messianisch gefaßt und das v. 6 von dem schwachen Menschen Ausgesagte: „du hast ihn wenig Gottes ermangeln lassen

und mit Herrlichkeit und Würde ihn gekrönt" auf Christi Erniedrigung und Erhöhung bezogen ist. Allein gegen diese Herleitung spricht einmal, daß dieser Psalm eigentlich von dem Menschen überhaupt, und zwar von der Stellung, welche Gott ihm bei der Schöpfung angewiesen hat, handelt und nur in dem Sinne typisch auf Christum bezogen ist, als Christus auf Erden sich des Gottgleichseins entäußerte und die *μορφὴ θεοῦ* mit der *μορφὴ δούλου* vertauschte (Phil. 2, 5 ff.), sodann daß Jesus mit dieser Selbstbezeichnung nirgends seine Erniedrigung unter Gott andeutet; auch in dem vorliegenden Ausspruche nicht, wo er sich doch als den, der auf Erden nicht einmal einen Ruheplatz für sein müdes Haupt besitze, darstelt; noch weniger in andern Aussprüchen. Der Menschensohn ist Herr des Sabbats (12, 8. Mrc. 2, 28. Luc. 6, 5), hat die Macht Sünde zu vergeben (9, 6. Mrc. 2, 10. Luc. 5, 24), ist gekommen sein Leben zum Lösegeld für die Sünden der Welt hinzugeben (20, 28. Mrc. 10, 45), wird zwar leiden und sterben, den Heiden überantwortet und getödtet werden, aber am dritten Tage vom Tode wieder auferstehen (17, 9. 12. 22. 20, 18. 26, 2. 24. 45 u. a.), und wird wiederkommen in der Herrlichkeit des Vaters mit seinen Engeln in den Wolken des Himmels und das Gericht über alle Völker halten (16, 27 f. 19, 28. 24, 27. 30. 37 ff. 25, 31. 26, 64 vgl. 10, 23. 13, 41). Der Menschensohn ist vom Himmel hernieder gekommen (Joh. 3, 13), Engel Gottes steigen hinauf und fahren herab auf ihn (Joh. 1, 52); er muß erhöht werden und auffahren wo er zuvor war (Joh. 3, 14. 6, 62. 8, 28. 12, 34); ihm ist das Gericht übergeben, weil er *υἱὸς ἀνθρώπου* ist (Joh. 5, 27). Während in keiner dieser Aussagen vom *υἱὸς τοῦ ἀνθρ.* eine Hindeutung oder Anspielung auf Ps. 8, 5 zu erkennen ist, tritt dagegen in den Aussprüchen über die Wiederkunft des Menschensohnes mit den Wolken des Himmels die Bezugnahme auf Dan. 7, 13 so deutlich hervor, daß, wie auch von den meisten Ausll. anerkant wird, Jesus diese Selbstbezeichnung nur nach dieser Stelle gebildet haben kann, wo der Prophet im Gesichte schaut, wie einer כְּבַר אֱנָשׁ *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου* in den Wolken des Himmels vor den ewigen Gott gelangt, der ihm Herschaft, Majestät und Königtum über alle Völker gibt, daß sie ihm dienen; zumal der von Daniel *ὡς υἱὸς ἀνθρ.* Geschaute nicht das Volk Israel darstelt, wie nach dem Vorgange von *Aben-Ezra, Paul., Wegscheider, Hitzig* u. A. mehr, auch *Hofmann* meint, sondern der Messias ist, wie nicht nur von *Hngstb.* u. *Oehler* (in *Herz.'s* Realencykl. IX, 416 u. Theol. des A. T. II, 265), sondern auch von *Riehm* (Messian. Weiß. S. 123. Not. 2) und *Ewald* (bibl. Jahrb. III, 231 f.; die Propheten III S. 404 f. u. Geschichte Christ. V S. 304 f.) anerkant wird.[1]

1) Gegen die Herleitung des Ausdrucks *ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ.* aus Dan. 7, 13 hat *Hofm.* (Schriftbew. II, 1 S. 80) eingewandt, daß in dieser Stelle nicht der Messias, sondern, wie der 27. V. beweise, das Volk Gottes in einer menschlichen Erscheinung vorgestelt sei, und daß jene menschliche Erscheinung nicht von oben hernieder auf die Erde komme, sondern von den Wolken hinaufgetragen werde, hinauf zu Gottes Thron, um dort von ihm das Reich zu empfangen. Allein

Wenn aber Jesus diese Selbstbezeichnung aus Dan. 7, 13 entnommen hat, um sich als den zu bezeichnen, welchen Daniel in Menschengestalt mit den Wolken des Himmels kommend geschaut hat, so ist in dieser Benennung nicht blos die wirkliche Menschheit Christi ausgesprochen, sondern zugleich sein himmlischer Ursprung und der Zweck seines Kommens in die Welt angedeutet. Der von Daniel in Menschengestalt Geschaute ist in Jesu Christo vom Himmel herabgekommen, um das Reich, das Gott ihm verliehen, auf Erden zu gründen. Diese Bedeutung des Namens ist schon in der ersten Stelle, wo Jesus denselben braucht, Joh. 1, 52 angedeutet. Die Worte: „Von nun an werdet ihr den Himmel offen sehen und die Engel hinauf und herabsteigen sehen auf den Menschensohn", weisen auf die in der unscheinbaren Menschengestalt Christi verborgene göttliche Hoheit hin. Der Menschensohn ist der auf Erden wandelnde Gottessohn. Auch in den übrigen Stellen, wo Jesus sich den Menschensohn nent, gibt sich der in Niedrigkeit auf Erden wandelnde Mensch als der König des Reiches Gottes zu erkennen. Der kein Lager für sein müdes Haupt hat, besizt die Macht, Sünden zu vergeben. Der nicht gekommen ist sich dienen zu lassen, sondern zu dienen, der dient der Welt so, daß er sein Leben zum Lösegeld für ihre Sünden hingibt (20, 22). Der von den Obersten seines Volkes den Heiden Ueberantwortete und Getödtete wird nicht nur am dritten

---

erstlich ist bei Daniel nicht, wie bei diesem Argumente vorausgesezt wird, der Himmel als der Ort genant, wo Gott das Gericht hält, sodann fordert schon der Gegensatz zu dem Aufsteigen der Thiere aus dem Meere, das Kommen der menschlichen Erscheinung mit oder auf den Wolken des Himmels als ein Herabkommen vom Himmel zu denken. Die Wolken sind auch sonst die Hülle und ‚das Gefährʻ, auf welchem Gott vom Himmel herabkomt zum Gericht (Ps. 18, 10 ff. 97, 2–4. 104, 3. Jes. 19, 1. Nah. 1, 3). Ferner ruhen die Aussprüche Christi über seine Wiederkunft in, mit oder auf den Wolken des Himmels (Mtth. 24, 30. 26, 64. Mrc. 13, 26 vgl. mit Apok. 1, 7 u. besonders dem ἐπὶ τὴν νεφέλην καθήμενον ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου Apok. 14, 14 so augenscheinlich auf Dan. 7, 13, daß darüber gar kein Zweifel stattfinden kann, daß Christus jene Vision als ein vom Himmel herab Kommen verstanden hat, während *Hofm.* für seine singuläre, mit allem was die Schrift über diese Sache lehrt in Widerspruch stehende Deutung die Stelle 1 Thess. 4, 17 nur mit völligem Absehen von dem Contexte v. 16 anführen konte. Mit dieser exegetisch unmöglichen Deutung des Kommens mit den Wolken des Himmels fält aber auch die Deutung des ὡς υἱὸς ἀνθρώπου Geschauten von dem Volke Gottes, da von diesem nicht gesagt werden kann, es sei auf den Wolken vom Himmel herabgekommen; Dan. 7, 27 aber liefert hiefür auch keinen Beweis, weil der Engel seine Aussage über das ewige Gottesreich (v. 27) nicht als Deutung des visionären Bildes v. 13 gibt, sondern nur einfach sagt, daß nach Vernichtung des gottfeindlichen Hornes und seiner Herschaft das Reich und die Macht dem Volke des Höchsten übergeben werden wird, die Uebergabe des Reichs an das Volk Gottes aber nicht ohne den König (Messias) zu denken ist. Hiezu komt, daß in v. 21 — worauf nicht nur *Auberlen* sondern auch *Riehm* (S. 124) aufmerksam gemacht hat, die Heiligen des Höchsten von dem Menschensohne unterschieden werden. Da sie nämlich schon vor der Gerichtsscene als Object der Verfolgung des kleinen Horns zu schauen waren, so können sie nicht in der Gerichtsscene unter dem Typus eines Menschensohns als eine neue Erscheinung eingeführt sein. Vgl. noch *m.* Comm. z. Daniel S. 197 ff. u. 228 ff.

Tage wieder auferstehen, sondern auch zur Rechten der Macht Gottes erhöhet werden und mit den Wolken des Himmels in der Herrlichkeit des Vaters kommen in seinem Reiche (16, 27 f.) und die Welt richten. Indem aber Jesus durch die Benennung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. sich als den von Daniel geweißagten künftigen König des Reiches Gottes darstelt, tritt er damit einerseits der politisch gefärbten jüdischen Erwartung des Messias, der als Sohn Davids ein weltliches Reich aufrichten werde, entgegen, andrerseits leitete er dadurch seine Jünger an, über das Wesen seiner Person und die Beschaffenheit seines Reiches nachzudenken, um in seiner unscheinbaren Menschengestalt den vom Himmel gekommenen Sohn Gottes zu erkennen, und an seiner Erniedrigung bis zum Tode keinen Anstoß zu nehmen.

Hiernach sind alle Deutungen des ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ., die von dem Zusammenhange mit Dan. 7, 13 absehen, als willkürlich und ungeschichtlich abzuweisen. So die in dem *Schleiermacher*schen Pantheismus wurzelnde und mit der paulinischen Idee des zweiten Adam combinirte Ansicht, daß ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. Christum als den Menschen im höchsten Sinne des Wortes, das Urbild der Menschheit, oder den zweiten Adam, oder den Menschen, auf welchen die ganze Geschichte der Menschheit seit Adam abziele (*Hofmann*, *Thomasius*, *Luth.* u. A.). Gegen diese Deutung in ihrer verschiedenen Modification legt schon der Sprachgebrauch Protest ein, indem weder בֶּן אָדָם im A. noch ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im N. T. den Idealmenschen oder Adam, den ersten Menschen bezeichnet und in der sprachlichen Analyse des Ausdrucks der *genit.* τοῦ ἀνθρώπου nur generisch gefaßt werden kann.[1] — Eben so wenig läßt sich die neuprotestantische Erklärung rechtfertigen, welche *Pfleiderer* a. a. O. S. 424 ff. so dargestelt hat, daß

1) Der Ausdruck בֶּן אָדָם, υἱὸς ἀνθρώπου komt, von der Anrede Ezechiels (Ez. 2, 1 u. s. w.) und Daniels (Dan. 8, 17), wo durch diese Bezeichnung der Abstand zwischen dem offenbarenden Gotte und seinem menschlichen Organe hervorgehoben wird, abgesehen im A. T. nirgends in Prosa für אָדָם vor, sondern nur in prophetischer Rede Num. 23, 19. Jes. 51, 12. 56, 2 u. in der Poesie Ps. 8, 5. 80, 18. 146, 3. Hiob 16, 21. 25, 6. 35, 8 im Parallelismus der Versglieder mit אֱנוֹשׁ, אִישׁ und גֶּבֶר alternirend. Im N. T. aber findet sich nur der Plur. οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων 2mal (Mrc. 3, 28. Eph. 3, 5) für οἱ ἄνθρωποι, und der Singular nur Hebr. 2, 6 in dem Citate Ps. 8, 5. Demnach kann ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Selbstbezeichnung Jesu weder Hebraismus für ὁ ἄνθρωπος sein, noch der Genitiv τοῦ ἀνθρώπου als *nomen propr.* = τοῦ Ἀδάμ gefaßt werden. Auf diese Fassung laufen aber alle obige Deutungen hinaus. Auch die von *v. Hofm.* Schriftbew. II, 1 S. 81, welcher troz der richtigen Bemerkung, daß der Artikel nicht die Bedeutung Urbild der Menschheit, Mensch im höchsten Sinne des Worts verleihe, doch erklärt, ‚daß der durch den Artikel aus der Menge der υἱοὶ ἀνθρώπων Herausgehobene und ihr gegenüber Gestellte hierdurch als derjenige Angehörige des sich fortpflanzenden Menschengeschlechts erscheint, auf welchen seine mit dem Erstgeschaffenen als dem ἄνθρωπος, welcher kein υἱὸς ἀνθρώπου war, begonnene Geschichte abgezielt hat'. Denn daß hier ἄνθρωπος als *nomen propr.* Adams gefaßt ist, das zeigt ohne Widerrede die deutlichere Hervorgabe dieser Deutung bei *Luthardt* (Comm. z. Ev. Joh. I, S. 344): ‚Wie „*Davids* Sohn" Jesum als den bezeichnet, in welchem die Geschichte des Hauses *Davids* ihr Ziel finden solte, so „*des Menschen* Sohn" als das Ziel der Geschichte der Menschheit, welche mit dem *ersten* Menschen begonnen'. Denn hier ist ὁ ἄνθρωπος = erster Mensch d. i. = Ἀδάμ gefaßt.

Jesus mit diesem Namen sich als ein Organ Gottes bezeichnen wolle, das nur in gewisser Beziehung Messias ist, in anderer aber wieder es nicht ist, als den Messiaspropheten, der zur wahren Messianität d. h. himmlischen Messiasherrlichkeit zwar bestimt, designirt ist, zunächst aber noch in niedriger Erscheinung, doch schon ausgerüstet mit dem inwohnenden Gottesgeiste, die geistige Gegenwart des Reiches Gottes durch den Samen seines Wortes pflanzt, wogegen *υἱὸς τοῦ θεοῦ* den Messias nach seiner theokratischen Würde und Machtstellung bezeichne. Denn obgleich der hiebei angenommene Zusammenhang der Benennung „Menschensohn" mit der Idee des Himmelreichs richtig ist, so steht doch der zwischen dem Menschensohne und der geistig unsichtbaren Entfaltung des Himmelreichs gezogenen Parallele der Umstand entgegen, daß Jesus auch in den Reden von seiner Wiederkunft zur Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit sich constant den Menschensohn nent. Wäre *Pfl.'s* Ansicht richtig, so hätte er sich in diesen Reden *υἱὸς τοῦ θεοῦ* nennen müssen.

V. 21 u. 22. Der zweite Vorgang. Statt *ἕτερος τῶν μαθητῶν* hat Luk. blos *ἕτερον*, aber mit der Angabe, daß Jesus denselben aufforderte, ihm nachzufolgen, wodurch dieser als Zuhörer Jesu charakterisirt wird, so daß von einer ‚veränderten Gestalt der Ueberlieferung' (*Mey.*) nicht die Rede sein kann, da die Verschiedenheit nur in der Form des Ausdrucks liegt, nicht die Sache betrift. Denn *μαθητής* ist ein Jünger im weiteren Sinne des Worts, der von Jesu Reden und Thaten sich angezogen fühlte, daß er sich dem engeren Kreise der Jesu begleitenden Jünger anschließen wolte, aber vor Ausführung dieses Entschlusses seinen Vater begraben wolte. Ihm antwortet der Herr: „Folge mir und laß die Todten ihre eigenen Todten begraben". In diesem Paradoxon bezeichnet das erste *τοὺς νεκροὺς* die geistig Todten, die todt in ihren Sünden (Eph. 2, 1) des geistigen, von Christo ausgehenden Lebens ermangeln. *τοὺς ἑαυτῶν νεκροὺς* sind die leiblich Todten, ‚die aus ihrem eigenen Kreise Gestorbenen' (*Mey.*). Die anscheinende Härte dieses Ausspruchs soll dem Jünger zum Bewußtsein bringen, daß wer Christo nachfolgen will, mit der Welt brechen, alle irdischen Bande um Christi willen lösen muß, vgl. 10, 37. Nach Luk. sezt Jesus hinzu: „Du aber gehe und verkündige das Reich Gottes", womit gesagt ist, daß das Interesse des Reiches Gottes jeder irdischen Verpflichtung vorangehen solle. — Ob dieser Jünger der Aufforderung Jesu nachkam, läßt sich nicht (mit *Mey.*) aus dem *ἀκολούθει μοι* folgern. Haltlos sind alle Versuche, die Personen (v. 19 u. 21) näher zu bestimmen, und bei dem *μαθητής* an *Philippus* (nach *Clem. Al.*) oder an *Bartholomaeus* oder *Thomas* oder *Simon Zelotes* zu denken.

V. 23—27. **Stillung des Seesturms.** Vgl. Mrc. 4, 36—41. Luc. 8, 23—25. Als Jesus in das (zur Abfahrt bereite) Schiff stieg, folgten ihm seine Jünger (nicht blos die 12 Apostel). Die Construct. *ἐμβάντι αὐτῷ* wie v. 1. — V. 24. Während der Fahrt erhob sich ein großer Sturm (*σεισμός* eig. Erschütterung, hier Sturm wie Jer. 23, 10. Nah. 1, 3 für סַעַר; bei Mrk. u. Luk. *λαῖλαψ ἀνέμου* Sturmwind), so daß das Schiff von den Wellen bedekt wurde d. h. die Wellen darüber zusammenschlugen. Ueber die Stürme und Windstöße des von höheren

Landstrichen tief eingeschlossenen Sees von Tiberias vgl. *Robins.* Pal. III, 571 f. u. Phys. Geogr. v. Pal. S. 199 f. Jesus aber schlief — in Ruhe, ohne von dem Sturme aufgeregt zu werden. Und seine Jünger wekten ihn mit den Worten: „Herr, rette, wir verderben". In dem Asyndeton spricht sich die Angst aus. Diese Angst und Furcht vor dem Verderben verweist ihnen der Herr: „Warum seid ihr furchtsam, Kleingläubige?" *Ὀλιγόπιστοι* schilt er sie, weil sie kein Vertrauen zu seiner Person zeigten, nicht bedachten, daß sie in seiner Gemeinschaft nicht untergehen können. Dann stand er auf, bedrohte die Winde und das Meer und es entstand große Meeresstille. Diese wunderbare Macht des Wortes Jesu auf den Meeressturm sezte die Menschen in Erstaunen. *Οἱ μαθηταί* sind nicht die *μαθηταὶ αὐτοῦ* v. 23, sondern die Leute auf dem Schiffe insgemein, worunter die *μαθηταὶ* nur mitbegriffen sind, alle Augenzeugen des Wunders. Auch die Jünger, welche schon manches Wunder Christi gesehen hatten, wurden durch diese Offenbarung der Allmacht Christi über die empörten Naturgewalten in Staunen gesezt. — Die Versuche der Rationalisten und Neuprotestanten, das wunderbare Ereignis durch Umdeutung zu beseitigen oder als Produkt übertreibender Sage darzustellen (*Paulus, Schleierm., Hase, Strauss, Schenk., Weizs., Keim* u. A.) sind nicht dazu angethan, das Wunder zweifelhaft zu machen. War Jesus in Warheit Sohn Gottes, so konte er auch vermöge der ihm inwohnenden göttlichen Energie (Luc. 11, 2) eben so leicht durch eine Machtäußerung seines Willens den Meeressturm stillen, als Wunder auf dem somatischen und psychischen Gebiete verrichten, Kranke und Besessene heilen und Todte erwecken.

V. 28—34. **Heilung der Besessenen zu Gergesa.** Vgl. Mrc. 5, 1—20. Luc. 8, 26—39, wo der Zustand des Kranken vor, während und nach der Heilung eingehender und anschaulicher beschrieben ist als bei Matth., der sich auch hier auf den Kern dieses Heilungswunders beschränkt. Sachlich differiren die Berichte darin, daß Matth. von *zwei* Dämonischen redet, Mrk. u. Luk. nur von einem. Diese Verschiedenheit kann, wenn man sie auch für unausgleichlich hält, die Geschichtlichkeit des Wunders nicht zweifelhaft machen, sie läßt sich aber durch die naheliegende Annahme ausgleichen, daß Mrk. u. Luk. nur den einen erwähnen, dessen Raserei vor der des andern hervortrat, dessen Heilung daher in der von Mark. u. Luk. benuzten Quelle allein überliefert war.[1] Der Ort dieser Begebenheit ist in den Hdschr. *χώρα τῶν Γεργεσηνῶν* oder *τῶν Γερασηνῶν* oder *τῶν Γαδαρηνῶν* genant und zwar so, daß in den 3 Evangelien jede dieser Lesarten mehr oder weni-

1) Denn daraus, daß die apostolische Quelle nachher von einer Mehrheit von Dämonen redet (*Weiss* u. A.), läßt sich die Erwähnung von zwei Besessenen eben so wenig erklären, als durch die Annahme von *Strauss, Keim* u. A., daß man durch die Umsetzung der Zweizahl in den Singular das Außerordentliche des Besessenseins von so vielen Dämonen gesteigert habe. Daß übrigens zwei Dämonische, die im Zustande wütender Raserei sich befanden, mit einander an einem Orte verweilt und gemeinschaftlich gehandelt haben, ist nicht so unwarscheinlich, wie *Bleek* es sich vorgestelt hat.

ger bezeugt ist.[1] Von denselben beruht die *Γερασηνῶν* höchst wahrscheinlich auf einem Schreibfehler oder Irrtum; denn *Gerasa* von *Origenes l. c. τῆς Ἀραβίας πόλις* genant mit der Bemerkung *οὔτε θάλασσαν οὔτε λίμνην πλησίον ἔχουσα* ist das in großartigen Ruinen erhaltene *Dscherasch* an den Ufern des Baches *Kerwân,* der sich 2¼ Stunde weiter südlich in den Jabbok ergießt, und als Grenzstadt Peräa's gegen Arabien hin so weit vom See Genezaret entfernt, daß es für unsere Erzählung gar nicht in Betracht kommen kann. Vgl. die Beschreibung bei *Riehm,* Handwörterb. d. bibl. Altertumsk. I S. 454 f. Die Lesart *Γαδαρηνῶν*, obwol nach *Orig.* nur *ἐν ὀλίγοις* sich findend, hat doch nicht unbeträchtliche Zeugen für sich. Da nun die Lage von Gadara den geographischen Verhältnissen unserer Erzählung zur Not entspricht, so halten die meisten neueren Ausll. diese Lesart für ursprünglich und denken an die zur Dekapolis gehörige Stadt *Gadara,* damals Hauptstadt von Peräa *(Joseph. b. jud. IV, 7, 3),* jezt ein Dorf *Om (Um) Keis* südöstlich vom See Genezaret, gegen 1½ geogr. Meilen vom Südufer entfernt, an der Südseite des *Hieromax (Mandhur),* an dessen linkem Ufer die weitberühmten heißen und schwefelhaltigen Heilquellen sich befanden, so daß das Gebiet von Gadara sich bis an das Seeufer und an demselben hin bis zu dem von *Hippos* erstrekt haben kann. Hiernach würde man als den Schauplatz unserer Erzählung sich mit *Riehm* S. 456 die zwischen dem See und dem Uebergang über den Hieromax gelegene Strecke der von Tiberias herkommenden Landstraße, als Weideplatz der Schweineherde die östlich davon nordwärts streichende Höhe, und die Grabhölen, woher die Besessenen kamen, am Abhange dieses Höhenzugs zu denken haben.

Aber gegen diese Ansicht erheben sich sehr gewichtige Bedenken. Erstlich bleibt bei ihr die Entstehung der Varianten *Γερασηνῶν* und *Γεργεσηνῶν* unbegreiflich. Da nämlich *Gadara* jedenfalls eben so bekant und wegen der hochberühmten Heilquellen in seiner Nähe gewiß noch bekanter und berühmter als das an der Ostgrenze Peräa's gelegene *Gerasa* war, so läßt sich schwer denken, wie ein in der Topographie Peräa's nicht sonderlich bewanderter Abschreiber solte Gadara mit Gerasa verwechselt und wie dieser Irrtum solte in viele Handschriften Eingang gefunden haben. Zweitens steht die Textangabe,

---

1) Die Mehrzahl der Codd. bietet bei Matth. *Γεργεσηνῶν*, bei Mrk. u. Luk. *Γερασηνῶν* oder *Γαδαρηνῶν*. Darnach hat *Luther* in Matth. Gergesener, in Mrk. u. Luk. Gadarener. *Tischend. 8* hat bei Mtth. *Γαδαρηνῶν* (nach ℵ*BCMΔ*, etlichen Verss. u. *Epiph.*), bei Mrk. *Γερασηνῶν*, bei Luk. *Γεργεσηνῶν* recipirt. Nach einer Notiz des *Origenes in evang. Joan. tom. VI c. 24* scheint damals *Γερασηνῶν* die gewöhnliche Lesart gewesen zu sein, in einigen (*ὀλίγοις*) Hdschr. *Γαδαρηνῶν* gestanden zu haben. Er selbst erklärt sich für *Γεργεσά*, welches eine alte Stadt am See von Tiberias sei, wo ein Abhang in der Nähe des See's, von dem die Säue sich ins Meer gestürzt haben, gezeigt werde. Seine Worte lauten: *Γεργεσά, ἀφ' ἧς οἱ Γεργεσαῖοι, πόλις ἀρχαία περὶ τὴν νῦν καλουμένην Τιβεριάδα λίμνην, περὶ ἣν κρημνὸς παρακείμενος τῇ λίμνῃ, ἀφ' οὗ δείκνυται τοὺς χοίρους ὑπὸ τῶν δαιμόνων καταβεβλῆσθαι. Opera P. I p. 239 ed. Lommatzsch.*

daß Jesus auf dem Schiffe *εἰς τὸ πέραν* fuhr, der Annahme entgegen, daß das Schiff, statt von Capernaum aus über den See hinüber, dem Ufer entlang nach dem Südende des See's gefahren sei und dort, wo östlich vom Ausflusse des Jordan aus dem See sich weder eine Bucht noch ein Hafen findet, gelandet sei. Drittens macht die Erzählung nicht den Eindruck, daß die Stadt, in deren *χώρα* die Geschichte sich ereignete, 1½ geogr. Meilen vom Seeufer entfernt lag, da die Schweinehirten nach dem Sturz ihrer Thiere ins Meer in die Stadt eilten und die Einwohner alsbald herauskommend Jesum noch dort getroffen haben. Dazu komt, daß der Höhenzug, an oder auf welchem die Schweine bei dieser Annahme geweidet hätten, nicht dicht am Meere sich hinzieht, daß die Thiere von der Höhe herab sofort in den See stürzen konten. Viertens aber nent *Orig. l. c. Γεργεσά* als eine alte Stadt am See Tiberias, bei der ein Abhang am Seeufer sich finde. Diese Angabe wird zwar durch den Einwand verdächtigt, daß die Lesart *Γεργεσηνῶν* überhaupt erst durch *Orig.* in die Handschriften gekommen zu sein scheine, weil ihm mit dem See Genezaret bekante Leute versichert hatten, es liege eine alte Stadt dieses Namens in der Nähe des Ufers und bei derselben werde noch der Abhang gezeigt, wo sich die Schweineherde in den See gestürzt habe (*Mey., Riehm* u. A.). Aber dieser Einwand ist eben so ungerecht als grundlos. Was berechtigt zu der Voraussetzung, daß die mit dem See Genezaret bekanten Leute die Existenz der Stadt *Gergesa* erlogen haben sollen? Und hat etwa auch *Eusebius* die Angabe über *Γεργεσά* (im *Onomast. p. 156 ed. Lars.*): *καὶ νῦν δείκνυται ἐπὶ τοῦ ὄρους κώμη παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος, εἰς ἣν καὶ οἱ χοῖροι κατεκρημνίσθησαν* erdichtet? Noch gegenwärtig finden sich am Ostufer des Sees Ruinen einer alten Ortslage Namens *Gersa* oder *Girsa* (nicht *Kirsa* oder *Kersa* wie auf den Karten steht), die auf ein altes Gergesa hindeuten. Diese hielt schon der Amerikaner *Thomson,* der sie besucht hat, für das *Gergesa* der evang. Geschichte (vgl. *van de Velde Memoir 1858 p. 311).* Die Ruinen liegen am Nordrande des Wady *Semakh* und ganz in ihrer Nähe, ¼ Stunde weiter, zeigt das Ufer einen ziemlich steilen Abfall, so daß (nach einer Mitteilung von *Godet* zu Luc. 8, 26) auch *Wilson* (im *Athenaeum 1866. p. 438)* erklärt hat, dies sei der einzige Ort der ganzen Küste, welcher allen Bedingungen der bibl. Erzählung entspricht; wogegen der Einwand, daß die Stadt *Gergesa* nach den Evangelien doch ziemlich bedeutend gewesen sein müsse und ihre Lage zu wenig zu den sonstigen, in der ganzen Erzählung vorausgesezten Umständen passe, seinem ersten Teile nach nichts beweisend, dem zweiten Teile nach entschieden irrig ist.[1]

---

1) Der Besitz einer Herde von ohngefähr 2000 Schweinen (Mrc. 5, 13) berechtigt nur zu dem Schlusse, daß der Ort nicht ganz unbedeutend war. Von einem ganz kleinen Orte würden sich auch nicht Ruinen bis auf unsere Tage erhalten haben. Auch der weitere Einwand, daß ‚von einem *Gergesa* weder als Stadt (*Orig.*: *πόλις ἀρχαία*) noch als Dorf eine Spur sich findet, ja *Joseph. Antt. I, 6, 2* ausdrücklich berichtet, daß von den alten *Γεργεσαίοις* (Gen. 15, 21. 10, 16. Deut. 7, 1. Jos. 24, 11) nur die Namen übrig geblieben seien' (*Mey.*), ist teils

Der jetzige Name *Gersa* kann leicht aus dem alten von *Orig.* erwähnten Namen *Γεργεσά* contrahirt sein, und aus diesem erklärt sich ohne Schwierigkeit die Variante *Γερασηνῶν* statt *Γεργεσηνῶν*, während die Lesart *Γαδαρηνῶν* wol in einem der evangelischen Berichte ursprünglich sein mag und so zu erklären ist, daß die Gegend, wo die Geschichte vorgefallen, nach der viel bekanteren Hauptstadt *Gadara* bezeichnet war.

Die Dämonischen hausten in den dort befindlichen Grabstätten (*μνημείοις* natürlichen Grotten oder künstlichen Felsenhölungen) und waren *χαλεποὶ λίαν* sehr böse oder schlimm, so daß niemand jenen Weg gehen konte, *sc.* ohne von ihnen in ihrer Wut angefallen oder belästigt zu werden. Nach Mrk. u. Luk. zerrissen sie in ihrer Tobsucht die Ketten, mit denen man sie hatte fesseln wollen, und rissen ihre Kleider vom Leibe. — V. 29. Jesu entgegenkommend schrieen sie: *τί ἡμῖν καὶ σοί* „was haben wir mit dir zu schaffen, du Sohn Gottes?“ Nach Mrk. u. Luk. hatte Jesus den unsauberen Geistern geboten, aus den Menschen auszufahren; daher die Rede *τί ἡμῖν κτλ.*, welche die Dämonen aus den Besessenen heraus spracheu. Sie erkennen Jesum und nennen ihn Sohn Gottes, wie *Beng.* sagt: *cum tremore* vgl. Jak. 2, 19, weil sie wissen, daß sie vor seiner Macht weichen müssen. Daher sprechen sie weiter: „Du bist hieher gekommen vor der Zeit uns zu peinigen (nach Mrk.: ich beschwöre dich bei Gott, nach Luk. milder: ich bitte dich, mich nicht zu peinigen). Mit *βασανίσαι* meinen sie die Verstoßung in den Abgrund (*τὴν ἄβυσσον* Luc. v. 31) d. h. in die Hölle zu ewiger Pein (Luc. 16, 23. Apok. 14, 10. 20, 10). Zu beachten ist *πρὸ καιροῦ*, das bei Mrk. u. Luk. fehlt. Daß das Gericht der Verdammnis kommen wird, wissen sie, wollen aber nicht vor dem Eintreten desselben in die Hölle verstoßen sein. Die Erwartung, daß der Messias das Gericht über die Welt halten und die Gottlosen verdammen werde, war auf Grund der prophetischen Verkündigung in Israel eine allbekannte Warheit. — Auf die Anrede des Dämons antwortet der Erlöser nach Mrk. u. Luk. mit der Frage: *τί σοι ὄνομα* wie heißest du? Diese Frage hatte zum Zwecke, in den Besessenen das Bewußtsein der menschlichen Persönlichkeit wach zu rufen. Aber der Besessene oder der Dämon durch ihn antwortete *Λεγεών* d. i. *legio*, ein Schar von 4000 römischen Soldaten. Die unwiderstehliche Macht der römischen Legionen hatte auf die Juden solchen Eindruck gemacht, daß der Dämonische die furchtbare Gewalt, die ihn tyrannisirte, als *Legion* bezeichnete. Die Evangelisten erklären diese Antwort durch die Bemerkung: daß viele Dämonen in dem Menschen waren. Dennoch fühlten die Dämonen die Uebermacht der Person Jesu so stark, daß sie ihn sehr baten, sie nicht in den Abgrund zu schicken. — Die bis hieher

---

unrichtig, da ja nicht nur *Orig.* u. *Euseb.* sondern auch die noch vorhandenen Ruinen die einstige Existenz desselben bezeugen, teils unbegründet, da der Name *Gergesa* nicht notwendig mit dem alten Volke der Girgasiter zusammenzuhängen braucht, dazu noch die Angabe des *Joseph.* einen solchen Zusammenhang nicht ausschließt.

angeführten Züge des Gebahrens der Dämonischen, als Zerreißen der ihnen angelegten Fesseln, der Kleider vom Leibe, das sich Aufhalten in Hölen und das Ueberfallen derer die ihnen nahe kommen, entsprechen dem, was als natürliche Krankheit Tobsucht mit Unstätigkeit genant wird. In dem Zuge aber nach den Gräbern und wüsten Orten (Luc. v. 29 vgl. Mtth. 12, 43) bekundet die Unstätigkeit schon ihren dämonischen Charakter; das vollendete Besessensein von einem Dämon aber tritt darin hervor, daß die Dämonen (oder der Dämon) mit gänzlicher Verdrängung der Selbstmacht des Menschen unmittelbar aus ihm sprechen, und das Ausgesprochene einen über den Erkentnisgrad der damaligen Menschen hinausgehenden hellseherischen Einblick in Jesu Person und Werk verräth, und daß sie nichts mit Jesu zu schaffen haben wollen und seine Nähe die Raserei der Besessenen steigert. Sie erkennen Jesum nicht nur als Sohn Gottes sondern auch als ihren künftigen Richter. Zu diesen Erscheinungen finden sich schwache Analogien in den magnetischen Zuständen, in welchen der Magnetisirte auch als schlechthin willenloses Werkzeug des Magnetiseurs erscheint und Besitzung und Bindung einer Psyche durch eine andere sich zeigt, welche die Möglichkeit dämonischen Besessenseins begreiflich macht.[1]

V. 30 f. Da aber in einiger Entfernung eine Herde Schweine am Berge weidete (statt *μακρὰν ἀπ' αὐτῶν* haben Mrk. u. Luk. *ἐκεῖ*, was bei der Dehnbarkeit des Begriffs *ferne von ihnen* und *dort* in der Gegend keine Differenz begründet), so baten die Dämonen Jesum: wenn er sie austreibe, sie in die Herde Schweine fahren zu lassen. Die Bitte: sie nicht in den Abgrund zu schicken oder nach Mrk. v. 10: sie nicht aus der Gegend hinauszuschicken, erklärt sich aus dem Bewußtsein der Dämonen, daß sie durch Austreibung aus den Menschen die Stätte ihrer Wirksamkeit verlieren, und dem Wunsche, ihr bisheriges Treiben noch länger fortsetzen zu können. Die Bitte aber, sie in die Herde Schweine fahren zu lassen, ist veranlaßt durch den Blick auf die in der Nähe befindlichen Thiere, und den Wunsch, wenigstens in einem lebendigen Organismus bleiben zu dürfen, um Raum für ihr Wirken auf der Erde zu behalten. — Jesus antwortet v. 32: *ὑπάγετε gehet* (fahret) *hin*. Dies ist nicht als Befehl, aus den Menschen fortzugehen, zu fassen, sondern, wie Mrk. u. Luk. richtig angeben, als Erlaubnis, in die Körper der Säue zu fahren. Und *ἐξελθόντες ἀπῆλθον εἰς τ. χοίρους* „ausgegangen (gewichen aus den Besessenen) fuhren sie in die (Körper der)

1) ‚Aus dieser dynamischen Besitzung einer Menschenseele durch die andere — bemerkt *Delitzsch*, System der bibl. Psychologie S. 303 d. 2. Aufl. — können wir uns eine Vorstellung von der substantiellen Besitzung einer Menschenseele durch einen Dämon bilden. In jenem Falle ist die Besitzung nur dynamisch, weil die Menschenseele an ihren Leib gebunden ist; in diesem Falle ist sie substantiell, obwol illocal, weil der Dämon kraft seines rein geistigen Wesens in den Wesensbestand des Menschen eindringen kann, ohne dessen lebendige Einheit zu zerklüften. In beiden Fällen aber sind die Kräfte der Seele bis auf die geistigen Wurzeln des Innenlebens unter den unnatürlichen Zwang einer fremden Macht gerathen und zu unfreiwilligen Formen eines aufgedrungenen Inhalts geworden'.

Schweine". Warum aber gewährte ihnen Jesus diese Bitte? warum verwies er sie nicht sofort in die Hölle? Er that lezteres nicht, aus demselben Grunde, aus welchem nach der in der göttlichen Weisheit begründeten Weltordnung die gänzliche Aufhebung der Macht der bösen Geister erst mit dem Endgerichte erfolgen wird, und die Erlösung der Menschen von allem Bösen succesive vor sich geht, um einerseits dem Bösen Raum zu geben, sich ganz zu entwickeln und für das Gericht der Verdammnis auszureifen, andrerseits den Menschen wie Frist zur Buße und Bekehrung so auch Antrieb zur Entwicklung des neuen Lebens im Glauben und in der Heiligung zu bieten, daß sie im Kampfe wider die Versuchungen des Bösen den Glauben bewähren. Durch die Erlaubnis, in die Schweine zu fahren, verbannt Jesus die Dämonen aus dem Gebiete des menschlichen Organismus und treibt sie in das Gebiet der unvernünftigen Creatur zurück, womit er sich als Erlöser der vom Satan gebundenen Menschheit und als Zerstörer des Reichs des Satans innerhalb dieser offenbart. — Ueber den Vorgang selbst, das ἀπῆλθον (oder εἰσῆλθον Mrk. u. Luk.) εἰς τοὺς χοίρους läßt sich nur so viel sagen, daß das Eingehen eines Dämons in ein Thier oder eine Thierseele *a priori* als unmöglich zu leugnen, zu den Anmaßungen beschränkten Menschenverstandes gehört, wenn dieses Eingehen auch nur in einem Eindrucke dämonischer Macht auf das physische Seelenleben des Thieres bestehen mag und sich dadurch nicht blos graduell, sondern substantiell von der Besessenheit des Menschen unterscheidet. Dieser Unterschied tritt im vorliegenden Falle deutlich zu Tage. „Siehe da stürzte die ganze Herde vom Abhange herab in das Meer und kam im Wasser um". Diese Worte so zu deuten, daß die Besessenen auf die Herde losstürzten und diese so in Schreck sezten, daß sie vom Abhange herab ins Meer stürzte, ist mit dem ἀπῆλθον oder εἰσῆλθον der Erzählung unvereinbar. Diese Worte nötigen zu der Annahme, daß die Schweine durch eine Einwirkung der dämonischen Geistesmacht in unheimliche Angst versezt wurden, daß sie in blinder Raserei den Abgrund hinabstürzten, obschon wir uns von der Art und Weise dieser Einwirkung keine deutliche Vorstellung machen können. Durch das Ertrinken der Thiere im Wasser wurde übrigens der Wunsch der Dämonen, in jener Gegend eine Bleibstätte in einem lebendigen Organismus zu behalten, vereitelt. Daß sie aber mit den Säuen in den See gestürzt sind und, wie *Keim* den Vorgang carrikirt, ‚durch das Wasser abwärts in die Hölle fallen müssen', ist willkürlich eingetragen.

V. 33 f. Die Folgen dieses Ereignisses. Die Hirten flohen und meldeten in der Stadt πάντα καὶ τὰ τῶν δαιμονιζομένων „alles Geschehene und namentlich das mit den Dämonischen Vorgegangene". Da kam die ganze Stadt d. h. die Einwohnerschaft, wobei πᾶσα nicht zu pressen ist, heraus Jesu entgegen und bat ihn von ihrem Gebiete wegzugehen (τὰ ὅρια wie 2, 16, 4, 13), weil sie noch mehreren Schaden von seinem Bleiben befürchteten. Mrk. u. Luk. erzählen genauer, wie die Leute, als sie aus der Stadt kamen und den Dämonischen bekleidet und vernünftig zu Jesu Füßen sitzen sahen, in Furcht geriethen

und Jesum baten, ihr Gebiet zu verlassen, der geheilte Kranke aber, als Jesus in das Schiff einstieg, ihn bat, bei ihm sein (bleiben) zu dürfen, Jesus aber diese Bitte ihm abschlug und ihm gebot, zu den Seinigen nach Hause zu gehen und ihnen zu verkündigen, was der Herr an ihm gethan habe. — Der Hauptanstoß an dieser Geschichte concentrirt sich in dem Bedenken über die Sittlichkeit der Handlung Jesu und in der Frage nach dem Rechte, den Gergesenern ihre Schweine zu vernichten, worüber auch *Mey.* nicht hinwegzukommen weiß. Dieses Bedenken läßt sich freilich nicht beseitigen durch Auskunftsmittel wie die, daß der Untergang der Schweine nicht eine That Jesu, sondern der Dämonischen gewesen sei, oder daß die Dämonen den Untergang der Thiere verursachten, den Jesus nicht voraus sah. Denn war Jesus der Sohn Gottes, so sah er auch die Folgen voraus, welche seine den Dämonen gegebene Erlaubnis nach sich ziehen werde. Die Frage aber, wie Jesus habe die Ungerechtigkeit begehen können, den Leuten 2000 Schweine zu vernichten, ist — wie schon *H. Olshausen* treffend bemerkt hat — ‚völlig der albernen Bemerkung parallel, wie Gott so ungerecht sein könne, hie und da Viehsterben eintreten zu lassen. Die einfache Antwort ist, daß wo das Vieh stirbt die Menschen lebendig werden sollen, um zu lernen, daß ein Gott ist und daß eben alles, was er thut, das Rechte ist'. Ob die Schweine den heidnischen Einwohnern Gergesa's gehörten oder Juden, die aus Gewinnsucht diese Thiere zogen, ist für die Sache von keinem Belange, und auch der Untergang dieser Thiere hat für den Gesichtspunkt der Evangelisten nur untergeordnete Bedeutung. Die Hauptsache ist das Wunder der Rettung einer Seele aus der Gewalt des Satans. Diese Wunderthat solte eine Botschaft an die Bevölkerung jener Gegend sein. Dieser in dem *καὶ τὰ τῶν δαιμονιζομένων* des Matth. nur angedeutete Gesichtspunkt tritt in der Relation des Mrk. u. Luk. deutlich hervor. Denn — wie *Klostermann,* das Markusevangelium nach s. Quellenwerthe f. die ev. Geschichte. Gött. 1867. S. 109 ff. durch sorgfältige Erörterung des ausführlichen Berichtes des Mark. (u. Luk.) überzeugend nachgewiesen — als auf die Nachricht von dem Untergange der Herde die Bewohner der Stadt herauskommen, sehen sie den Besessenen, der bisher die Straße unsicher gemacht hatte und von Niemand gebändigt werden konte, ruhig, angekleidet und ganz bei Vernunft zu Jesu Füßen sitzen. Darüber kam sie Furcht an; denn sie erkennen an der wunderbaren Veränderung dieses Menschen, daß von Jesu eine Wirkung göttlicher Macht und Gnade ausgegangen ist. ‚Als Selbstanbietung des Erlösers aus Satans Gewalt und als Forderung eines Sinnes, dem nichts zu theuer ist, um es für das Gut der Erlösung vom Satan hinzugeben, hat die That Jesu eine die ganze Bevölkerung umspannende Bedeutung' (*Klost.*). Für dieses Anerbieten haben diese Menschen aber keinen Sinn. Die Sorge vor weiterer Beschädigung ihres irdischen Gutes veranlaßt sie, Jesum zu bitten, er möge ihre Gegend verlassen. Und er kehrt auf dem Schiffe nach Galiläa zurück, gestattet aber dem Genesenen nicht, bei ihm zu bleiben, sondern hieß ihn in sein Haus zu den Seinigen zurück-

zukehren und zu erzählen, was ihm Gott gethan habe. ‚Denn die Stadt soll nicht blos in dem Verluste ihrer Herde ein Denkmal der Anwesenheit Jesu in ihrem Gebiete haben, was ja der vollen Warheit nicht entsprechen würde, sondern das Weilen des genesenen Menschen in ihrer Mitte soll ihr zugleich ein fortwährendes Zeugnis des Heils und der göttlichen Gnadenmacht sein, welche mit und in Jesu einst auch ihr genaht ist' (*Klost.* S. 110 f.).

An dieser Begebenheit hat nicht allein der Unglaube aller Zeiten, sondern auch die neuere Theologie, welche die Existenz des Teufels und der Dämonen nur für jüdischen Volks- und Aberglauben hält, großen Anstoß genommen. *Keim* (II S. 458 ff.) ergeht sich mit Witz und Spott über diese Geschichte und ihre Ausleger, um zu zeigen, daß ‚die Umdeutung (des Berichts) keinerlei Bezeugung, die buchstäbliche Deutung aber außer den Quellen keine Vernunft, sondern nur den jüdischen Volksglauben oder Aberglauben zum Secundanten hat' (S. 461); will aber trozdem nicht mit *Strauss* die ganze Geschichte als ein „Prachtstück der Sagenwelt" preisgeben, sondern einen ‚geschichtlichen Kern, wenn auch kleinsten Umfangs' als Grundlage festhalten, daß nämlich Jesus im Gebiete von Gadara zwei Besessene geheilt (d. h. von ihrer Dämonomanie befreit) habe, und daß der unheimliche Wunderthäter von den Gadarenern hinweggebeten und gegen seinen Willen aufs Schiff zurückgetrieben wurde. ‚Die Zuthat der Vierfüßler hat die Sage gemacht, indem sie die Heilung aus dem Leben commentiren und die Ausweisung durch salzigen Judenspott erklären und rächen wolte' (S. 462 f.). — Ohne die Anerkennung der Realität böser Geister und der Möglichkeit ihrer Einwirkung auf die Menschen läßt sich freilich diese Begebenheit weder begreifen noch rechtfertigen. Wird aber die Möglichkeit dämonischer Krankheiten anerkant, da zur Leugnung derselben vernünftige Gründe fehlen, so erscheinen auch die Schwierigkeiten, welche die vorliegende Geschichte darbietet, nicht unlösbar, obwol in diesem psychologisch noch sehr wenig aufgehellten Gebiete manche Punkte nur nach Vermutung erklärt werden können.

Cap. IX. Heilung eines Gichtbrüchigen. Berufung des Matthäus und Zöllnergastmahl. Vom Fasten. Todtenerweckung und Krankenheilungen.

Die drei ersten Vorgänge (v. 1—17) haben in derselben Reihenfolge Mark. (2, 1—22) u. Luk. (5, 17—39) an die Bergpredigt und die Heilung des Aussätzigen (Mtth. 8, 2—4) angereiht, jedoch chronologisch nicht eng mit dieser Heilung verknüpft. Die Wunder der Auferweckung der Tochter des Jairus und der Heilung des blutflüssigen Weibes stehen bei Mark. (5, 22—43) und Luk. (8, 41—56) nach der Heilung der dämonischen Gergesener, als in die Zeit fallend, da Jesus bei der Rükkehr aus Peräa das Schiff verlassen hatte und sich wieder viele Volkshaufen um ihn versammelten. Die beiden Heilungen v. 24—37 fehlen bei Mark. u. Lukas.

V. 1—8. **Die Heilung des Gichtbrüchigen.** Vgl. Mrc. 2, 1—12 u. Luc. 5, 18—26. Als Jesus nach der Rückfahrt über den See wieder

nach Capernaum (*τὴν ἰδίαν πόλιν* s. zu 4, 13) gekommen war, brachte man einen Paralytischen d. i. einen an den Füßen Gelähmten, auf einem Tragbette liegend zu ihm. Da Jesus ihren (des Paralytischen und seiner Träger) Glauben sah, sprach er zu dem Gichtbrüchigen: „Sei getrost, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben“ (*ἀφέωνται* nach *Suidas* dorische Form des *perf. infin. pass.*, vgl. *Winer* Gr. S. 77, wofür ℵ*B* *ἀφίενται* bieten). Nach Mrk. u. Luk. brachten die Leute, da sie wegen des großen Andrangs des Volks nicht durch die Thür des Hauses zu Jesum gelangen konten, den Kranken auf das (flache) Dach (des Hauses), dekten dasselbe auf und ließen ihn auf dem Tragbette in das Zimmer hinab vor Jesum hin. Diese Anstrengung, den Kranken zu Jesum zu bringen, war ein Zeichen ihres Glaubens an seine Macht zu helfen. Doch ist *ἰδών* nicht hierauf zu beziehen, sondern ihren Glauben sah Jesus, indem er als Herzenskündiger ihr Inneres durchschaute, sowie er nach v. 4 die Gedanken der Schriftgelehrten sah (*ἰδών*) d. h. durchschaute. Vermöge seines Blickes in das Innere der Menschen (Joh. 2, 25) erkante er auch, daß die Paralysis dieses Kranken ihren Ursprung und Grund in besonderen Sünden desselben hatte, und versicherte ihn der Vergebung seiner Sünden als der sittlichen Bedingung der leiblichen Heilung, nicht als eines Mittels, durch psychische Einwirkung auf den Organismus die Heilung zu erzielen. Die Anrede *τέκνον* ist Ausdruck väterlicher Liebe. — V. 3 ff. Ueber diesen Ausspruch Christi urteilten einige der anwesenden Pharisäer *ἐν ἑαυτοῖς* in ihrem Innern: *οὗτος βλασφημεῖ* „dieser (Jesus) lästert Gott“, indem er die Gott allein zustehende Macht, Sünden zu vergeben, sich anmaßt und dadurch Gott die gebürende Ehre entzieht. Dieses Urteil wäre begründet gewesen, wenn Jesus, wofür die Pharisäer ihn hielten, bloßer Mensch gewesen wäre. Um sie dieses Irrtums zu überführen dekt ihnen Jesus die Gedanken ihrer Herzen auf und erweist sich ihnen dadurch als Herzenskündiger. „Warum denket ihr Böses in euren Herzen?“ *Πονηρά* sind die Gedanken, daß Jesus Gott lästere. Vor *ἐνθυμεῖσθε* bieten sehr viele Codd. *ὑμεῖς*, welches *Tisch. 8* wol mit Unrecht getilgt hat. Denn durch *ὑμεῖς* werden diese Leute dem Kranken und seinen Trägern, die in vollem Vertrauen zu Jesu gekommen waren, scharf entgegengesezt. „Denn was ist leichter zu sagen: deine Sünden sind vergeben, oder zu sagen: stehe auf und wandle?“ Die Anknüpfung durch *γάρ* zeigt, daß mit dieser Frage der Vorwurf, daß sie böse Gedanken über Jesum hegten, begründet werden soll. Der Sinn der Frage ist: Das leztere ist eben so leicht und eben so schwer zu sagen wie das erstere. Zu dem Einen gehört nicht weniger Macht als zum Andern. V. 6. „Damit ihr aber sehet, daß des Menschen Sohn Macht (*ἐξουσία* göttliche Vollmacht) hat, auf Erden Sünden zu vergeben (die Sündenvergebung nicht blos zu verkünden, sondern zu vollziehen), da spricht er zu dem Gichtbrüchigen: Stehe auf, nimm dein Bett und gehe in dein Haus“. *ἐπὶ τῆς γῆς* ist nicht mit *Mey.* von *ἀφιέναι ἁμ.* zu trennen. Die Sündenvergebung als Prärogative Gottes geschieht im Himmel; der Menschensohn übt sie auf der Erde. Die Einführung des Nachsatzes mit

τότε λέγει entspricht formell nicht dem Vordersatze, sondern solte formgerecht lauten: ‚so sage ich nun auch zu dem Kranken: Stehe auf u. s. w. Statt dessen ist die Aufforderung an den Kranken: ἐγερθεὶς κτλ. mit τότε λέγει angefügt, nach einer der inconcinnen mündlichen Ausdrucksweise nachgebildeten Breviloquenz. Die Worte τότε λέγει τῷ παραλ. sind daher nicht in Parenthese zu setzen. Ἐγείρει und ἐγερθείς sind intransitiv gebraucht, wie im Griechischen viele Activverba neben der transitiven auch die intransitive Bedeutung haben; namentlich Verba der Bewegung; vgl. *Kühner* Gr. II S. 81 ff. — V. 7 f. Der sofortige Erfolg dieses Wortes, womit Jesus seinen Gegnern bewies, daß er als der Menschensohn die Macht besitze, Sünden zu vergeben, machte auf die Volksscharen einen mächtigen Eindruck. Ἐφοβήθησαν sie erschraken. Diese von *Lchm.* u. *Tisch.* nach ℵ*BD* u. Minusk. aufgenommene Lesart besagt mehr als das ἐθαύμασαν der *rec.*, welches troz der starken Bezeugung wol nur Glosse ist. Die sichtbare Offenbarung göttlicher ἐξουσία erfülte die Gemüter mit Furcht vor der Nähe Gottes und trieb sie zum Preise Gottes, der solche Macht den Menschen gegeben. τοῖς ἀνθρώποις ist nicht Plural der Kategorie (vgl. 2, 20), so daß nur *Jesus* gemeint wäre (*Keim*), sondern steht generisch: dem menschlichen Geschlechte. Sie ahnen, daß in der Person des Menschensohns diese Macht als eine neue Gabe Gottes der Menschheit verliehen sei, weshalb sie Gott preisen.

V. 9—13. **Die Berufung des Zöllners Matthäus und das Zöllnergastmahl.** Vgl. Mrc. 2, 13—17 u. Luc. 5, 27—32. Dieses Ereignis, welches alle drei Evangelisten an die Heilung des Gichtbrüchigen angereiht haben, weil es in die Zeit fiel, in welcher Jesus, nicht lange nach seinem öffentlichen Auftreten, am Ufer des Sees Genezaret dem heilsbedürftigen Volke das Evangelium predigte und Kranke heilte, wird von Matth. weniger deshalb berichtet, um seine Berufung zum Apostel zu erwähnen, als hauptsächlich wegen des Vorfalls bei dem damit zusammenhängenden Gastmahle, nämlich wegen der Verantwortung Jesu gegen die Pharisäer, die an seinem Essen mit den Zöllnern und Sündern Anstoß nahmen. V. 9. „Vorübergehend von dort her sah Jesus einen Menschen an der Zollstätte sitzen, Namens Matthäus.“ Ἐκεῖθεν von dort her, wo er den Paralytischen geheilt hätte; παράγων bed. nicht: weiter gehend, sondern vorübergehend (vgl. 20, 30. Mrc. 1, 16 u. a.), nämlich an dem Orte, wo die Zollstätte war. Der Name *Matthaeus* ist hier proleptisch gebraucht, denn vor seiner Berufung zum Apostel hieß er *Levi*, s. oben S. 14 f. Auf den Ruf Jesu, ihm nachzufolgen, stand Matth. auf und folgte ihm nach, seinen Zollamtsdienst aufgebend. Ohne Zweifel hatte Matth. schon vorher Jesum kennen gelernt, oder wenigstens von seiner Predigt und seinen Wunderthaten viel gehört, und den Gedanken, sich ihm anzuschließen, in seinem Innern bewegt, so daß der hier berichtete Ruf Jesu nur seinen Entschluß zur Reife brachte. — V. 10 f. Als er (Matth.) darauf zu Tische lag, und viele Zöllner und Sünder gekommen waren und mit Jesu und seinen Jüngern zu Tische lagen, sprachen die Pharisäer zu

seinen Jüngern: „warum isset euer Meister mit Zöllnern und Sündern?“ Der Anstoß, den die Pharisäer an Jesu Tischgemeinschaft mit den Zöllnern nahmen und Jesu Verantwortung ist dem Evangelisten so sehr die Hauptsache, daß er das Gastmahl selbst nur in einem Participialsatze erwähnt, in welchem, vom Zusammenhange abgesehen, *αὐτοῦ ἀνακειμένου* eben so leicht auf Jesum als auf Matthäus bezogen werden kann. Dagegen berichtet Luk. v. 39 f. deutlich, daß Levi (Matthäus) ein großes Gastmahl in seinem Hause ausrichtete, an welchem ein großer Haufe von Zöllnern mit Jesu und seinen Jüngern teilnahm, wornach *αὐτοῦ* (bei Mtth. u. Mrk.) sich auf Matthäus bezieht. Aber auch von Luk. abgesehen wird diese Beziehung schon durch das bei Mtth. folgende *τῷ Ἰησοῦ* gefordert, welches zeigt, daß *Jesus* nicht als Subject des Satzes anzunehmen ist. Auch *ἐν τῇ οἰκίᾳ* (v. 10) führt nicht auf das Haus Jesu in Capernaum. Solte wol Jesus, der nicht hatte wo er sein Haupt hinlegte, in Capernaum ein Haus besessen und Gastmähler gegeben haben? Auch bei Mark. ist es klar, daß *οἰκία αὐτοῦ* Levi's Haus ist; vgl. *Klosterm.* Mark.-Ev. S. 43 u. *Godet* zu Luc. 5, 29. An das Haus Jesu läßt sich nur denken, wenn man mit *Mey.* u. A. *ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ* buchstäblich und sinnwidrig so faßt, daß Matth. auf den Ruf Jesu sich von seinem Sitze an der Zollstätte erhob und Jesu nachging, und dabei willkürlich ergänzt, daß Jesus von dort nach Hause gegangen sei, während *ἠκολούθησεν* nur das Eintreten in die Jüngerschaft Jesu aussagt. Dieses Nachfolgen schließt nicht aus, daß Matthäus beim Aufgeben seines bisherigen Berufs seinen Freunden ein Abschiedsmahl gab, warscheinlich in dem Zollhause, das er bis dahin bewohnt hat. Ueber die Zusammenstellung *τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί* „Zöllner und überhaupt Sünder“ d. h. Menschen von üblem Rufe, s. die Bem. zu 5, 46. — Die Pharisäer (der Artikel *οἱ* steht generisch, der Sache nach einige Pharisäer) sind nicht als Teilnehmer am Gastmahle zu denken. Wie sie Jesum mit den Zöllnern zu Tische sitzen sahen, läßt sich aus dem *ἰδόντες* nicht erkennen, läßt sich aber auf verschiedene Weise denken. Daß sie zufällig oder absichtlich dazu gekommen sein solten, ist zwar möglich aber nicht warscheinlich. Und dies auch angenommen, ist es kaum denkbar, daß sie sofort ihre Verwunderung darüber gegen die Jünger so geäußert haben solten, daß Jesus es hörte. Dies geschah offenbar erst, als die Gäste, folglich auch Jesus und seine Jünger nach Beendigung des Mahles das Haus verlassen hatten.

V. 12 f. Die Antwort Jesu: „Die Gesunden (*οἱ ἰσχύοντες* die Lebenskräftigen) bedürfen eines Arztes nicht, sondern die Kranken“, dekt den Pharisäern den inneren Grund ihres Anstoßes an seinem Verhalten auf. Weil sie sich für geistig gesund d. i. gerecht halten, so können sie wegen ihrer eingebildeten Gerechtigkeit Jesu Stellung zu den Sündern nicht begreifen. Gegenüber den Pharisäern sind die Zöllner geistig Kranke, die Jesum aufsuchten, weil sie Verlangen nach dem Heil empfanden, und denen als heilbegierigen Seelen Jesus der Sünderheiland nachging. Der ganz allgemein ausgedrükte Spruch gilt selbstverständlich von den beiden Volksklassen überhaupt, ohne alle einzelnen Indi-

viduen derselben zu treffen, und erhält die Beziehung auf die welche sich für gesund und krank hielten durch die Anwendung auf den vorliegenden concreten Fall. Wie nicht *alle* einzelnen Pharisäer Gegner Jesu waren, so zeigten auch nicht alle einzelnen Zöllner Verlangen, Jesu nachzufolgen. — Um aber den Pharisäern den Grund ihres Vertrauens auf Gerechtigkeit aufzudecken und sie zur Selbstprüfung zu veranlassen, fügt der Herr einen zweiten Spruch hinzu: „Gehet hin und lernet was es heißt: Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer". Damit sagt er ihnen rückhaltlos, daß sie und ihre Schriftgelehrten (*οἱ γραμματεῖς αὐτῶν* Luc. v. 30) Gottes Wort nicht verstehen, ihr Anstoß an seinem Verhalten gegen die Sünder seinen tieferen Grund in Mangel an Verständnis der Schrift und Erkentnis des göttlichen Heilsrathes habe. *Πορευθέντες δὲ μάθετε* entspricht der rabbin. Formel וּלְמֹד צֵא ‚geh fort und lerne', mit der man Einen abwies, damit er über die Sache weiter nachdenke oder Belehrung darüber suche; vgl. *Schöttgen ad h. l.* *Τί ἐστιν* was (das angeführte Wort) dem Sinne nach ist d. h. welchen Inhalt und Sinn es habe. Der angezogene Spruch steht Hos. 6, 6 (LXX) und besagt: Gott will Erbarmen statt Opfer, nicht Opfer statt Erbarmens. ἔλεος ist barmherzige Liebe.[1] Das Opfer als Hauptbestandteil der Gottesverehrung und Bethätigung der Frömmigkeit ist genant als *pars pro toto,* statt des gesamten levitischen Gottesdienstes. Die Frömmigkeit der Pharisäer bestand in pünktlicher Befolgung der Ritualgebote des Gesetzes. Darein sezten sie ihre Gerechtigkeit vor Gott und übersahen dabei nicht nur den ethischen Kern des Gesetzes, sondern auch, daß das Wesen der Gesetzeserfüllung in der Liebe Gottes und des Nächsten bestehe (vgl. 22, 37–40. Luc. 10, 27). Damit zeigten sie ihren Mangel an Schriftverständnis, indem sie nicht einsahen, daß alles was Gott für und an Israel gethan, Bezeugung seiner Gnade und Liebe zu den Sündern war. Zwar bezeichnet ἔλεος in der angef. Stelle, wie חֶסֶד des Grundtextes die Liebe des Menschen zu den Elenden und Unglücklichen oder die mitleidige Nächstenliebe; aber Liebe und Barmherzigkeit gegen den Nächsten kann nur üben, wer die Liebe und Barmherzigkeit Gottes erkant und im eigenen Herzen erfahren hat. Der Schlußsatz: *„denn* ich bin nicht gekommen zu rufen Gerechte, sondern Sünder", begründet nicht blos das *πορευθέντες μάθετε* (*Mey.* u. A.), sondern die beiden Sätze, daß die Pharisäer, weil sie sich für gerecht halten, an Jesu Umgang mit den Zöllnern und Sündern Anstoß nehmen, und daß dieser Anstoß in Unkentnis der Schrift seinen Grund habe; und schließt sich an den aus diesen Sätzen sich ergebenden Gedanken an: Würdet ihr euch nicht für gerecht halten und würdet ihr Gottes

1) Dieser zweite Spruch fehlt hier u. 12, 9 wo ihn Matthäus nochmals hat, in den Parallelstellen des Mrk. u. Luk.; ist aber kein Zusatz des Matth., sondern von Mrk. u. Luk. nur weggelassen, weil das richtige Verständnis desselben eine Kentnis des A. Test. voraussezt, die bei Heidenchristen nicht zu erwarten war. Haben doch selbst *Ewald* u. *Bleek* den Sinn dieses Spruches mißverstanden, indem sie meinen, Jesus wolte damit sein Benehmen rechtfertigen, sofern Liebe und Erbarmen die höchste Pflicht des Messias sei.

Wort in der Schrift verstehen, so würdet ihr auch meine Stellung zu den Zöllnern begreifen, denn ich bin nicht gekommen u. s. w. *Καλεῖν* absolut gebraucht heißt: zum Eintritt in das Himmelreich rufen oder einladen. Der Zusatz *εἰς μετάνοιαν* im älteren *text. rec.* ist nur aus Luc. 5, 32 hereingekommen.

V. 14—17. **Vom Fasten.** Vgl. Mrc. 2, 18—22 u. Luc. 5, 33—39. Aus dem *τότε* folgt nicht, daß die Johannesjünger sofort nach Zurechtweisung der Pharisäer die Frage wegen des Fastens an Jesum richteten, sondern nur daß es in damaliger Zeit geschah. Der Frage: „warum fasten wir und die Pharisäer, deine Jünger aber fasten nicht?" liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß das *νηστεύειν* d. i. die Sitte des Fastens zu bestimten Zeiten einen notwendigen Bestandteil der gesetzlichen Frömmigkeit bilde. Ueber das Fasten der Pharisäer s. zu 6, 16. Die Jünger des Johannes scheinen in Bezug auf das Fasten die Sitte der Pharisäer befolgt zu haben, während die Lebensweise des Täufers als Bußprediger einem beständigen Fasten glich, s. zu 3, 4 u. 11, 18. *Πολλά* steht adverbial: oftmals, *frequenter;* vgl. *Kühner* Gr. II, 270. In der Antwort: „Können wol die Freunde des Bräutigams trauern, so lange der Bräutigam bei ihnen ist?" bezeichnet Jesus sein Auftreten als ein Kommen des Bräutigams zu seiner Braut, um sich mit ihr zu vermählen. *οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος* die Söhne des Brautgemachs — Hebraismus für *οἱ παρανύμφιοι* — sind die Freunde des Bräutigams, welche bei der Hochzeit die Braut unter Gesang und Musik in das Haus des Bräutigams abholten und in das Brautgemach führten. So bezeichnet Christus seine Jünger als die, welche durch die Verkündigung des Evangeliums die Menschheit Christo ihrem Bräutigam zuzuführen berufen sind. *Πενθεῖν* sagt Matth. statt *νηστεύειν* (Mrk. u. Luk.), um den Gegensatz zwischen der im Fasten ausgeprägten Gemütsstimmung zur hochzeitlichen Freude deutlich zu machen. Diese Bildrede konte den Fragenden nicht dunkel sein, da die Verbindung des Herrn mit seiner Gemeinde schon in Hos. 2, 21 f. vgl. Jes. 54, 5 als Vermählung mit derselben dargestelt war und der Täufer selbst nach diesem Bilde sich als Freund des Bräutigams und Christum als Bräutigam (Joh. 3, 29) bezeichnet hatte. — So lange Christus der Bräutigam bei ihnen ist, haben die Jünger nur Anlaß zur Freude; aber es werden Tage kommen, wo der Bräutigam von ihnen genommen wird, alsdann werden sie fasten. Mit *ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν* deutet Christus auf seinen Tod hin, der ihm von Anfang an als der Ausgang seines irdischen Lebens klar bewußt war, nicht erst allmälig durch den gegen ihn sich erhebenden Widerspruch klar wurde, wie *Hase, Weizsäcker, Keim, Wittichen* u. A. schriftwidrig lehren. Die Trauerzeit, welche für die Apostel und ersten Jünger Jesu bei seinem Todesleiden bis zur Auferstehung, Himmelfahrt und Ausgießung des heil. Geistes über sie eintrat, stelt sich auch in dem Leben seiner Gläubigen ein, so oft denselben unter der Last zeitlicher Trübsale das Gefühl seiner geistigen Nähe entschwindet.

V. 16 f. Mit dieser Antwort hatte der Herr den Johannesjüngern

erklärt, weshalb seine Jünger keinen Anlaß zur Befolgung der Sitte des Fastens haben, und damit implicite die Verschiedenheit seines Berufs von dem Berufe ihres Meisters, des Täufers angedeutet. Um ihnen aber diese Verschiedenheit deutlich zu machen, belehrt er sie weiter in zwei Gleichnissen über die Unvereinbarkeit der pharisäisch gesetzlichen Frömmigkeit mit dem Geiste des Evangeliums und dem neuen Lebenselemente, welches er in die Welt einführe, und gibt ihnen damit zu verstehen, daß ihre Frage aus Verkennung des Wesens sowol der alttestamentlichen Religionsanstalt als des von ihm zu gründenden Gottesreiches hervorgegangen sei. „Niemand flickt einen Flicken ungewalkten Zeuges auf ein altes Kleid; denn seine Ausfüllung reißt von dem Kleide los und der Riß wird ärger. Auch thut man nicht neuen Wein in alte Schläuche; sonst (εἰ δὲ μήγε wie 6, 1) zerreißen die Schläuche und der Wein wird verschüttet; sondern man thut neuen Wein in neue Schläuche, so werden beide erhalten". ῥάκος bed. an sich nicht *Zeug,* sondern (von ῥήγνυμι) ein abgerissenes Stück Zeug, einen Lappen, den man zum Flicken verwenden kann. τὸ πλήρωμα αὐτοῦ die Ausfüllung des alten Kleides d. i. der aufgesezte Flicken. αἴρει ἀπ' αὐτοῦ nimt weg, reißt ab (ein Stück) vom alten Kleide, nämlich wenn der ungewalkte Lappen naß wird und das Zeug sich zusammenzieht. Man braucht dabei zu αἴρει nicht τί zu suppliren, sondern die Vorstellung ist: ‚macht eine Losreißung' (*Mey.*). — Den Sinn dieser Gleichnisse anlangend ist so viel klar, daß das alte Kleid und die alten Schläuche Bilder der alttestamentlichen Weise der Frömmigkeit sind, der Lappen von ungewalktem d. i. neuem Zeuge und der neue Wein Bilder der neuen, durch Christum begründeten Heilsordnung. Doch sind die beiden Gleichnisse nicht tautologisch, sondern unterscheiden sich zunächst so, daß im ersten Teil und Ganzes, im zweiten Inhalt und Form einander gegenübergestelt sind. Im ersten sind die religiösen Formen des Judentums mit einem Gewande verglichen, in welches das religiöse Leben des Volks gekleidet ist, das aber alt geworden der Erneuerung bedürftig erscheint. Die Erneuerung läßt sich nicht dadurch bewirken, daß man ein einzelnes Stück neuen religiösen Lebens demselben aufsezt. Dadurch würde das alte Kleid nur einen noch ärgeren Riß bekommen. Die neue Lebensform der Jünger Christi, die sich in der Lossagung von der gesetzlichen Fastenübung zeigt, ist mit der Gesetzesform der alttestamentlichen Religion unverträglich. Wolte Jesus seinen durch ihren Anschluß an ihn in eine neue Sphäre des religiösen Lebens eingetretenen Jüngern die Beobachtung der jüdischen Fasten auferlegen, so wäre dies eben so verkehrt, als wenn man mit einem neuen Lappen ein altes Kleid ausbessern wolte, um es noch länger zu erhalten. — Doch nicht blos neue Formen des religiösen Lebens will Jesus einführen, sondern ein neues Lebensprincip in seiner Gemeinde pflanzen, für welches die Formen des alttestamentlichen Gesetzes nicht passen. Dies lehrt das zweite Gleichnis. Der neue Wein bezeichnet einen neuen Lebensgeist. Wie neuer Wein, in alte Schläuche gefült, beim Abgähren die Schläuche zersprengt, womit Wein und Schläuche verdorben wer-

den, so läßt sich der Geist des Evangeliums nicht in die alten Schläuche der jüdischen Weise der Gottesverehrung eingießen. Wie neuer Wein, wenn er erhalten werden soll, neue Schläuche erfordert, so bedarf das von Christo in die Menschheit eingeführte neue Lebenselement neue Formen für seinen Bestand. Damit ist angedeutet, daß die alttestamentliche Weise der Frömmigkeit fallen wird, und die welche an die ewige Dauer derselben glauben, Geist und Wesen des Evangeliums verkennen.

Die vorstehende Auffassung des ersten Gleichnisses wird nicht getroffen von dem Einwande, welchen *Will. Beyschlag* (die Gleichnisreden Jesu Mtth. 9, 14—17. Mrc. 2, 18—22. Luc. 5, 33—39 krit., exeg. u. bibl. theol. erörtert. Osterprogr. der Univers. Halle-Wittenberg. Halle 1875. S. 19) gegen *Stiers* ähnliche, aber unklare Deutung erhoben hat, nämlich daß man Jesum, da er ja seine Jünger das mos. Ritualgesetz ruhig fortbeachten ließ, eher dessen hätte zeihen können, was er hier als Thorheit zurückweist, daß er ein altes Kleid mit neuem Zeuge flicke. Dieser Einwurf hat aber überhaupt wenig zu bedeuten, wie *Beyschl.* selbst zehn Seiten später (S. 29 ff.) gezeigt hat, wo er gegen den von *Neander* u. *Weiss* erhobenen Einwand, daß die gangbare Auslegung unserer Gleichnisse mit dem sonstigen Verhalten Jesu und seiner Jünger nicht stimme, indem Jesus allerdings bei den Aposteln den neuen Wein in die alten Schläuche des Judentums oder der jüdischen Lebensform gegossen habe, recht gut ausführt, daß Jesus zu keiner Zeit seines öffentlichen Lebens verkannt habe, daß die mosaisch-traditionellen religiösen Formen hinfallen würden vor dem sich entfaltenden Gottesdienst im Geist und der Warheit (Joh. 4, 23). *Es ist nur Schein, wenn man aus diesem oder jenem Zuge seines Lebens das Gegenteil folgert.* Er hat den Tempel seines Vaters Haus genant und mit dem Versuche begonnen ihn zu reinigen und so zu erhalten (?) — aber als *Bethaus*, nicht als Opferhaus, von dem im Gegenteil der Vieh- und Geldmarkt unzertrennlich war; er hat die Feste Israels besucht, aber nicht um an Opfern teilzunehmen, sondern um als Prophet zu allem Volke zu reden; er hat mit den Seinen Passah gefeiert, aber um Gott zu preisen und Liebesgemeinschaft zu feiern, nicht um Sühne mit zu genießen, die er vielmehr schließlich in seinem eigenen Blute den Seinigen darbot zur Besiegelung eines *neuen* Bundes; er hat wol die einstweilige Fortdauer der Opfer vorausgesezt (Mtth. 5, 24), auch wol einen geheilten Aussätzigen zum Bringen des Reinigungsopfers angehalten (Mtth. 8, 4); aber diese Anschmiegungen an den noch währenden Stand des Uebergangs und der Unmündigkeit der Seinen haben ihn nicht abgehalten, den Untergang des Tempels und somit auch der Opfer zu weißagen und sich selbst in seinem Opfertode an die Stelle derselben zu setzen (S. 30).

Mit dieser Ausführung ist zugleich der Anstoß beseitigt, um dessentwillen *Beyschl.* (S. 21 f.) das Gleichnis Jesu von dem neuen Lappen und alten Kleide als eine Rechtfertigung nicht der Stellung seiner Jünger zu der alten Form des Judentums, sondern des Verfahrens seines Freundes, des Täufers fassen will, so daß Jesus damit erkläre, inwiefern die Johannesjünger, so lange sie noch auf dem Standpunkte des Alten stehen, ganz recht thun, wenn sie bei der alten Fastenübung bleiben. Diese Auffassung des fraglichen Gleichnisses wird aber nur

dadurch möglich gemacht, daß man die Fragenden für von den Johannesjüngern verschiedene Personen hält, welche Jesus sowol über das Fasten der Johannesjünger als über das Nichtfasten seiner Jünger belehrt hätte. Diese Annahme steht aber nicht nur mit der unzweideutigen Angabe v. 14, daß die Johannesjünger die Frage an Jesum richteten, in Widerspruch, sondern hat auch an dem Texte des Mark. u. Luk. keine haltbare Stütze;[1] und der neue Deutungsversuch des Gleichnisses unterliegt selbst gewichtigen exegetischen Bedenken. Denn zugegeben, daß die Frage: ‚warum fasten die Johannesjünger oft und deine Jünger fasten nicht?' eine Doppelfrage sei, die eine doppelte Beantwortung verlange, und daß das erste Gleichnis auf die erste Frage die Antwort gebe: sie thun von ihrem religiösen Standpunkte aus ganz recht daran; denn da dieser Standpunkt noch der alttestamentliche ist, so würde ein einzelnes Stück der dem neuen Bunde entsprechenden Lebensordnung nur ihr altes jüdisches Frömmigkeitsgewand zerfetzen (*Beyschl.* S. 22 f) — dies alles zugegeben, konte doch Jesus das Verfahren der Johannesjünger nicht mit dem Grunde rechtfertigen wollen, daß sie mit dem Aufgeben der Fastensitte die Lebensordnung des alten Bundes schädigen würden, ohne damit zugleich den Fortbestand der alten Bundesordnung für berechtigt zu erklären und den Pharisäern eine Handhabe zu bieten, sein Auftreten oder wenigstens das von seinen Jüngern beobachtete Verfahren als eine unberechtigte Neuerung zu verurteilen.

Noch weniger haltbar ist die Deutung des *Chrys.* u. *Theophyl.*, welche bei dem alten Kleide und den alten Schläuchen an die Jünger Jesu denken und bei dem neuen Lappen und dem neuen Weine an die christliche Fastenübung, wornach Jesus mit dem Gleichnisse sagen wolle, seine Jünger seien noch zu schwach, um die strenge Disciplin des N. Bundes zu ertragen, und müßten dazu erst durch den heiligen Geist bereitet werden. Diese Auffassung hat *Neander* dahin modificirt, daß das alte Kleid und die alten Schläuche des Menschen alte Natur bedeuten, die man nicht von außen her durch aufgezwungene Fasten und Gebetsübungen umbilden könne. Hiernach hätte Jesus in einem Athemzuge seine Jünger als die Genossen des Neuen, des messianischen Hochzeitsfestes bezeichnet und als noch im Kleide des alten Menschen steckend den Johannesjüngern und Pharisäern gleichgestellt. — Richtig hat übrigens schon *Mey.* bemerkt, daß im Sinne Jesu und der Entwickelung der apostolischen Kirche (Kol. 2, 20 ff.) das Fasten als gesetzliche Zucht zu den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* gehören mußte, so sehr es auch als freies Werk inneren Bedürfnisses gewürdigt und geübt wurde, Act. 13, 2 f. 14, 23. 2 Kor. 6, 5. 11, 27.

---

1) Nach *Beyschl.* soll die Angabe des Matth. aus einem Mißverständnisse der von dem Verf. dieses Evang. benuzten Quelle entstanden sein, und der richtige und ursprüngliche Bericht uns noch im Ev. des Markus vorliegen. Allein in Mrc. 2, 18 müßte das Subject zu *ἔρχονται καὶ λέγουσιν* ausdrücklich genant sein, wenn es ein anderes als die vorher genanten *μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι* sein solte. Lukas aber, bei dem *οἱ δὲ εἶπον* allerdings nur die v. 30 erwähnten Pharisäer und ihre Schriftgelehrten sein können, hat die beiden Vorgänge (das Murren der Pharisäer über Jesu Essen mit den Zöllnern und die Frage über das Nichtfasten der Jünger Jesu) in einer Weise mit einander verknüpft, die nicht ursprünglich sein kann.

V. 18—26. **Auferweckung der Tochter des Jairus und Heilung eines blutflüssigen Weibes.** Vgl. Mrc. 5, 22—43 u. Luc. 8, 41—56. Diese beiden Wunderwerke hängen zeitlich zusammen. Die Heilung des blutflüssigen Weibes erfolgte während des Ganges Jesu zu Jairus, um dessen gestorbene Tochter aufzuerwecken. So nach allen drei Evangelien, deren Berichte auch in allen wesentlichen Punkten mit einander übereinstimmen, obwol Mark. u. Luk. die äußeren Umstände ausführlicher mitteilen als Matth., der sich auch hier auf die Hauptsache beschränkt hat. — Den Vater des gestorbenen Mädchens nent Matth. einfach *ἄρχων Vorsteher;* nach Mark. u. Luk. war er *Synagogenvorsteher* und hieß *Jairus.* Dieser sprach Jesum um Hilfe an *ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς* d. h. als Jesus die Johannesjünger über das Nichtfasten seiner Jünger belehrte. Diese Verknüpfung der Ereignisse fehlt bei Mark. u. Luk., weil beide die überlieferten evangelischen Thatsachen nach anderen Gesichtspunkten geordnet haben. Nach *Mey.* soll Jairus seine Bitte Jesu vorgetragen haben, als derselbe noch mit den Zöllnern zu Tische saß; dies soll sich aus dem *ἐγερθείς* v. 19 ergeben. Allein *ἐγερθείς* besagt nur, daß Jesus sitzend mit den Johannesjüngern geredet hatte. Wo oder in welchem Hause er sich aber befand, bleibt unbestimt, selbst wenn man mit *Tisch. 8* u. *Mey. ἄρχων εἰσελθών* (v. 18) nach ℵ^{c}*DEM* u. a. für die ursprüngliche Lesart hält. Allein der ursprüngliche Text lautete wol nach ℵ^{b}*B ἄρχων εἷς προσελθών,* da daraus sich die verschiedenen Varianten, namentlich durch Weglassung des *προς* sowol *εἰσελθών* als *εἷς ἐλθών,* erklären. Die Aussage: „meine Tochter ist eben gestorben" lautet bei Mark.: „mein Töchterlein *ἐσχάτως ἔχει* liegt in den lezten Zügen oder im Sterben", bei Luk. referirend *καὶ αὕτη ἀπέθνησκεν.* Nach beiden starb das Mädchen erst, als der Vater Jesu Hilfe angesprochen hatte und Jesus auf dem Wege zu ihm war und mit dem blutflüssigen Weibe redete. Da kam ein Diener des Vorstehers und meldete den eingetretenen Tod, mit dem Hinzufügen: er möge den Meister nicht weiter bemühen. Diese Divergenz ist weder durch sprachwidrige Deutung des *ἄρτι ἐτελεύτησεν: jam moritur* oder *morti est proxima (Olear. Kuin.)* noch durch die Annahme auszugleichen, daß der Vater seine Tochter im Sterben verlassen, und als er zu Jesum kam in der Meinung, daß der Tod bereits erfolgt sei, gesagt habe: sie sei eben gestorben. Die Verschiedenheit rührt einfach daher, daß Matth. den Hergang kurz zusammenfassend den Vater gleich den Tod melden läßt, da das Mädchen doch gestorben war, ehe Jesus hinkam. Der Vater bat, Jesus möge kommen und seine Hand auf die Tochter legen, so werde sie leben d. h. wieder ins Leben kommen (*ζήσεται* hebraisirend wie תִּחְיֶה) — die Hand für das Organ haltend, welches die von Jesu ausgehende, Leben wirkende Gotteskraft vermittelt. — V. 19. Jesus folgte dem Manne und seine Jünger; *μαθηταί* die Anhänger Jesu insgemein; nach Mrk. *ὄχλος πολύς* viel Volks, nach Luk. *οἱ ὄχλοι* die Volkshaufen, die sich um Jesum geschart hatten.

V. 20 ff. Unter diesem Gefolge Jesu befand sich ein Weib, das

12 Jahre lang am Blutflusse gelitten (αἱμορροοῦσα an einem krankhaften Blutflusse leidend; näher läßt sich das Leiden nicht bestimmen). Mark. u. Luk. berichten, daß sie ihr Vermögen verbraucht habe, um von den Aerzten Heilung zu erlangen, das Uebel aber schlimmer geworden sei. Im festen Glauben, daß Jesus auch diese Krankheit heilen könne, trat sie von hinten, also schüchtern, herzu und faßte den Zipfel seines Kleides an, um dadurch die wunderbare Heilkraft Jesu auf sich überzuleiten. *Τὸ κράσπεδον* in Num. 15, 38 (LXX) für צִיצִת die Quaste, welche die Juden an jedem der vier Zipfel des Obergewandes tragen solten zur Erinnerung an die Gebote Gottes, s. *m.* Comm. zu Num. 15, 37 ff. — V. 22. Jesus aber wandte sich um und sagte zu ihr liebevoll: „Sei getrost, Tochter, dein Glaube hat dir geholfen". Nicht die körperliche Berührung des Saumes seines Gewandes hatte Jesus gespürt, sondern vermöge seines höheren Wissens erkante er sowol die Berührung als auch das Motiv, welches das Weib zum Anrühren seines Kleides bewogen hatte, und den darin sich kundgebenden Glauben an ihn, als Heiland und Erlöser von allem Uebel. In diesem Sinne sprach er zu der Frau, daß ihr Glaube ihr Heilung gewährt habe, um abergläubischen Vorstellungen von einer magischen Wirkung seines Gewandes oder Körpers vorzubeugen. Mark. u. Luk. erzählen umständlicher, Jesus habe gemerkt, daß eine Kraft von ihm ausgegangen sei, und sich umgewandt, fragend: wer ihn angerührt habe; worauf die Jünger verwundert sagen: „du siehst das dich umdrängende Volk", wie kann man da wissen, wer dich berührt hat. Da aber Jesu dessen ungeachtet umherblikte, um zu erfahren, wer es gethan, da erkante das Weib, daß sie ihre That vor ihm nicht verhehlen könne, und trat furchtsam und zitternd herzu, vor ihm niederfallend, und bekante die ganze Warheit, d. h. nicht blos daß sie ihn angerührt, sondern auch in welcher Absicht sie es gethan hatte; worauf Jesus das angeführte Trostwort ihr zusprach, und ihre Heilung von Stund an erfolgte. — Nach dem *Ev. Nicodemi* bei *Thilo I p. 561* soll die Frau *Veronica* geheißen haben und eine Heidin aus *Paneas* gewesen sein, wo man nach *Euseb. h. e. VII, 17* eine Statue zeigte, die sie zum Andenken an ihre Heilung dort habe errichten lassen. Eine Legende, die an eine dort befindliche Statue (vgl. *Robins.* N. bibl. Forsch. S. 537) geknüpft wurde.

V. 23 ff. Hierauf begab sich Jesus in das Haus des Vorstehers, wohin er (nach Mrk. u. Luk.) nur Petrus und die Söhne des Zebedäus, Johannes und Jakobus, und den Vater des Mädchens folgen ließ. Im Hause fand er die Flötenspieler und die lärmende Menge der Klageweiber vor, welche die übliche Todtenklage anstellten (vgl. *m.* bibl. Archäol. S. 572 f. u. *Fr. Im. Grundt,* die Trauergebräuche der Hebräer. Lpz. 1868. S. 23 f. Zu diesen sprach er: *ἀναχωρεῖτε* „gehet fort (hier bedarf man euer nicht), denn das Mägdlein ist nicht gestorben, sondern schläft", d. h. sie ist nicht dem Tode für immer verfallen, sondern ihr Tod ist nur ein Schlaf, aus dem sie durch Gottes Wundermacht wieder erwachen wird. Nachdem das klagende Volk, das Jesum verlachte (Mrk. u. Luk.), hinausgetrieben war, ging er mit den Eltern des Kindes

und den drei Jüngern in das Gemach, wo die Todte lag, erfaßte ihre Hand mit dem Worte: „Mädchen, stehe auf!“ und das Mädchen richtete sich alsbald auf. — Das Wort Jesu: *οὐκ ἀπέθανε τὸ κοράσιον, ἀλλὰ καθεύδει* berechtigt nicht zur Annahme eines Scheintodes *(Paul., Schleierm., Schenk., Ew., Weizs.* u. selbst *Olshausen);* denn Jesus bezeichnet nur im Hinblick auf die vorzunehmende Auferweckung ihren Tod als Schlaf, wie Joh. 11, 11 vgl. mit v. 4 den Tod des Lazarus. Die Annahme eines Scheintodes hat auch *Keim* abgewiesen, ist aber dabei stehen geblieben, die Geschichtlichkeit des Factums in Zweifel zu ziehen und das Wunder mit *Strauss* ins Gebiet der dichtenden Sage zu verweisen.

V. 27—34. An diese Wunder hat Matth. noch zwei Wunderheilungen angereiht, die bei Mrk. u. Luk. fehlen, vielleicht nur um seine Darstellung der Wunderwerke Jesu mit der bedeutsamen Zehnzahl abzurunden. — V. 27—31. **Die Heilung zweier Blinder.** Als Jesus von dort (vom Hause des Jairus) nach Hause ging, folgten ihm zwei Blinde, an denen er vorübergegangen war (*παράγοντι* v. 27 wie v. 9), nach mit dem lauten Rufe: „Erbarme dich unser, Sohn Davids“ (d. i. Messias), bis in das Haus hinein, in welchem er zu Capernaum wohnte. Dort fragte Jesus sie: „Glaubet ihr, daß ich dies thun kann (euch das Augenlicht wiedergeben)?“ und rührte nach Bejahung seiner Frage ihre Augen an mit dem Worte: „Gemäß eurem Glauben geschehe euch“; worauf ihre Augen geöffnet d. h. wieder sehend wurden. — V. 30. *Καὶ ἐνεβριμήθη κτλ.* „und sie anzürnend sprach Jesus zu ihnen: Sehet zu, Niemand solls wissen“. Die gemessene Form des Verbots entspricht dem Affecte der Rede. *ἐμβριμᾶσθαι* eig. darein schnauben, *c. τινί* Zorn oder Unmut an jem. auslassen, daher zürnend verbieten, so hier u. Mrc. 1, 43, oder sich unmutig oder zürnend über etwas auslassen, so Mrc. 14, 5 von den Jüngern ausgesagt, endlich Joh. 11, 33. 38 von dem Unmute oder Zorne, den Jesus im Geiste empfindet. Das zürnende Verbieten läßt sich nicht mit *Mey.* ‚aus dem Gefühl der zu besorgenden Erfolglosigkeit‘ erklären; denn in diesem Fall würde Matth. *ἐμβριμᾶσθαι* wol öfter gebraucht haben, sondern hängt hier wol damit zusammen, daß die Blinden auf der Straße Jesum als „Sohn Davids“ anschrieen, also ihn öffentlich als Messias anriefen. Um diesem unzeitigen Rufen als Messias vonseiten solcher, die ihn nur seiner Wunder wegen dafür hielten, vorzubeugen, untersagte ihnen Jesus mit Zornesunwillen, die Heilung zu verbreiten. V. 31. Aber vor großer Freude über die ihnen widerfahrene Gnade können sie nicht anders als ihrem Herzen Luft machen durch Verkündigung dessen, was der Herr an ihnen gethan hat.

V. 32 f. **Heilung eines dämonisch Stummen.** Während jene hinausgingen, brachte man zu Jesu *ἄνθρωπον κωφὸν δαιμονιζόμενον* einen Menschen, dessen Stummheit nicht von physischen Ursachen herrührte, sondern von einem Dämon, der den Gebrauch der Sprachorgane gebunden hatte. Als daher Jesus den Dämon ausgetrieben hatte, redete der Stumme, war der Bann, der auf ihm lastete, gehoben. Darüber staunte

die Volksmenge, nämlich als sie von dieser Heilung Kunde erhielt, denn Augenzeugen derselben konten die ὄχλοι nicht gewesen sein, da sie Jesus in seiner Wohnung verrichtet hatte. Das Volk sprach: „Niemals ist es so geschehen in Israel". *Οὕτως* steht nicht für *τοῦτο* oder *τοιοῦτό τι so etwas;* sondern ἐφάνη ist unpersönlich gebraucht, wobei *es* als Subject zu denken und die nähere Bestimmung des Subjects aus dem Vorhergehenden zu entnehmen ist; hier: das Austreiben der Dämonen — dies ist niemals unter den Israeliten auf so herrliche Weise zur Erscheinung gekommen (*Mey.*). V. 34. Ganz anders urteilten die Pharisäer: Jesus triebe die Dämonen aus durch den Obersten der Dämonen (ἐν τῷ ἄρχοντι kraft des Obersten, vgl. Mrc. 3, 22). Ueber diese böswillige Beschuldigung s. das Nähere zu 12, 34 ff., wo die Pharisäer sie wiederholen und Jesus ihnen antwortet.

V. 35—38. Der Inhalt dieser Verse vermittelt den Uebergang zu der in c. 10 folgenden Verordnung und Ausrüstung von zwölf Jüngern zu Aposteln, womit Jesus den Grund zur Stiftung einer Gemeinschaft der Bekenner seines Namens (ἐκκλησία) legte, in welcher das Reich Gottes sichtbare und dauernde Gestalt für seine Entwickelung auf Erden gewinnen solte, und gewonnen hat. In v. 35 ist das bisherige Wirken Jesu in einen allgemeinen Ueberblick zusammengefaßt, wie 4, 23, um die mit 4, 23 eingeleitete Beschreibung desselben abzurunden und daran die Erzählung seiner weiteren Wirksamkeit anzuknüpfen. V. 36. Da er die Volkshaufen sah, die zu ihm kamen, um die Predigt des Evangeliums zu hören und ihre Kranken von ihm heilen zu lassen, empfand er Mitleiden oder Erbarmen in Bezug auf sie (ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν treffend *Luther:* es jammerte ihn derselbigen), „weil sie geplagt und hingeworfen waren, wie Schafe, die keinen Hirten haben". Statt der *rec.* ἐκλελυμένοι, nach welcher *Luther* „verschmachtet" übersezt, ist nach ℵ*BCDE* u. den meisten Uncialcodd. ἐσκυλμένοι zu lesen, in der Vulg. *vexati* übersezt. σκύλλω bed. zerzausen, zerzerren, zerreißen, hier im Bilde einer hirtenlosen Herde schutzlos dem Elende preisgegeben; ἐριμμένοι (*Tisch.* ῥεριμμένοι *Lchm., rec.* ἐῤῥιμμένοι hingeworfen, wie marode Schafe, die nicht mehr fortkönnen, hingestrekt. Dieses geistige Elend des Volks erregte Jesu Erbarmen, daß er zu seinen Jüngern (*μαθηταί* im weiteren Sinne) sprach: „die Ernte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige". Die Ernte ist Bild der Einsammlung der Seelen in das Reich Gottes. Die Welt ist verglichen mit einem Ackerfelde, auf welchem die Menschen gesäet sind, daß sie wachsen und für das Himmelreich reif werden sollen, vgl. Joh. 4, 35 f. und die Parabel Mtth. 13, 24—30 mit ihrer Deutung v. 37—43. „Bittet also den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter hinausthue in seine Ernte". Der *κύριος τοῦ θερισμοῦ* ist Gott als Herr der Welt, dem der Acker gehört, von dem geerntet werden soll. ἐκβάλῃ hinaustriebe — ein starker Ausdruck im Gefühl des drängenden Bedürfnisses (*Mey.*) Obwol die Jünger als Arbeiter in Aussicht genommen sind, heißt Jesus sie doch Gott um Arbeiter bitten, weil in dieser Bitte sich das Gefühl ausspricht, daß nur Gott die Tüchtigkeit zu solcher Arbeit verleihen kann,

dieses Gefühl aber die notwendige Bedingung für erfolgreiches Wirken im Reiche Gottes ist.

Cap. X. Verordnung und Ausrüstung von zwölf Jüngern zu Aposteln.

V. 1. Nicht die Wahl oder Berufung, sondern die Bestallung von zwölf Jüngern zu Aposteln wird hier und in den Parallelstellen Mrc. 6, 7 ff. u. Luc. 9, 1 ff. berichtet. Die Wahl der Zwölfe ist in unserem Evangelium übergangen, und nur die Berufung der beiden Brüderpaare 4, 18 ff. und gelegentlich in 9, 9 die des Matthäus erwähnt; sie wird aber in προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ „zu sich rufend *seine* zwölf Jünger" (v. 1) als eine den Gemeinden bekante Thatsache vorausgesezt, und nur das Verzeichnis ihrer Namen mitgeteilt. Selbst die Aussendung dieser Zwölf ist in v. 3 nur kurz angedeutet, um die folgende Instruction zu motiviren, nicht aber, wie bei Mrk. u. Luk. zu lesen, berichtet, daß sie ausgingen und das Evangelium predigten, weil diese erste Aussendung nur den Zweck hatte, die Jünger für ihren künftigen Beruf practisch auszubilden, nur eine Probemission war, in der sie durch practische Anwendung der ihnen verliehenen Gabe ihre Befähigung für denselben versuchen solten. Diesen Zwölf gab Jesus Vollmacht über unreine Geister d. h. Dämonen ὥστε ἐκβάλλειν αὐτά epexegetisch: „sie auszutreiben", und Macht jegliche Krankheit zu heilen (θεραπεύειν hängt nicht von ὥστε, sondern von ἐξουσίαν ab). Vgl. zur Construction 1 Kor. 9, 4 f. und zur Sache Mtth. 4, 23. Jesus erteilte ihnen die Macht, um das Werk, das er begonnen, fortzuführen. Auf welche Weise er ihnen diese Macht verlieh, ist nicht näher bestimt; offenbar durch die wirksame Kraft seines Wortes; nicht durch irgend welche weitere Manipulation, wie Handauflegung oder Anhauchung (Joh. 20, 22), was wol erwähnt sein würde.

V. 2—4. *Die Namen der zwölf Apostel.* Vgl. die drei anderen Verzeichnisse Mrc. 3, 16—19. Luc. 6, 14—16 u. Act. 1, 13. — Die Bezeichnung ἀπόστολοι, welche Matth. nur hier und auch Mark. nur 6, 30 braucht, ist Amtsname, den diese Jünger von ihrer Aussendung (ἀποστολή) erhielten, nach Luc. 6, 13 u. Joh. 13, 16 von Jesu selbst ihnen gegeben, und dadurch der sie vor anderen Jüngern auszeichnende Amtstitel geworden. *Zwölf* wählte Jesus mit Rücksicht auf die Zahl der Stämme Israels, um sie als die zwölf Patriarchen des neuen Volkes Gottes, des geistlichen Israel, welches an die Stelle des alten treten solte, darzustellen; vgl. 19, 28.[1] — Die Reihenfolge der Zwölf bleibt

1) „Die Erwählung der Zwölfe ist der erste constituirende Act Jesu, die erste und im Grunde (neben den Sacramenten) die einzige von ihm getroffene organisatorische Maßregel. — Man kann sich keine entschiedener messianische Handlung denken, und die Kritik, welche behauptet, Jesus sei nicht von Anfang an entschlossen gewesen, in der Rolle eines Messias aufzutreten, müßte erst die Wahl der Zwölfe mit ihrer augenscheinlichen Bedeutung aus der Geschichte auslöschen". *Godet*, Lukas S. 159.

sich in allen vier Verzeichnissen darin gleich, daß Petrus an der Spitze, Judas Iskariot am Ende steht und die Aufzählung in drei Gruppen von je Vieren gegliedert ist, deren Spitzen Petrus, Philippus und Jakobus (Alphäi Sohn) bilden.[1] Daraus erhellt klar, daß die Zwölf in ihrer Stellung zu Jesu drei concentrische Kreise stufenweis abnehmender Nähe bildeten. Ferner sind bei Matth. und in Act. 1, 13 die Brüderpaare Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes durch das vor jedem Namen wiederholte *καί* zu einer Vierzahl verbunden; so nach *Tischend. 8*, wo *καί* auch vor Ἰάκωβος nach ℵ*B* u. *Syr.* aufgenommen ist; die übrigen acht sind paarweise aufgezählt. Während aber bei Matth. und eben so in Luc. 6, 14 die Brüder aufeinander folgen: Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes, hat in Mrc. 3, 18 u. Act. 1, 13 Andreas die vierte Stelle erhalten, was sich bei Mark. daraus erklärt, daß er die drei, welchen Jesus bedeutsame Namen gab (Simon-Petrus, dem Johannes und Jakobus den Namen *Boanerges*) zuerst nennen wolte; in Act. 1, 13 aber durch die Reihenfolge Petrus, Johannes, Jakobus und Andreas die rangmäßige Stellung der Genannten in dem Apostelcollegium angedeutet ist. — In der zweiten Vierzahl hat Matthäus im Mtth.-Ev. und in Act. die vierte, bei Mark. und Luk. die dritte Stelle, und Thomas bei Mtth. die dritte, bei Mrk. u. Luk. die vierte, in Act. 1 die zweite Stelle erhalten. In der dritten Tesserade ist nur Lebbäus (Thaddäus) bei Mtth. u. Mrk. vor Simon Zelot., bei Luk. u. in Act. nach demselben genant. Die paarweise Aufzählung der lezten acht bei Mtth. und teilweise auch in Act. 1, 13 hängt wol damit zusammen, daß Jesus sie nach Mrc. 6, 7 *δύο δύο* je zwei zusammen aussandte. — *Πρῶτος Σίμων Erster Simon.* Mit *πρῶτος* wird die Zählung eingeleitet, aber das Weiterzählen ist unterlassen, um die Zählung nach Paaren durchzuführen. Wenn hiernach auch *πρῶτος* nur Zahlwort sein soll, in der Bed. *erstens*, so ist doch die Voranstellung des Petrus in allen Verzeichnissen weder zufällig, noch daraus zu erklären, daß er und sein Bruder Andreas als *πρωτόκλητοι* galten (Mtth. 4, 18), weil mit der gleichzeitigen Berufung Petrus nicht der erstberufene wurde, zumal nach Joh. 1, 41 f. Andreas Jesum früher kennen gelernt hatte, als Petrus. Die Voranstellung des Petrus hängt vielmehr mit dem Vorrange zusammen, welchen Petrus unter den Aposteln als *primus inter pares* hatte und welcher von Jesus selbst anerkant wurde (16, 16 ff.). — Ueber *Simon* genant *Petrus* und *Andreas* und über die Söhne des Zebedäus *Jakobus* und *Johannes* s. zu 4, 18 u. 21. *Andreas* wird im Evang. Joh. außer 1, 35—43 noch 6, 8 u. 12, 22, außerdem Mrc. 13, 3, sonst in der evangelischen Geschichte nicht weiter erwähnt. Jakobus und Johannes gehörten mit Petrus zu den vertrautesten Jüngern Jesu (vgl. Mrc. 5, 37. Luc. 8, 51) und waren Zeugen seiner Verklärung

---

1) Schon *Bengel* bemerkt: *Universe ordines habent tres quaterniones, quorum nullus cum alio quicquam permutat: tum, in primo semper primus est Petrus: in secundo Philippus, cf. Joh. 1, 42. 44. 12, 22; in tertio Jacobus Alphaei; in singulis ceteri apostoli loca permutant. Proditor semper extremus.*

(Mtth. 17, 1). Jakobus wurde schon im J. 43 oder 44 auf Befehl des Herodes Agrippa enthauptet Act. 12, 2.

V. 3. Von den übrigen war *Philippus* aus Bethsaida gebürtig (Joh. 1, 44 ff.) und ist noch Joh. 6, 5 ff. 12, 21 ff. u. 14, 8 in Berührungen mit Jesu erwähnt. — *Βαρθολομαῖος* d. i. בַּר תַּלְמַי Sohn des Tolmai (vgl. *Θολμί* 2 Sam. 13, 37 LXX). Sein eigentlicher Name war *Nathanael,* aus Kana in Galiläa gebürtig, der nach Joh. 21, 2 zu den Aposteln gehörte, unter diesem Namen aber in den Apostelverzeichnissen nicht vorkomt, sondern nur unter dem Zunamen *Bartholomaeus,* in Verbindung mit *Philippus,* welcher nach Joh. 1, 46 ff. den Nathanael auf Jesum als den Messias aufmerksam gemacht und zu ihm geführt hatte. — Gleich bei dieser ersten Begegnung wurde er von Jesu als ein echter Israelit ohne Falsch bezeichnet. Die beiden Namen verhalten sich wie *Simon* und *Bar Jona* zu einander. — *Θωμᾶς* d. i. תְּאוֹם Zwilling, *Δίδυμος* (Joh. 11, 16. 20, 24), vermutlich von der Art seiner Geburt so genant, und gehörte nach Joh. 21, 2 zu den galiläischen Fischeraposteln. — Ueber *Matthäus* den Zöllner s. zu 9, 9. — *Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἁλφαίου* Sohn des *Alphaeus* ist höchst warscheinlich eine Person mit *Jakobus minor* (*ὁ μικρός* Mrc. 15, 40). Dies ergibt sich daraus, daß sein Vater *Ἁλφαῖος* = חַלְפַּי mit *Κλωπας* dem Manne der Maria, *ἡ ἀδελφή* der Mutter Jesu (Joh. 19, 25) identisch ist, welche Mrc. 15, 40 die Mutter des Jakobus des Kleinen und des Joses genant wird. — *Λεββαῖος* heißt bei Mrc. 3, 18 *Θαδδαῖος* und bei Luk. c. 6, 16 u. Act. 1, 13 *Ἰούδας Ἰακώβου.* Der Zusatz *ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος* im Texte des Matth. ist zwar wol nur eine aus Mrc. 3, 18 geschöpfte Glosse, und deshalb von *Tischend. 8* weggelassen, aber die Identität der Person ist nicht zweifelhaft. Denn *Λεββαῖος* d. i. לְבִּי von לֵב der Beherzte ist ein Beiname, und *Θαδδαῖος* = תדאי komt im Talmud als Name verschiedener Männer vor; vgl. *Lightf., Schöttg.* u. *Wetst. ad h. l.*[1] Auch die Identität des *Lebbaeus* = *Thaddaeus* mit dem bei Luk. statt seiner genanten *Judas Jakobi* muß angenommen werden, wenn man nicht 13

---

1) Dagegen sezt zwar der glossematische Zusatz *ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος* voraus, daß *Lebbaeus* der eigentliche Name, *Thaddaeus* nur ein Zuname war. Dafür läßt sich noch anführen, daß nach den apokryphischen, aber alten *Acta* des *Lebbaeus* (s. bei *Tischend. Acta apostol. apocryph. p. 261 ss.*) *Lebbaeus* den Namen *Θαδδαῖος* angenommen habe, als er von Johannes dem Täufer getauft wurde, und vorher *Λεββαῖος* gehießen habe, und daß die Bezeichnung *ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος* auch in den *Constitutt. apost. 6, 14, 1. 8, 25* vorkomt, wodurch, wie *Mey.* meint, zugleich die Angabe des apostolischen Namens bei Mark. vor der bei Matth. bevorzugt werde. Allein diese apokryphischen Angaben beweisen weiter nichts, als daß die Glosse *ὁ ἐπικλ. Θαδ.* schon sehr alt ist. Dessen ungeachtet kann sie doch blos daraus entstanden sein, daß schon in alter Zeit der Name *Λεββαῖος,* welchen der apostolische Verf. des ersten Evangeliums hat, für ursprünglich, dagegen der von dem Apostelschüler Markus gegebene Name *Θαδδαῖος* für ein Zuname gehalten wurde. Matthäus aber kann den Beinamen *Λεββαῖος* vorgezogen haben, weil derselbe verbreiteter oder bekanter als *Θαδδαῖος* war. Lukas aber gibt nur den eigentlichen Namen *Judas des Jakobus* Bruder an, weil dieser Jünger in den heidenchristlichen Gemeinden nur unter diesem Namen bekant sein mochte.

Apostel erhalten will, und läßt sich auch rechtfertigen. Daß nämlich Juden zwei Namen hatten, einen von der Geburt oder Beschneidung her, den andern von einem merkwürdigen Lebensereignisse erhalten, dafür finden sich im A. u. N. Testamente viele Belege. Und bei der herschenden Sitte, Beinamen zu geben, konte jemand auch wol zwei Beinamen erhalten. Sodann komt in Joh. 14, 22 ein Apostel Namens *Judas* vor, der ausdrücklich von dem Iskarioten unterschieden wird. Ἰούδας Ἰακώβου ergänzt man gewöhnlich durch ἀδελφός: *Bruder* des *Jakobus*. Diese Ergänzung ist sprachlich statthaft, vgl. *Winer* Gr. §. 30, 3 S. 179 d. 7. A. u. *Kühner* II S. 285, und läßt sich durch den Einwand, daß sie gegen die Analogie der Apostelverzeichnisse sei, nicht widerlegen. Sie wird vielmehr dadurch als richtig erwiesen, daß der Verf. des Briefes Judä v. 1 sich als ἀδελφὸς Ἰακώβου bezeichnet — eine Bezeichnung, welche voraussezt, daß *Jakobus* eine in den ersten Christengemeinden allgemein bekante Persönlichkeit war, die im Kreise der Apostel zu suchen ist, nämlich der *Jakobus,* welchen Paulus Gal. 1, 19 zur Unterscheidung von dem Bruder des Johannes als ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου bezeichnet. Dagegen hat die Ergänzung von υἱός, nach welcher *Judas* der Sohn eines nicht weiter bekanten Jakobus genant wäre, sehr wenig Warscheinlichkeit. — Ueber die ἀδελφοί Jesu s. zu 12,46. — V. 4. Σίμων ὁ Καναναῖος (s. *Lchm.* u. *Tisch.* nach *BCDE al.* statt der *rec.* χανανίτης), Luc. 6, 15 Σίμωνα τὸν καλούμενον ζηλωτήν genant der *Eiferer.* ζηλωτής ist die griech. Uebersetzung des aram. קַנָּאִי oder קַנָּנִי Eiferer (Ex. 20, 3. 34, 14), analog dem hebr. עִבְרִי = ἑβραῖος LXX. Die Erklärung des Luk. ist richtig und die Meinung, daß καναναῖος von einem Ortsnamen abzuleiten sei, unerweislich, da bei der Ableitung von der Stadt *Kana* in Galiläa *(Luther, Calov)* das Wort Καναῖος lauten müßte, und an Canaaniter nicht zu denken ist, weil כְּנַעֲנִי in der LXX Χαναναῖος lautet. Den Zunamen der *Eiferer* hatte Simon von dem, was er früher gewesen war, erhalten. Die *Zeloten* waren Eiferer für das Gesetz und die Theokratie, welche nach dem Vorbilde des Pinehas (Num. 25, 9), die Verletzungen des Gesetzes rächten, dabei aber oft große Ungerechtigkeiten verübten. — Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης, vollständiger Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης Joh. 6, 71. 13, 26. Den Zunamen erklärt man gewöhnlich nach אִישׁ קְרִיּוֹת Mann von *Keriot,* einer Stadt im Stamme Juda Jos. 15, 25. Aber obgleich diese Erklärung schon der Variante ἀπὸ Καρυώτου in א* u. 3 Minusk. zu Joh. 6, 71 zu Grunde liegt, so ist sie doch sprachlich noch nicht genügend gerechtfertigt. Darüber kann zwar kein Zweifel aufkommen, daß das hebr. אישׁ קריות einen Mann von *Kariot* bedeuten könne; aber daß bei der Uebertragung dieser Benennung ins Griechische das Wort אִישׁ als Bestandteil eines *nomen propr.* gefaßt und griechisch ισ ausgedrükt worden wäre, dafür fehlen stichhaltige Belege. Die Berufung auf *Joseph. Antt. VII, 6, 1* wo אִישׁ טוֹב 2 Sam. 10, 6 durch ὁ Ἰστόβος wiedergegeben ist, liefert hiefür keinen Beweis. Denn *Joseph.* folgt hier wie gewöhnlich den LXX, welche אִישׁ טוֹב 2 Sam. 10, 6 u. 8 als *ein* Wort, nämlich als *nomen propr.* eines Volks oder Lan-

des gefaßt und griechisch Ἰστώβ geschrieben haben, woraus *Joseph.* einen König Ἰστόβον ὄνομα gebildet hat. Auch *Ewald* (Gr. §. 273[b]) hält אִישׁ טוֹב 2 Sam. 10, 6 für einen Eigennamen, und meint, daß der Fürst des Landes *Tob* so heiße; aber ohne diese Meinung durch Analogien belegen zu können. In den mit אִישׁ gebildeten hebr. Namen hat das zweite Wort der Composition in der Regel appellative Bedeutung, wie אִישְׁהוּד Mann des Glanzes 1 Chr. 7, 18, neben אֲבִיהוּד Vater des Glanzes 1 Chr. 8, 3; אִשְׁחוּר Freimann (1 Chr. 4, 5) neben חוּר Frei Ex. 17, 10; אִישְׁבֹשֶׁת 2 Sam. 2, 8 ff., wovon auch אֶשְׁבַּעַל Mann d. i. Anhänger Baals nur eine scheinbare Ausnahme macht, da בַּעַל *Herr, Eigentümer* eigentlich Appellativum und nur mit dem Artikel הַבַּעַל zum Eigennamen geworden ist. Hiernach würde Ἰσκαριώτ entweder Städtemann (καριώτ von קִרְיָה) oder Mann des feindlichen Entgegenkommens (von קָרִי Lev. 26, 21 ff.) bedeuten, wobei noch fraglich bleibt, ob erst Judas den Beinamen Ἰσκαριώτης erhalten oder, falls in Joh. 6, 71 u. 13, 26 nach den ältesten Codd. א*BC* u. v. a. Ἰσκαριώτου die ursprüngliche Lesart ist, schon sein Vater *Simon* denselben geführt hat. — Der Beisatz ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν der ihn auch überlieferte (nicht *verrieth,* was προδούς heißen müßte, vgl. προδότης ἐγένετο Luc. 6, 16) dient zur Charakteristik dieses Jüngers, indem er auf das tragische Ende seiner Berufung zum Apostel hinweist.

V. 5—42. *Die Instruction der Apostel.* Dieselbe enthält *a.* die Anweisung, wo und wie sie ihren Beruf ausrichten sollen (v. 5—15), *b.* eine Belehrung über ihre Stellung zu der Christo feindlichen Welt (v. 16—39) und schließt mit einem kurzen Hinweise auf den Lohn, welchen die Aufnahme der Jünger des Herrn bringen wird (v. 40—42). — Ueber die Parallelen bei Mark. u. Luk. s. am Schluß der Erklärung.

V. 5. Bei der Aussendung gebot Jesus den Zwölfen: „Auf den Weg der Heiden geht nicht ab und in eine Sfadt der Samariter geht nicht hinein". Ὁδὸς ἐθνῶν Weg der zu Heiden führt, vgl. Act. 2, 28. 16, 14 u. ὁδὸς Αἰγύπτου Jer. 2, 18; nicht ‚eine Straße im Heidenlande, (*Weiss*). Πόλις Σαμαρειτῶν eine Stadt (nicht die Hauptstadt) der Samariter. Die Samariter, welche nach der Zerstörung des Zehnstämmereichs aus der Vermischung der nach Samaria verpflanzten heidnischen Kolonisten mit den Ueberresten der bei der Wegführung der Ephraimiten im Lande zurückgebliebenen Israeliten entstanden waren, wurden trozdem, daß sie im Laufe der Zeit den groben Götzendienst aufgegeben und einen monotheistischen Cultus nach dem mos. Gesetze in einem auf dem Garizim erbauten Tempel eingeführt hatten, doch den Heiden gleich geachtet, teils wegen der bitteren Feindschaft, die zwischen ihnen und den Juden bestand, teils auch weil ihre mono-

1) Verfehlt sind jedenfalls die von *Lightf. hor. ad Matth. 10* vorgeschlagenen Ableitungen von אסקורטרא *Schurzfell* oder von אסכרא Erdrosselung, wie auch die Erklärung von אִישׁ שָׁקָרִים (*Paul., Hngstb.*), weil sie weder sprachlich nahe liegen, noch auch die Voraussetzung, daß Judas diesen Beinamen erst nach dem Verrathe Jesu erhalten habe, dem geschichtlichen Charakter der Apostelverzeichnisse entspricht.

theistische Gottesverehrung, von der göttlichen Offenbarung losgelöst, der im A. Test. durch die Propheten fortentwickelten und in Christo vollendeten Offenbarung Gottes fast eben so ferne stand als das Heidentum. — Das Gebot aber: nicht zu den Heiden und den Samaritern zu gehen, ist nicht unbedingt, sondern relativ zu fassen. Dies ergibt sich schon aus dem Gegensatze: „geht *aber vielmehr* (δὲ μᾶλλον) zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel", und noch deutlicher aus dem weiteren Contexte, namentlich aus dem Worte v. 23: „ihr werdet die Städte Israels (d. h. eure Mission in den Städten Israels) nicht vollendet haben, bis der Menschensohn gekommen sein wird". Hieraus erhellt klar, daß die Apostel nicht zu den Heiden und den Samaritern gehen, sondern *vielmehr* d. h. zuvörderst und zunächst dem Volke Israel das Evangelium verkündigen sollen, weil sie bis zum Kommen des Menschensohnes mit diesem Arbeitsfelde nicht werden zu Ende gekommen sein. In dieser Vorschrift liegt weder jüdischer Particularismus, noch ist dieselbe blos auf die erste Aussendung der Apostel zur Erprobung ihrer Befähigung für den apostolischen Beruf zu beschränken, was mit dem übrigen, ganz allgemein gehaltenen Charakter der Instruction streiten würde. Die relative Fassung dieser Vorschrift entspricht vielmehr der durch die ganze Schrift durchgehenden Anschauung, daß das Reich Gottes in Israel gegründet wird und von Israel aus zu den übrigen Völkern gelangen soll. Christus schließt damit den Aposteln das Gebiet der Heiden und Samariter weder überhaupt noch auch nur für *jezt* zu, sondern weist sie nur an, das Missionswerk in Israel zu beginnen und so lange fortzusetzen, bis da kein Raum für sie mehr sein werde. So verfuhr der Erlöser selbst. Er beschränkte seine Wirksamkeit auf das Volk Israel. Er reiste zwar von Jerusalem nach Galiläa durch Samaria und zog sich einmal auch in die Gebietsteile von Tyrus und Sidon zurück (Joh. 4, 4. Mtth. 15, 21); nirgends aber lesen wir, daß er in Samaria oder im Gebiete von Tyrus und Sidon das Evangelium gepredigt und Wunder gethan habe wie in Galiläa und Judäa, sondern nur, daß er am Jakobsbrunnen bei Sichem mit dem samaritischen Weibe in ein Gespräch sich einließ und, weil er hier einen empfänglichen Boden für die Aufnahme des Evangeliums fand, sich dem Weibe und den aus der Stadt zu ihm gekommenen Samaritern als Heiland offenbarte und zwei Tage dort blieb, dann aber wieder nach Galiläa zog (Joh. 4, 40. 43), und daß er im phönizischen Gebiete dem cananäischen Weibe, nachdem er derselben erklärt hatte, daß er nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt sei, um ihres *großen* Glaubens willen die erbetene Hilfe gewährte. Aehnlich verfuhr auch der Apostel Paulus, welchen der Herr doch sich zu einem Rüstzeug erwählt hatte, daß er seinen Namen vor Heiden und Königen und vor den Söhnen Israels trage (Act. 9, 12). Allenthalben verkündigte er das Evangelium zuerst den Juden, und erst, wenn die Juden sich dagegen verstokten, den Heiden. Der Befehl Christi an die Apostel nach seiner Auferstehung, das Evangelium *allen* Völkern zu verkündigen, ist nicht eine Erhebung des apostolischen Berufs zum Universalismus im Gegensatz

zu dem Particularismus der vorliegenden Instruction, sondern nur die offene Erklärung über die universelle Bestimmung des Evangeliums, die *implicite* sowol in dem Verhalten Jesu gegen Samariter und Heiden, als auch in der nur relativen Beschränkung der apostolischen Mission auf Israel in unserem Verse schon enthalten war. *Τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα* die ohne Hirten in der Irre gehenden Schafe, der Sache nach: die vom Wege des Heils abgekommenen Glieder des Bundesvolks; vgl. für dieses Bild Jes. 53, 6. Jer. 50, 6. Ez. 34, 5. *Haus* d. i. Familie *Israels* im A. T. stehende Bezeichnung des Bundesvolks nach seiner gemeinsamen Abstammung von Jakob-Israel.

V. 7 u. 8. Das Wirken der Apostel ist als Fortsetzung der Thätigkeit Jesu bezeichnet: Verkündigung des Evangeliums und Heilung der Kranken, vgl. 4, 17 u. 23. Zu *νεκροὺς ἐγείρετε* vgl. 9, 25 u. Act. 9, 37—41. 20, 9 ff.[1] *Δωρεὰν ἐλάβετε — δότε* bezieht sich nicht blos auf die Wundergabe, sondern auch auf die Verkündigung des Evangeliums, auf alles was die Apostel bringen. Denn konten die Apostel von denen, welchen sie das Evangelium predigten, ihren Lebensunterhalt beanspruchen (v. 10 vgl. 1 Kor. 9, 4 ff.), so lag es auch nicht ferne, dafür Geld oder Geschenke anzunehmen. — V. 9 u. 10. *Μὴ κτήσησθε* kann heißen: schaffet euch nicht an, nämlich zur Reise, versorgt euch nicht damit, oder *nolite possidere (Vulg.)*, lasset euch kein Geld geben (*Wilke*, Urevangel. S. 355). Für die zweite Auffassung scheint das *δωρεάν* zu sprechen; allein nach v. 10 kann nur die erste richtig sein, da in diesem Verse unzweifelhaft vom Anschaffen des Reisebedarfs die Rede ist, beide Verse aber nur ein Verbum haben (gegen *Weiss*). Wie sie keine Tasche für die Reise (*εἰς ὁδόν*) sich anschaffen sollen, so auch nicht Gold oder Silber oder Kupfer d. h. keinerlei Art von Geld, in ihre Gürtel, welche die Orientalen für die Aufbewahrung des Geldes benutzen. *πήρα εἰς ὁδόν* eine über die Schulter gehängte Reisetasche. Auch nicht zwei Unterkleider (*χιτῶνας*), nicht um beide über einander anzuziehen, sondern um damit zu wechseln. So ist auch *μὴ ἐνδύσησθε δύο χιτ.* bei Mark. zu verstehen. Auch nicht Schuhe (*ὑποδήματα* d. h. Sandalen, die unter die Fußsohlen gebunden wurden); auch nicht einen Stab *sc.* solt ihr euch für die Reise anschaffen, außer den Sandalen und dem Stabe, die ihr bereits im Gebrauche habt. So hebt sich einfach der scheinbare Widerspruch, daß sie nach Mrc. 8, 9 außer einem Stabe allein, weder Tasche, noch Brot . . . mitnehmen (*αἴρωσιν*), sondern Sandalen an den Füßen haben, und nicht zwei Kleider anziehen sollen. — Die Begründung dieser Vorschrift: „denn der Arbeiter ist seiner Speise

1) Diese Worte fehlen zwar in C^3EFGKL u. v. a., und sind deshalb von vielen Kritikern angefochten worden, aber schon von *Griesb.* gut verteidigt und von *Lchm.* u. *Tischend.*[8] nach $\aleph BC^*D$ u. a. recipirt und nach *θεραπεύετε* gestelt worden, während *Fritzsche* sie nach *PΔ* hinter *ἐκβάλλετε* sezte. Die Zeugen für die Auslassung sind meist spätere, welche den älteren nicht die Wage halten. ‚Die Auslassung scheint dadurch veranlaßt zu sein, daß von Todtenerweckungen der Apostel weder in v. 1 noch Luc. 9, 6, noch Marc. 6, 13, sondern erst Act. 9, 36 ff. die Rede ist' (*de Wette*).

wert" ist ein sprichwörtlicher Satz, dessen Anwendung sich von selbst ergab, vgl. Luc. 10, 6.

V. 11—14. Ihr Verhalten bei Verkündigung des Evangeliums. V. 11. In welche Stadt aber oder Flecken ihr etwa (ἄν) eingetreten sein möget, erforschet wer in ihr würdig ist; dort bleibet bis ihr fortgehet (nämlich aus dem Orte). ἐξετάσατε erforschet teils durch Nachfrage, teils durch eigene Warnehmung beim Eintreten (v. 13). ἄξιος würdig, um bei ihm zu herbergen. Sie sollen nicht willkürlich die Herberge wechseln, um nicht den Schein zu erwecken, als gingen sie darauf aus, Tag für Tag gut bewirtet zu werden, und wol auch um die Bewohner des Hauses erfolgreich für das Evangelium zu gewinnen. Dagegen liegt in diesen Worten nicht, was *Mey.* darin sucht, daß sie nur die häusliche Mission pflegen, nicht in den Synagogen, nicht auf den Märkten auftreten solten. — V. 12. In das Haus eintretend grüßt dasselbe. εἰς τὴν οἰκίαν nicht in das Haus, in dem ihr anlanget, sondern das man bei der Nachfrage euch als würdig bezeichnet hat. Das Grüßen (ἀσπάζεσθαι) bestand in Anwünschung von Heil oder Frieden. Der Gruß lautete שָׁלוֹם לָךְ vgl. Gen. 40, 23. Richt. 19, 20. Luc. 10, 5 und solte im Munde der Jünger Jesu nicht inhaltsleere conventionelle Formel sein. V. 13. „Und wenn das Haus ist ein würdiges, so soll euer Friede auf dasselbe kommen; wenn es aber nicht ist ein würdiges, soll euer Friede zu euch zurükkehren". ἀξία wie in v. 11 würdig euch aufzunehmen. Diese Würdigkeit zeigt sich in der Empfänglichkeit seiner Bewohner für die Aufnahme des Evangeliums, was Luk. in 10, 6 so ausgedrükt hat: νἱὸς εἰρήνης ein für den Frieden Empfänglicher ist. Die Imperative ἐλθέτω und ἀναστραφήτω stehen nicht für das Futurum, noch conjunctivisch: so möge kommen — zurükkehren (*Bl., de W.*), sondern befehlend: das im Gruße angebotene Heil soll kommen vermöge der von Christo ihnen verliehenen Geistesmacht, als eine reale geistige Kraft, die, wenn sie von dem Hause nicht angenommen wird, wieder zu den Aposteln zurükkehrt, so daß sie, wie *Euthym.* bemerkt, beim Weggehen den Frieden mit sich fortnehmen. — V. 14. Das Haus aber, welches, oder die Stadt, welche die Boten des Herrn nicht aufnimt, auch ihre Worte nicht hört, von dort sollen sie weggehen und den Staub von ihren Füßen schütteln. Die Satzbildung in v. 14 ist anakoluthisch, indem der den Nominativ absolutus umschreibende Relativsatz mit Nachdruck an die Spitze gestelt und bei ὅς an das Haus oder die Stadt gedacht ist, dessen oder deren Bewohner sich durch Nichtaufnahme der Boten des Friedens als unwürdig gezeigt haben. Das ἔξω, welches *Lchm.* u. *Tisch. 8* nach ℵ*BD* aufgenommen haben, soll nach *Mey.* die im N. T. seltene Construction des ἐξέρχεσθαι mit bloßem Genitiv (Act. 16, 39) glossiren. Aber dazu würde ἐκ ausgereicht haben. Das Abschütteln des Staubes von den Füßen ist nicht blos Zeichen der verdienten Verachtung, mit der man Solche den Heiden gleichsezt, deren Staub beflekt (*Mey.*). Denn aus der Satzung späterer Rabbinen, daß der Staub von heidnischem Lande unrein sei (vgl. *Lightf. ad h. l.*), folgt keineswegs, daß durch diese Handlung das

unempfängliche Haus für unrein erklärt worden sei. Die sinnbildliche Handlung ist ein drastisches Zeichen des Abbrechens jeder Gemeinschaft, eine Realerklärung, daß man mit solchem Hause oder Orte nicht das Mindeste gemein haben wolle, nicht aus Furcht vor Verunreinigung, sondern um dem Gerichte zu entgehen, dem eine solche Stadt durch Abweisung der Boten des Friedens verfiel. Dies wird bestätigt durch die feierliche Erklärung Christi v. 15: „warlich ich sage euch, es wird dem Lande der Sodomer und Gomorrer erträglicher ergehen am Gerichtstage als jener Stadt". Die Umkehrung von Sodom und Gomorra durch einen Feuer- und Schwefelregen (Gen. 19, 24 ff.) bildet schon im A. T. ein stehendes Exempel des göttlichen Vertilgungsgerichts, das die Gottlosen treffen wird, vgl. Deut. 29, 22. Jes. 13, 19. Jer. 49, 18. Das Land von Sod. u. Gom. ist als der πόλις ἐκείνη correspondirend genant statt der Bewohner. Da das Land von Sodom u. Gomorra mit seinen Bewohnern längst von der Erde verschwunden war, so sezt dieser Ausspruch die Auferstehung der Gottlosen zum Gericht voraus (Joh. 5, 29); wogegen der Einwand: daß auch die in den Gottesgerichten der Vergangenheit Umgekommenen, deren Seelen sich in dem provisorischen Strafort des Hades befinden, immer noch ihr definitives Urteil am messianischen Gerichtstage zu erwarten haben (*Weiss*), nichts verschlägt, weil die Distinction: nur die Seelen, nicht aber die Personen werden ihr Endurteil empfangen, schriftwidrig eingetragen ist. Die Drohung selbst, welche Jesus im klaren Selbstbewußtsein des Weltrichters ausspricht, beruht auf dem Grundgesetze der sittlichen Weltordnung, daß die Schuld um so größer wird, je völliger der Wille Gottes, dem man widerstrebt, kundgethan war, vgl. 11, 20 ff. Luc. 12, 47.

Von v. 16 an richtet der Herr seinen Blick auf die Zukunft der Apostel und sagt ihnen nicht nur die Verfolgungen voraus, die sie vonseiten der feindlichen Welt werden auszustehen haben, sondern verheißt ihnen zugleich außerordentlichen Beistand des göttlichen Geistes für diese schwierigen Verhältnisse, um sie für die ihnen bevorstehenden Leiden zu stärken, daß sie sich dadurch nicht sollen an ihrem Berufe irre machen lassen. Vorbereitet ist die Ankündigung der Verfolgungen durch den Gedanken v. 14 u. 15, daß nicht jede Stadt die Jünger aufnehmen werde, und eingeleitet wird sie v. 16 durch den Ausspruch: „siehe ich sende euch wie Schafe mitten unter Wölfen", durch den im Allgemeinen ihre Stellung in der gottfeindlichen Welt charakterisirt wird, um daran eine Regel für ihr Verhalten in dieser schwierigen Stellung zu knüpfen. Ἰδού dient hier wie immer, um auf etwas Neues hinzuweisen. Auch ἐγώ hat wie immer (vgl. *Winer* Gr. §. 22, 6) Nachdruck. *Ich* der Menschensohn, der erschienen ist, das Himmelreich zu gründen und die Herschaft des Fürsten dieser Welt zu zerstören. Mit ἐγώ betont also Jesus seine Stellung zu der im Argen liegenden Welt und ruft damit den Jüngern alles ins Gedächtnis, was er ihnen bisher über seine Person und sein Kommen in die Welt gesagt hatte. Die Verbindung des ἀποστέλλω mit ἐν μέσῳ λύκων ist prägnant (vgl.

Winer §. 50, 4) und besagt: ich sende euch wie Schafe unter Wölfe, so daß eure Stellung bei Ausrichtung meiner Botschaft an die Welt der Stellung von Schafen gleichen wird, die sich mitten unter Wölfen befinden, d. h. ihr werdet dabei in steter Lebensgefahr schweben. Verhaltet euch also in diesen gefahrvollen Verhältnissen „klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben". Die Schlange ist nach Gen. 3, 1 Bild der Klugheit, und die Taube Bild argloser sittlicher Lauterkeit. Klugheit sollen die Jünger zeigen in dem Erkennen der Gefahr und in der Wahl der rechten Mittel dagegen. ἀκέραιος ungemischt, in ethischem Sinne: lauter in Gesinnung und Handlungsweise, ohne Falsch in Bezug auf die Wahl der Mittel zur Erreichung des Zweckes, vgl. Phil. 2, 15. Röm. 16, 19. Die Vereinigung dieser beiden Eigenschaften ist sehr schwierig.

V. 17 f. Προσέχετε δέ nehmt euch aber in Acht, ist nicht nähere Bestimmung der Klugheit (*de W.* u. A.), sondern weitere Ausführung der Mahnung zur Klugheit und Taubeneinfalt (*Mey.*). ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων vor den Menschen. Der Artikel steht generisch: vor den Menschen insgemein, nämlich in ihrem natürlichen Zustande und Zusammenhange mit der gottentfremdeten Welt. Als solche werden sie die Boten des Evangeliums hassen und verfolgen; sie werden sie den Synedrien überliefern und in ihren Synagogen geißeln. Τὰ συνέδρια (Plur.) bezeichnet nicht das sogen. große Synedrium, sondern die sogen. kleinen *Sanhedrin* d. h. die Ortsgerichte in größeren und kleineren Städten, über deren Zusammensetzung und Competenz die talmudischen Angaben mit den Nachrichten des *Joseph.* nicht übereinstimmen; vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 149. Anm. 6 u. *Leyrer* in *Herz.*'s Realencykl. XV S. 324 f. Die Synagogen kommen hier in Bezug auf die Befugnis, Disciplinarstrafen zu verhängen, in Betracht. Die Geißelung als eine Synagogenstrafe ist durch das N. Test. außer Zweifel gesezt, vgl. Act. 22, 19. 26, 11. 2 Kor. 11, 24, läßt sich aber aus der älteren rabbinischen Literatur nicht belegen, vgl. *Vitringa, de Synagoga vet. III, 1 c. 11* u. *Winer* RW. II S. 571. — V. 18. Und nicht blos den jüdischen Gerichten werden sie überliefert, sondern auch vor heidnische Obrigkeiten und Könige werden sie geführt werden. Die Verbindung καὶ — δέ in einem Satze ist steigernd, wie *et-vero* ‚und auch' (*Winer* S. 412 f.), eigentl. und andrerseits, hinwiederum, vgl. *Kühner* Gr. II S. 796, 3. ἡγεμόνας Machthaber begreift die dreierlei römischen Oberverwalter der Provinzen: *Propraetores, Proconsules* und *Procuratores,* in sich; vgl. *Fischer de vitiis Lexic. N. T. p. 432 ss.* βασιλεῖς Könige, z. B. Agrippa, hier Bezeichnung aller selbständigen Regenten. εἰς μαρτύριον — — ἔθνεσιν zum Zeugnisse ihnen (den Juden) und den Heiden d. h. daß ihnen ein Zeugnis über mich, oder was dasselbe ist, über das Evangelium durch euer Bekentnis gegeben werde. Diese nähere Bestimmung des Zeugnisses ergibt sich aus dem ἕνεκεν ἐμοῦ. Unrichtig wird gewöhnlich (noch von *Bg.-Crus., Bl.* u. *Weiss*) αὐτοῖς auf ἡγεμόνας bezogen, wozu schon die Unterscheidung von καὶ τοῖς ἔθνεσιν nicht paßt, da ja die Statthalter und Könige auch Heiden waren.

Hiezu komt, daß alles von *παραδώσουσιν* an in eine Kategorie fält, welche eine Bestimmung hat, und schon aus diesem Grunde *εἰς μαρτύριον κτλ.* nicht blos zur zweiten Hälfte dieser Aussage gehören kann, sondern auf beide Sätze sich beziehen muß, folglich *αὐτοῖς* auf die in *παραδώσουσιν* und *μαστιγώσουσιν* handelnden Subjecte d. h. auf die Juden zurückweist, wie schon *Maldon., Beng., Lange, Hilgf.* u. *Mey.* richtig erkant haben.

V. 19 u. 20. Für diese Fälle sichert der Herr ihnen zum Trost den Beistand des göttlichen Geistes zu. „Wenn sie euch aber überliefern, solt ihr nicht sorgen, wie oder was ihr reden sollet". *πῶς ἢ τί* wie *oder* was. Durch das disjunctive *ἤ* werden die beiden Momente, das Wie und das Was, stärker hervorgehoben. Im folgenden wird nur *τί* weiter erwähnt, weil mit dem *τί* zugleich das *πῶς* gegeben ist. „Es wird euch gegeben werden in jener Stunde", da ihr euch zu verantworten und Zeugnis abzulegen haben werdet, nämlich von dem Geiste Gottes (laut v. 20).[1] „Denn nicht ihr seid die Redenden, sondern der Geist eures Vaters ist der Redende in euch". Mit *ἐστέ (praes.)* ist die künftige Lage vergegenwärtigt. Der Gegensatz von *οὐ* und *ἀλλά* ist absolut hingestelt, um die Bestimtheit der Zusage zu betonen. Der Sache nach ist der Geist Gottes nur der intellectuelle Urheber dessen, was sie reden werden.

V. 21 f. Nach diesem Trostworte schildert der Erlöser noch weiter die Feindschaft gegen die Bekenner seines Namens und erklärt, daß dieselbe nicht blos von den Juden und Heiden ausgehen, sondern auch in die innigsten Familienverhältnisse eindringen werde. Ein Bruder werde den andern, ein Vater das Kind dem Tode überliefern; Kinder werden gegen Eltern auftreten, um sie zum Tode zu bringen. *παραδώσει εἰς θάνατον* zum Tode überliefern d. h. die Hinrichtung veranlassen. *ἐπαναστήσονται* werden aufstehen, auftreten teils als Ankläger, teils als Zeugen vor Gericht. *θανατοῦν* ums Leben bringen durch Anklage, nicht geradezu todtschlagen. Dieser Schilderung (v. 21) liegt die Stelle Mich. 7, 6 zu Grunde, wo der Prophet mit ähnlichen Worten die furchtbare Höhe des sittlichen Verderbens schildert, welches beim Anbruche des Gerichts in Israel sich zeigen werde. Die Beziehung dieser Worte auf die Verfolgung der Apostel liegt im Contexte unserer Stelle und ist v. 22 klar ausgesprochen: „Ihr werdet sein gehaßt von

---

1) In v. 19 variirt die Lesart zwischen *παραδίδωσιν* (nach *CE²FKMSUVal.*), *παραδώσουσιν* (*Griesb.* nach *DGLXal.*) und *παραδῶσιν* (*Tisch. 8* nach ℵ*BE*al.*). Das am schwächsten bezeugte Futur nach *ὅταν* ist selten, aber für einige Stellen ausreichend bezeugt (vgl. *Winer* S. 289 f.), doch hier vielleicht nur aus v. 17 herübergenommen. Das Präsens ist ganz passend, ‚etwas an sich Zukünftiges schlechthin als Thatsache hinstellend' (*Winer*); und der Aorist vielleicht nur durch Auslassung der Mittelsilbe beim Abschreiben entstanden. — Ferner hat *Tisch. 8* auch am Ende des Verses *τί λαλήσητε* nach ℵ*BCEFG al.* aufgenommen statt *τί λαλήσετε* (*Griesb.* u. A. nach *KMSU al.*). Außerdem fehlt der Satz *δοθήσεται* bis *λαλήσετε* in *DL.* Minusk. u. Kchvv. und ist deshalb von *Lachm.* eingeklammert worden, aber sicher nur infolge des Homoioteleuton beim Abschreiben ausgelassen worden.

Allen um meines Namens willen (den ihr bekennet, vgl. ἕνεκεν ἐμοῦ 5, 11); wer aber beharret bis zu Ende, der wird gerettet (d. h. selig) werden". ὑπομείνειν beharren im Bekentnisse des Namens Jesu. εἰς τέλος (ohne Artikel) bis zu Ende d. i. nicht das Lebensende, sondern das Ende der Verfolgungen, welches mit der Erscheinung des Herrn zum Gericht eintritt, vgl. v. 23 u. 24, 13 f. — V. 23. Das Ausharren aber wird den Aposteln dadurch möglich, daß sie, wenn in einer Stadt verfolgt, in eine andere fliehen können (ταύτῃ und ἑτέραν sind δεικτικῶς gebraucht). Denn das Gebiet ihrer Mission ist so groß, daß sie die Städte Israels nicht werden vollendet d. h. ihre Mission in allen werden ausgerichtet haben, bis des Menschen Sohn gekommen sein wird. τέλειν *consummare,* zu Ende bringen, wobei die πόλεις als die Orte ihrer Wirksamkeit genant sind statt des Werkes, das in ihnen auszurichten ist. Der Zusatz τοῦ Ἰσραήλ, wodurch der apostolische Beruf auf Israel begrenzt wird, entspricht der Anweisung in v. 6. — Das Kommen des Menschensohnes bezieht sich auf die Parusie Christi in Herrlichkeit zum Gericht (c. 24 u. 25), über deren hier und 16, 28 24, 34 angekündigte Nähe die Erörterung zu c. 24 zu vergleichen. Abzuweisen sind sowol die Beziehungen teils auf das Kommen Christi durch den heiligen Geist (*Calv., Grot., Bl.*), teils auf ein unbestimtes Nach- oder Zuhilfekommen Christi (*Chrys., Euthym. Theophyl., Beza* u. A.), als auch die allegorische Deutung vom Siege der Sache Christi (*Bg.-Crus.*). — Von v. 24 an folgen weitere Ermutigungsgründe.

V. 24 f. Der Ausspruch, daß die Jünger kein besseres Los zu erwarten haben, als Jesus ihr Lehrer und Herr. Die Sätze v. 24 u. 25[a] sind sprichwörtliche Gnomen, deren Anwendung v. 25[b] bringt. Der Jünger ist nicht über dem Lehrer, der Knecht nicht über seinem Herrn, d. h. er steht nicht höher, so daß er auf bessere Behandlung rechnen könte. ἀρκετὸν κτλ. genügend ist dem Jünger, daß er werde wie sein Lehrer. ἵνα γένηται daß ihm geschehe, es ihm ergehe wie seinem Lehrer; über den Gebrauch von ἵνα vgl. *Winer* Gr. §. 44, 8 S. 316. καὶ ὁ δοῦλος ist attrahirt für κ. τῷ δούλῳ, ἵνα γένηται ὡς, vgl. *Winer* S. 583. „Wenn sie den Hausherrn Beelzebul nanten, um wie viel mehr seine Hausgenossen?" Daß Jesus mit οἰκοδεσπότην sich selbst und mit οἰκιακοὺς αὐτοῦ seine Jünger meinte, ist klar; aber die Bezeichnung οἰκοδεσπ. nicht ‚mit Beziehung auf die Bedeutung des *Βεελζεβοὺλ* Herr der Wohnung gewählt' (*Mey.*), sondern den Hausherrn nent sich Jesus als den Gründer des (geistlichen) Hauses Israels oder des Himmelreiches. Statt ἐκάλεσαν (*Griesb.*) hat *Tisch. 8* nach ℵ[c]*BCEFG cet.* ἐπεκάλεσαν recipirt: (ihn) zubenanten, ihm den Bei- oder Zunamen gaben. Diese boshafte Benennung Jesu ist zwar in den Evangelien nicht anderweitig berichtet, hing aber mit der Beschuldigung 9, 34 u. 12, 34 zusammen. *Βεελζεβούλ* hier u. 12, 24. 27 u. im N. T. überhaupt die ursprüngliche Lesart statt *Βεελζεβούβ*, in 12, 24 durch ἄρχων τῶν δαιμονίων erklärt, ist Name des Teufels, welchen die Juden aus dem Namen des ekronitischen Götzen *Beelzebub* d. i. Fliegenbaal gebildet hatten, um durch Aenderung des *b* in *l* aus dem

Fliegengotte einen בַּעַל זְבוּב Mist- oder Dreckgott zu machen; vgl. *m.* bibl. Archäol. S. 463.[1]

V. 26—28. *Οὖν* da ihr als meine Jünger gleich mir dem Hasse der Menschen nicht entgehen könnet, so fürchtet euch nicht vor ihnen; denn das Evangelium, das ihr der Welt bringet, muß vor aller Welt offenbar werden. Dies ist der Sinn von v. 26[b] u. 27. Die Gnome: „nichts ist verhüllt, das nicht enthüllt werden, und (nichts) verborgen, was nicht wird erkant werden", erhält ihre Beziehung auf die evangelische Predigt der Apostel durch v. 27: „was ich euch in der Finsternis sage, das saget im Lichte, und was ihr ins Ohr höret, verkündiget auf den Häusern". *σκοτία* Finsternis und *φῶς* Licht sind Bilder der Verborgenheit und der Oeffentlichkeit. ‚Ins Ohr hören' ist Bild vertraulich-geheimer Rede. Auf den Häusern = auf den flachen Dächern der Häuser s. v. a. in voller Oeffentlichkeit. Diese Sprüche zeigen deutlich, daß der Erlöser schon in v. 26 die Verkündigung des Evangeliums im Sinne hatte, nicht die *sinceritas* oder Unschuld der Apostel (*Chrys., Theophyl., Beza, Grot.* u. A.), noch die Verantwortung der Jünger vor Gericht (*Hilgenf.*). Der Anschluß der Aufforderung zum öffentlichen *κηρύσσειν* durch *γάρ* an *μὴ οὖν φοβηθῆτε αὐτούς* zeigt, daß der negative Ausdruck: ‚fürchtet euch nicht' den Gedanken involvirt: richtet euer Werk furchtlos aus, denn die Warheit wird und muß ans Licht kommen. Dies ist ein unverbrüchliches Gesetz der sittlichen Weltordnung. Daher kann die Verfolgung der Menschen das Gelingen eurer Mission nicht hintertreiben. Wenn aber dies, so können auch die Menschen euch nicht verderben. Dieser Zwischengedanke vermittelt den Uebergang zu dem Ausspruche v. 28: daß die Furcht vor den Menschen der Furcht vor Gott weichen solle. „Und fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten, die Seele aber nicht vermögen zu tödten; fürchtet euch aber vielmehr vor dem, der im Stande ist sowol Seele als Leib in der Hölle zu verderben".[2] Der Leib und Seele in der Hölle verderben kann ist Gott, nicht der Teufel (*Olsh., Stier, Lange*). In die Hölle verdammen kann nur Gott, vgl. Jak. 4, 12.

In v. 29—31 folgt ein neues Motiv zur Furchtlosigkeit. Obwol Menschen den Leib tödten können, so doch nur, wenn Gott es zuläßt, unter dessen speciellsten väterlichem Schutze die Jünger Christi stehen. Selbst von den kleinsten Vögeln, von welchen man zwei für ein Aß

---

1) Die herkömliche, noch von *Mey.* verteidigte Erklärung des W. בעל זבוב *Herr der Wohnung*, entweder des Himmels, oder des Tartarus (*Paul.*), oder seines Wohngebietes, in welchem die bösen Geister hausen (*Mey.*), wäre wol im Hebräischen möglich; aber im Aramäischen und Talmudisch-Rabbinischen ist sie unmöglich, weil diese Dialekte das Wort זבל in der Bed. *wohnen* gar nicht kennen, sondern nur in der Bed. *stercorare* gebrauchen.

2) Statt *μὴ φοβηθῆτε* ist hier *μὴ φοβεῖσθε* nach fast allen Uncialcodd. zu lesen, und *ἀποκτεννόντων* nach ℵ*CDUΓΔΠ* statt *ἀποκτενόντων* oder *ἀποκτεινόντων*. Die Form *ἀποκτεννόντων* ist eine äolisch-alexandrinische Bildung, vgl. *Winer* Gr. S. 79. Anm. 2 für *ἀποκτεινόντων*, diese Lesart ist also grammatische Correctur, während *ἀποκτενόντων*, das nicht *partic. aor.* sein kann, wol nur eine Corruption ist.

kaufen kann, fält keiner ohne Gottes Willen todt auf die Erde. *στρουθία* überhaupt kleine Vögel, hier eine specielle Art, etwa Sperlinge. *ἀσσάριον Ass,* anfangs ein Zehntel, dann ein Sechszehntel des Denars, ohngefähr 5 Pfennige; vgl. *m.* bibl. Archäol. S. 613. Beachte *τοῦ πατρὸς ὑμῶν:* Gott, ohne dessen Willen kein Sperling auf die Erde fält, ist der himmlische Vater der Jünger Jesu; und seine Fürsorge für sie erstrekt sich so weit, daß alle ihre Haare auf dem Kopfe gezählt sind, also das Geringfügigste am Menschen unter göttlicher Vorsehung steht. Wie kostbar ist also ihr Leben vor Gott geachtet. Darum sollen sie sich nicht vor Menschen, wol aber vor Gott dem Richter fürchten (v. 28). Von ihm, nicht von Menschen hängt also euer Leben oder euer Tod ab. Diese Schlußfolgerung (*οὖν* v. 32) faßt Jesus in einen allgemeinen Ausspruch über die Stellung seiner Jünger zu ihm, v. 32 u. 33. Jeder der mich bekennen wird vor den Menschen, bekennen werde auch ich ihn vor meinem Vater im Himmel; wer aber mich verleugnen wird vor den Menschen, verleugnen werde auch ich ihn vor meinem Vater im Himmel". *Πᾶς οὖν ὅστις* ... ist absolut voraufgestelter Nominativ, wie v. 14. *ὁμολογεῖν* ist mit *ἐν ἐμοί* construirt, sofern das Bekennen an ihm haftet, auf ihn sich gründet. Nach dem Bekennen der Jünger zu Jesu wird sich sein Bekennen zu ihnen vor seinem himmlischen Vater richten, nämlich am Tage des über Leben und Tod entscheidenden Gerichts. Dabei ist Gott der Vater als Richter gedacht, aber die richterliche Entscheidung abhängig von dem Urteile, welches Jesus, der Menschensohn, vor seinem himmlischen Vater über das Verhalten jeder Menschenseele zu seiner Person fällen wird. Uebrigens sezt nicht nur das Bekennen, sondern auch das Verleugnen Jesu vonseiten der Menschen Kentnis von seiner Person und seinem Werke voraus.

In v. 34—42 weist Jesus noch auf den innern notwendigen Zusammenhang der seinen Jüngern bevorstehenden Verfolgungen mit seinem Kommen in die Welt hin (v. 34—36), um ihnen die Mahnung zur äußersten Selbstverleugnung ans Herz zu legen (v. 37—39), und schließt mit der Verheißung des Segens, welchen die Aufnahme seiner Jünger jedem bringen werde (v. 40—42). — V. 34. „Meinet nicht, daß ich gekommen bin, Frieden auf die Erde zu werfen, ich bin nicht gekommen, Frieden zu werfen, sondern Schwert". *Μὴ νομίσητε* wie 5, 17. *βαλεῖν werfen* steht nicht für *bringen,* sondern drükt das plötzliche, unvermittelte und unerwartete Bringen aus: wie mit einem Wurfe herbeiführen. Schwert ist Werkzeug und Bild des Kriegs. Der Endzweck des Kommens Christi in die Welt ist die Herstellung des Friedens der Menschen mit Gott und unter einander. Aber dieses Endziel läßt sich nicht mit einem Schlage herstellen, sondern kann nur durch Aufhebung der Sünde und ihrer Folgen erreicht werden. Die Aufhebung aber der Sünde und der Macht des Bösen, unter welche die Menschen durch die Sünde gerathen sind, erregt Streit und Krieg, der bis in die innersten Familienverhältnisse eindringt, indem es gilt, sich für oder wider Christum zu entscheiden, den Dienst der Sünde fortzusetzen oder sich von der Knechtschaft derselben erlösen zu lassen. In dieser Hinsicht hat

Christus mit seinem Kommen nicht Frieden, sondern Krieg auf die Erde geworfen. Denn (v. 35f.) er ist gekommen, *διχάσαι* zu entzweien, in trennende Parteifeindschaft zu setzen, einen Menschen wider seinen Vater, eine Tochter wider ihre Mutter u. s. w. *νύμφη* nicht Braut, sondern junge Frau (oft bei den Klassikern), insbesondere Schwiegertochter (LXX). „Und Feinde des Menschen werden seine Hausgenossen sein" (*ἐχθροί* ist Prädicat). Die Schilderung dieses Kampfes erinnert an Mich. 7, 5. u. 6. Die von dem Propheten geschilderte furchtbare Sittenverderbnis wird erst recht offenbar, wenn durch das Evangelium der Kampf wider die Sünde und den alten bösen Feind erregt wird. — V. 37. Dieser Kampf erfordert Lossagung von allen irdischen Banden, die wider Christum streiten. Wer Vater oder Mutter, Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, *οὐκ ἔστιν μου ἄξιος* ist nicht wert, daß ich ihn als meinen Jünger annehme, ihm mein Heil gewähre. Der Erlöser will damit nicht die geheiligten Bande der Familienliebe auflösen, sondern verwirft nur die sündliche Ausartung, welche Eltern-, Kinder- und Geschwisterliebe höher schätzt als die Liebe zu Christo, unserem Heilande und Erlöser, durch den auch die Familienliebe erst ihre rechte Weihe empfängt. — V. 38. Weiter fordert das Bekentnis zu Christo Verzicht auf die Freuden dieser Erde. „Wer nicht sein Kreuz nimt und folget mir nach, ist mein nicht wert". Der Ausdruck ist hergenommen von der Sitte, daß die Verurteilten ihr Kreuz selbst zur Richtstätte tragen mußten (vgl. 27, 32 u. Parall.). *τὸν σταυρὸν αὐτοῦ* ist das den einzelnen Jüngern in der Nachfolge Jesu treffende Maß von Leiden. — V. 39. Auch das irdische Leben muß der Christ bereit sein für seinen Heiland zu opfern. „Wer sein Leben gefunden haben wird, wird es verlieren, und wer sein Leben meinetwegen verloren haben wird, wird es finden". Die Spitze dieses Spruches liegt in dem Doppelsinn von *ψυχήν* und *αὐτήν*. In beiden Sätzen bezeichnet *ψυχήν* das irdische Leben, *αὐτήν* das wahre oder göttliche Leben, wodurch auch das *Finden* und *Verlieren* in beiden Sätzen einen verschiedenen Sinn erhält. *εὑρών τ. ψυχήν* ist ein Finden d. h. Retten des Lebens mittelst Verleugnen des Glaubens und Bekentnisses Christi in lebensgefährlichen Drangsalen und Verfolgungen. Solche Lebensrettung zieht den Verlust des wahren oder ewigen Lebens nach sich; umgekehrt bringt das Verlieren des irdischen Lebens um Christi willen den Gewinn des ewigen Lebens.

V. 40—42. Zur Stärkung der Jünger für ihren schweren Beruf weist der Erlöser zum Schlusse noch auf den Segen hin, welchen ihre Aufnahme den Gläubigen bringen werde. Formell ist dieser Schluß unvermittelt angereiht, aber der überleitende Gedanke leicht zu erkennen, nämlich der, daß troz der Feindschaft der Welt die Apostel ihren Beruf werden ausrichten können, da sie bei den für das Evangelium Empfänglichen Aufnahme finden sollen. Treffend bemerkt *Euth. Zigab.*, daß der Herr mit diesen Schlußworten seinen Jüngern die Häuser der Gläubigen öffne. Wer Jesu Jünger als seine Apostel aufnimt, der nimt Christum auf, und wer Christum aufnimt, der nimt Gott auf, der ihn

gesandt hat, vgl. Joh. 13, 20. Dieser allgemeine Ausspruch wird v. 41 f. durch Vergleichungen illustrirt. „Wer einen Propheten aufnimt εἰς ὄνομα προφήτου mit Rücksicht auf den Prophetennamen", d. h. mit Rücksicht darauf, daß derselbe ein Prophet ist und sich als solcher kundgibt, der Sache nach: um des Wortes Gottes willen, welches derselbe verkündigt, der „wird den Lohn eines Propheten empfangen" d. h. den Lohn, welchen der Prophet selbst von Gott empfängt. Zu beachten ist die Stufenfolge: Prophet, Gerechter und einer von diesen Geringen d. h. der Jünger Christi. Der δίκαιος der Gerechte des A. Bundes wird über den Propheten gestelt, insofern als die δικαιοσύνη die Rechtbeschaffenheit oder die Normalität des Verhaltens zu Gott eine höhere Stufe des religiösen Lebens darstelt als die Gabe der Weißagung, indem dieselbe nur durch völlige Hingabe an die Erwählungsgnade und das göttliche Verheißungswort erreicht werden kann. Abraham glaubete Gott und es wurde ihm als Gerechtigkeit zugerechnet Gen. 15, 6. Höher als die Gerechtigkeit des A. Bnndes steht das religiöse Leben der Jünger Christi, sofern es durch die Wiedergeburt aus dem Geiste gewirkt wird Joh. 3, 5 ff. Seine Jünger nent Jesus μικροί nicht wegen ihrer ‚künftigen verachteten und leidensvollen Lage (*de W., Mey.*), worauf der Ausdruck μικρός gar nicht paßt, sondern teils mit Rücksicht darauf, daß die Jünger ‚geringe Leute waren in der Welt und scheinbar den Propheten und großen Heiligen des A. T. (v. 41) durchaus nicht gleichstanden' (*Weiss*), teils auch in Bezug auf den kindlichen, demütigen Sinn der Wiedergeborenen, die obgleich hoch und herrlich, sich ihrer Herrlichkeit ohne Anmaßung bewußt sind (*Olsh.*, welcher mit Recht die Stelle 18, 6 für die weitere Erläuterung herbeigezogen hat). — Dieser dreifachen Stufe des religiösen Lebens der Aufzunehmenden wird der Lohn entsprechen, welchen ihre Aufnahme bringt. μισθός ist nicht der nämliche Lohn, welchen die Propheten und Gerechten wie die Jünger im Messiasreiche empfangen werden (*Mey.*), sondern der Gnadenlohn, welcher in Zuteilung von Heilsgütern im ewigen Leben bestehet, entsprechend der Treue, mit welcher Jeder auf Erden seinen Beruf erfült hat, s. zu 5, 12. — Einen solchen Lohn empfängt schon der, welcher einen der Jünger Christi nur mit einem Becher kalten Wassers (ψυχροῦ) tränken d. h. ihm nur die allergeringste leibliche Erquickung reichen wird. So hoch sind die μικροί in den Augen des Herrn geachtet. Darauf weist auch die Form der Verheißung hin: „warlich ich sage euch, nicht verlieren wird er seinen Lohn"; d. h. der ihm bestimte Lohn wird ihm sicher nicht entgehen. Dabei zeigt das wiederholte εἰς ὄνομα deutlich, daß die Dienstleistung nicht als einzelne That, sondern nur nach der Gesinnung aus der sie fließt, oder klarer ausgedrükt nach der in ihr sich kundgebenden Stufe des Glaubenslebens geschäzt wird.

Ueber das Ausgehen der Apostel, um das Evangelium zu predigen und ihre Rükkehr zu Jesu (vgl. Marc. 6, 30. Luc. 9, 10) berichtet Matth. nicht, aus dem S. 249 angegebenen Grunde, nicht etwa ‚weil er die Rede v. 7—42 auf die Apostelmission überhaupt bezog und die Weißagung Jesu über die Feindschaft,

welche seine Jünger um seinetwillen treffen werde, hieherstelte, um die Einleitung zu dem Teile seines Evangeliums zu bilden, welcher die Unempfänglichkeit und Feindschaft, die Jesus selbst fand, schildern soll' (*Weiss*). Denn die Annahme, daß Matth. mit dieser Rede die Schilderung seiner Kämpfe mit den Pharisäern und den Oberen des jüdischen Volkes einleiten wolle, stimt nicht zu der Einleitung, mit welcher der Evangelist in 9, 35—38 die Aussendung der Apostel motivirt. Aus der an sich richtigen Bemerkung aber, daß die Instructionsrede sich nicht auf die erste Probemission, sondern auf die gesamte Mission der Apostel beziehe, folgt durchaus nicht, daß diese Rede nur eine von dem Evangelisten herrührende Zusammenfassung alles dessen sei, ‚was Jesus im Lauf seiner ganzen Thätigkeit zu verschiedenen Zeiten und bis zur lezten Zeit seinen Jüngern mitgegeben hat', wie *Keim* II S. 321 nach dem Vorgange von *Bleek*, *Holtzm.*, *Ew.*, *Hilgenf.* u. A. meint, oder wie *Godet*, Luk. S. 224 sich ausdrükt, nur ‚ein didactischer Aufsatz über einen bestimten Gegenstand, in welchem Fragmente von chronologisch gefaßt sehr verschiedenen Reden in *ein* Ganzes vereinigt worden sind'. Zu dieser Annahme berechtigt weder die Vergleichung der parallelen Berichte des Mark. u. Luk., noch Form und Inhalt der von Matth. mitgeteilten Instructionsrede. Vergleicht man nämlich die parallelen Berichte, so ersieht man, daß Mark. 6, 7—11 nur eine kurze Anweisung über die Ausrüstung der Apostel für die Reise und über ihr Verhalten gegen die, welche sie aufnehmen oder nicht aufnehmen, gibt, während Luk. in 9, 1—4 noch kürzer ist und einen Teil dieser kurzen Anweisung erst bei der Instruction der 70 Jünger c. 10 nachbringt, den Kern der Instruction aber, nämlich das Verhalten der Jünger gegenüber der Feindschaft der Welt (v. 16—36), in der Redecomposition c. 12, 2—9 u. 51—53 beibringt, welche der nicht chronologisch, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten geordneten Sammlung von Reden, Aussprüchen und Gleichnissen angehört, die in den Rahmen der Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem gefaßt ist.

Dieser äußerst dürftigen Anweisung gegenüber gibt sich die ausführliche Instruction bei Matth. nicht als eine Zusammenstellung von Aussprüchen verschiedener Zeiten zu erkennen, sondern in formeller Hinsicht als einheitliches und wolgeordnetes Ganzes, dessen einzelne Teile eng zusammenhängen und sich passend an einander schließen, ohne Fugen zu zeigen, wie *Keim* S. 323 in der Meinung, daß v. 19 u. 20 in diesen Zusammenhang nicht passen (s. dagg. die Erkl. dieser Vv.), solche in v. 16. 17. 24. 34 u. 40 findet. Eben so wenig bietet der Inhalt dieser Instruction begründeten Anlaß zur Bezweiflung ihrer ursprünglichen Einheit. Zwar findet es *Weiss* (Matth.-Ev. S. 268) unbegreiflich, wie Jesus bei ihrer damaligen Aussendung die Jünger von lebensgefährlicher Feindschaft bedroht gedacht haben solte, hat dabei aber nicht bedacht, wie dieser Gedanke Jesu gar nicht ferne liegen konte, wenn er sich nur an das erinnerte, was ihm selber nach Luc. 4, 29 bei seinem Auftreten in der Synagoge zu Nazaret widerfahren war, wo seine Rede die Bürger seiner Vaterstadt dermaßen in Zorn brachte, daß sie ihn aus der Stadt hinauswarfen und von einem Felsabhange hinabstürzen wolten, wo er nur durch ein Wunder dem Tode entging. Und wenn *Keim* S. 321 meint: ‚die trüben Anschauungen, welche sich schon mit v. 16 eröffnen, die Vergleichung der Jünger mit Schafen, welche zu den Wölfen gehen, der Hinweis auf die Entzweiung, welche Jesus auf Erden stiftet, auf

Familienrisse und Verfolgungen, welche er herbeiführt, auf den allgemeinen Haß, auf die Mißhandlungen in den Synagogen, auf die Verhöre vor Statthaltern und Königen, auf Kreuz und Todesstrafe, endlich die strengen finstern Drohungen gegen die Widerstrebenden widersprechen zu sichtlich der wesentlich günstigen und frohen Stimmung, aus welcher die Aussendung hervorging, und zeigen dafür die Physiognomie der späteren blutigen Kämpfe und der lezten Abschiedsreden', so wird dies alles so lange nichts beweisen, als die vermeintliche, *günstige und frohe Stimmung*, aus der die Aussendung hervorgegangen sei, nur behauptet, aber nicht geschichtlich belegt ist, außerdem aber die Aussprüche, welche troz der den Jüngern in Aussicht gestelten Verfolgungen doch den endlichen Sieg des Evangeliums über alle Feindschaft klar und bestimt verkündigen (vgl. v. 19. 20. 26. 27. 29—31), bei der Beurteilung der Rede außer Acht gelassen werden. Der angeführte Einwand hat überhaupt nur Bedeutung für die neuprotestantische Vorstellung, daß Jesus selbst erst bei der sich steigernden Opposition der Pharisäer und jüdischen Volksoberen gegen sein Wirken zu der Ueberzeugung gekommen sei, daß er das begonnene Werk nur mit Daransetzung seines Lebens werde durchführen können. Nur von dieser Vorstellung aus kann man in dieser Rede Jesu die Rücksichtnahme auf Zeiten befremdlich finden, ‚wo Er gar nicht mehr auf Erden ist, wo die Apostel als seine Nachfolger vor den Mächtigen der Erde auf sich selbst und auf Gottes Hilfe gestellt sind, wo er schließlich wiederkommend die Seinigen bekennt vor dem Richterstuhle Gottes'. Wenn aber *Keim* weiter ‚denen die alles möglich finden, hier doch ein Nachdenken darüber zu empfehlen' für nötig befindet: ‚ob Jesus, auch wenn er alles schon wußte, was nur immer im Schoß der Zeiten sich verbarg, seinen Anhängern, die er sonst so bedächtig und so weise führte, gleich zum Anfang alles sagen mußte oder durfte', so muß hier wieder keckes Urteilen den Mangel an historischer Begründung ersetzen. Hat denn Jesus seinen Jüngern nicht von Anfang an vieles gesagt, was sie zur Zeit noch gar nicht fassen konten und woran sie sogar Anstoß nahmen? Außerdem ist für die richtige Beurteilung der Instructionsrede noch zweierlei in Betracht zu ziehen. Erstens daß der Gedanke an Haß und Verfolgung, welche die Jünger bei der Ausübung ihres Berufs erfahren würden, für alle die mit der Geschichte der alttestamentlichen Propheten bekant waren, gar nichts so unerhört Neues war, daß Jesus ihn nicht selbst vor Anfängern hätte aussprechen können. Auf die Verfolgung, welche die Propheten erfahren haben, weist er ja schon im Eingange der Bergpredigt (5, 12) hin, um seinen Jüngern zu zeigen, daß sie kein besseres Los vonseiten der Welt zu erwarten hätten. Zweitens aber beabsichtigt Jesus mit allem, was er den Aposteln über die Verfolgungen sagt, die sie bei der Verkündigung des Evangeliums zu erdulden haben würden, gar nicht, denselben diese ihnen bevorstehenden Drangsale zu weißagen, sondern erwähnt dieselben nur, um ihnen den außerordentlichen göttlichen Beistand zuzusichern, dessen sie sich alsdann würden getrösten können, so daß sie nicht unterliegen, sondern ihr Werk siegreich durchführen, und selbst wenn sie dabei das irdische Leben verlieren solten, doch das ewige Leben gewinnen würden. Man kann Absicht und Zweck dieses Teils der Instruction nicht gründlicher verkennen, als wenn man, wie noch *Weiss* S. 269 ff. thut, denselben als Weißagung faßt, die wenn sie auch

ihre Stelle nicht in der Parusierede habe, doch zu den lezten Eröffnungen Jesu an seine Jünger gehöre.

Sachlich triftige Gründe stehen demnach der Anerkennung der ursprünglichen Einheit der Instructionsrede in der von Matth. überlieferten Gestalt nicht entgegen. Die kürzere Gestalt, in welcher Mark. und Luk. diese Instruction geben, erklärt sich einfach daraus, daß beide Evangelisten nur die Puncte der Instruction mitteilen, die für die erste Probemission der Apostel Bedeutung hatten, den übrigen Inhalt derselben aber in andere Reden Jesu eingefügt haben. Mag daher auch diese kürzere Gestalt der Instruction ‚eine wirkliche Elementarvorschrift für Anfänger' sein, so liefert doch diese Beschaffenheit derselben keinen sicheren Beweis dafür, daß Jesus den Zwölfen bei Gelegenheit ihrer ersten Aussendung nur diese kurze Anweisung gegeben, alles weitere aber, was er ihnen für ihren künftigen Missionsberuf zu sagen hatte, erst später mitgeteilt habe. Ohne darauf Gewicht legen zu wollen, daß — wie selbst *Keim* S. 323 bemerkt — Lukas und noch mehr Markus die Rede an die Zwölfe sichtlich nur auszugsweise geben, indem sie nicht einmal das Wort Jesu über das Wichtigste, die Reichsverkündigung und den Heilungsberuf ordentlich mitteilen, müssen wir doch den Umstand betonen, daß die Instructionsrede bei Matth. alles enthält, was den Aposteln über ihren ganzen Beruf zu eröffnen war. Daß nun aber Jesus dies nicht schon bei der ersten Aussendung derselben zur Erprobung ihrer Begabung für den Missionsberuf, sondern erst später bei anderen zufälligen Anlässen gethan haben solte, für diese Annahme fehlen zureichende Gründe.

Cap. XI. Die Botschaft Johannis des Täufers. Aussprüche Jesu über den Täufer und seine Zeitgenossen. Rückblicke.

V. 1 vermittelt den Uebergang zu den folgenden Begebenheiten. Nach der Verordnung der zwölf Jünger zu Aposteln fuhr Jesus fort, in den Städten Galiläa's das Evangelium zu predigen. *Μετέβη ἐκεῖθεν* von dort, wo die Verordnung der Apostel geschehen war — genant ist der Ort nicht, aber nach 9, 35 ff. war es ein Ort in Galiläa — begab sich Jesus hinweg, um in ihren (der Galiläer) Städten zu lehren und zu verkündigen (*αὐτῶν* weist zurück auf die Städte Galiläa's 9, 35 ff.). — Zunächst wird nun ein Ereignis berichtet, welches einen Ueberblick über den Erfolg der bisherigen messianischen Wirksamkeit Jesu gewährt und Jesum veranlaßte, sich über das Verhalten des Volks zur neuen Gottesoffenbarung und über die Fortsetzung seines Wirkens auszusprechen, so daß die in diesem Cap. erzählten Vorgänge einen Wendepunkt in dem galiläischen Wirken Christi anzeigen.

V. 2—19. **Die Botschaft Johannes des Täufers und Jesu Zeugnis über den Täufer und seinen Beruf.** Vgl. Luc. 7, 18—35, wo diese Geschichte an einer früheren Stelle, vor der Aussendung der Apostel, an die Erzählung von Jesu Wunderthaten angereiht ist.[1] —

1) Vgl. *B. Gademann* über das Verhältnis Johannes des Täufers zum Herrn nach den evangel. Berichten, in d. Ztschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1852, IV S. 635 ff. u. die instructive geschichtliche Uebersicht der verschiedenen Aus-

V. 2 f. Im Kerker auf dem Bergkastelle *Machaerus* (in den Ruinen *Mkaur* erhalten) nahe am südlichen Ufer des Zerka-Maein, 60 Stadien vom todten Meere entfernt (s. zu 14, 3), hörte Johannes der Täufer von den Thaten Christi, nämlich durch seine Jünger, die Zutritt zu ihm hatten (vgl. Luc. 7, 18). *Τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ* sind — da *Χριστός* in den Evangelien nirgends als einfacher Name *Jesu* vorkomt — die Werke, welche Jesus als *Χριστός* d. i. als Messias verrichtete, seine Wunder mit Einschluß der Wirkungen, welche die Predigt des Evangeliums auf die Hörer seines Wortes ausübte (vgl. v. 5). Die Kunde von diesen Machtthaten veranlaßte ihn, Jesu durch Sendung zweier Jünger zu ihm die Frage vorzulegen: „Bist du der Kommende (d. i. der erwartete Messias), oder sollen wir eines anderen warten?“ *Πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν* sendend durch seine Jünger ließ er ihm sagen. *πέμψας διά*, wie nach ℵ*BC*D* u. a. zu lesen, entspricht dem hebr. שָׁלַח בְּיַד ein Botschaft durch jem. schicken. Gegen die Wortstellung will *Mey.* *διὰ τῶν μαθ. αὐτ.* zu *εἶπεν* ziehen; auf *διὰ τῶν μαθ.* liegt gar kein Nachdruck, welcher die Stellung von *εἶπεν* rechtfertigen könte. *Ὁ ἐρχόμενος* heißt der Messias, weil sein Kommen auf Grund der prophetischen Weißagung allgemein erwartet wurde, wobei nur fraglich bleibt, ob diese Bezeichnung des Messias nach Ps. 40, 8 (*Mey.* u. A.), oder nach Ps. 118, 26 (*Olsh., Hlgf., Keim*) oder nach Mal. 3, 1 ff. (*Hngstb.*) gebildet ist. *ἕτερον* einen andern d. h. erst noch zukünftigen Messias. *προσδοκῶμεν* ist Conjunctiv, und der Plur. *wir* aus dem Bewußtsein der Volkserwartung gesprochen. In der Doppelfrage liegt nicht, daß erst durch die Nachrichten von Jesu Wirken in dem Täufer der Gedanke an die Messianität Jesu angeregt wurde, wie *Keim* II S. 357 meint; vielmehr geht die Frage von der Voraussetzung aus, daß Jesus der Messias sei, steht also mit dem Zeugnisse 3, 16. 17 im Einklange und zeigt nur, daß der Täufer in dem was er von Jesu messianischem Wirken vernommen hatte, keine ausreichenden Beweise seiner Messianität zu erkennen vermochte. — V. 4 f. Jesus gibt den Abgesandten den Bescheid: „Gehet hin und verkündigt dem Johannes was ihr höret und sehet“ d. h. was von meinem Wirken offenkundig vorliegt. Die folgende Schilderung seines Wirkens enthält in den Sätzen: „Blinde sehen, Lahme gehen, Taube hören — und Armen wird das Evangelium gepredigt“ so deutliche Anklänge an die prophetische Schilderung der messianischen Zeit Jes. 35, 5 f. (alsdann werden der Blinden Augen aufgethan und der Tauben Ohren geöffnet werden; alsdann wird der Lahme hüpfen wie ein Hirsch) u. Jes. 61, 1 (den Armen das Evangelium zu predigen), daß der Täufer nicht in Zweifel darüber bleiben konte, daß Jesus wirklich der „Kommende“ sei und die Herbeiführung des messianischen Heils in Angriff genommen habe. Jesus wies damit auf seine Wunder hin, wie solche 8, 2. 9, 1. 23 f. 27 u. 32 erzählt sind. Daher sind auch seine Worte eigentlich zu nehmen

legungen von v. 2—10 von *L. Grote* ebdst. 1857 III. S. 518 ff.; außerdem *Hengstenberg*, Christologie des A. T. III, 1 S. 664 ff. und *Wold. Schmidt*, die Christologie Johannis des Täufers, in d. Jahrbb. f. D. Theol. XIV (1869) S. 627 ff.

und nicht mit *de W., Keim, Wittich.* unter Berufung auf den bildlichen Charakter der Prophetenstellen spiritualisirend umzudeuten und für symbolische Bezeichnungen seiner geistig erlösenden Wirksamkeit zu erklären. *Πτωχοί* sind hier weder blos geistlich, noch blos leiblich Arme (s. zu 5, 3), sondern Armselige, Unglückliche und Elende im Volke, sachlich betrachtet das ganze Volk in seinem geistig und leiblich gedrükten Zustande. Alle die diese Armut fühlten nahmen die Verkündigung des Heils mit Freuden auf. — Der Erlöser sezt v. 6 hinzu: „Und selig ist, wer irgend sich an mir nicht geärgert haben wird", d. h. in diesem Zusammenhange: wer sich dadurch, daß mein Wirken seinen Vorstellungen vom Messias nicht entspricht, nicht im Glauben an mich irre machen läßt.

Auf wen der Erlöser mit dieser Warnung hingezielt habe, ob auf den Täufer oder seine Schüler, oder auf beide, die Entscheidung dieser unter den Ausll. streitigen Frage hängt ab von der Ermittlung des Motives, welches den Täufer zur Absenduug dieser Botschaft bestimte. Die Kchvv. von *Hieron.* an, die Reformatoren und alle protestantischen u. katholischen Ausll. des 16. u. 17. Jahrh. nahmen einhellig an, daß der Täufer nicht um seinet sondern um seiner Jünger willen die Frage an Jesum gerichtet habe; dagegen halten es fast alle neueren Ausll. für unzweifelhaft, daß Johannes selbst in Gefahr stand, an Jesu messianischem Wirken irre zu werden. — Was den Täufer bewog, die Frage an Jesum: ob er der Kommende sei, zu richten, läßt sich weder aus der Frage selbst, noch aus der Antwort Jesu sicher erkennen. Aus dem Umstande, daß er in seinem Gefängnisse nur durch seine Jünger Kunde von den Werken Christi erhielt, darf man mit Sicherheit schließen, daß das messianische Wirken Jesu Gegenstand eines Gespräches zwischen ihm und seinen Jüngern war. Da nun seine Jünger schon früher, als er noch am Jordan taufte, Eifersucht und Neid über das Steigen des Ansehens Jesu bei dem Volke zeigten, so daß er sie an sein Zeugnis, daß er nicht Christus sei, sondern nur vor ihm hergesandt, ihm den Weg zu bereiten, erinnern mußte (Joh. 3, 22 ff.): so werden diese Jünger jezt, da ihr Meister durch eine Gewaltthat des Tetrarchen Herodes in den Kerker geworfen war, das messianische Wirken Jesu noch weniger begriffen haben, weil es den jüdischen Erwartungen von der Aufrichtung des messianischen Reiches nicht entsprach. Falls nun Johannes die Zweifel seiner Jünger an der Messianität Jesu in seinem Gefängnisse nicht erfolgreich niederzuschlagen vermochte, konte er, um diesen Zweifeln ein Ende zu machen, sich bewogen fühlen, die Botschaft mit der angegebenen Frage zu senden, auch wenn er selber nicht daran zweifelte, daß Jesus der Messias sei. Hatten aber die abgesandten Jünger im Auftrage ihres Meisters Jesu die Frage vorgelegt, so konte auch Jesus seinen Bescheid nur ihm melden lassen, ohne mit der hinzugefügten Warnung den Täufer selbst im Auge zu haben. Für die Behauptung, daß das Wort des Herrn: *Καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἂν κτλ.* wenn nicht auf den Johannes bezogen, völlig context- und haltlos ins Blaue fält, hat *Gademann* a. a. O. S. 669 einen stichhaltigen Beweis

nicht geliefert. — Diese Auffassung des Vorganges ist möglich, aber damit noch nicht als warscheinlich oder richtig dargethan. Hiefür genügt auch der Hinweis darauf nicht, daß der Täufer die Frage Jesu zur Entscheidung vorlegen läßt. Denn daraus folgt nur, daß er nicht völlig an ihm irre geworden war. Ein Auftauchen von Zweifeln über das messianische Wirken Jesu in seiner Seele wird dadurch nicht ausgeschlossen.

Ganz unrichtig ist es aber, den Zweifel des Johannes ‚aus der volkstümlichen Gestalt seiner messianischen Reichserwartung erklären zu wollen (*Mey.* u. A.), da hiefür geschichtliche Belege fehlen. Aus dem, was die Evangelien über die Predigt und Taufe des Johannes berichten (Mtth. 3, 1—12 u. Parall.), erhellt vielmehr, daß er nicht nur die *μετάνοια* als unerläßlich für den Eintritt in das nahe herbeigekommene Himmelreich forderte, sondern auch den pharisäischen und volkstümlichen Wahn, daß die Abstammung von Abraham ein Anrecht hiefür gebe, energisch bekämpfte, und daß er seine Taufe für eine Taufe zur *μετάνοια* erklärte und der Sinnesänderung entsprechenden Lebenswandel als die Bedingung, dem Zorngerichte zu entgehen, lehrte. Denn der nach ihm Kommende, dem er den Weg bereite, werde mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen, d. h. den Bußfertigen den heiligen Geist verleihen, die Unbußfertigen aber dem Feuer der Gehenna übergeben. Diese Scheidung und Läuterung begint mit der Erscheinung des Messias; aber der Tag seiner Erscheinung ist nicht der große Gerichtstag selbst. Das Taufen mit dem heiligen Geiste sezt eine allmälige Entwickelung voraus und das Gericht ist als ein fortgehendes gedacht. Die Axt ist zwar schon den Bäumen an die Wurzel gelegt, aber abgehauen wird der Baum erst, wenn er nicht Frucht trägt. Das aus der Bußpredigt des Täufers sich ergebende Christusbild ist, wie *W. Schmidt* a. a. O. treffend nachgewiesen, ‚nicht blos frei vom Wahne jüdischer Zeitvorstellungen, sondern dessen ohne Zweifel würdig, welcher mehr denn ein Prophet gewesen ist (11, 9)‘, s. S. 635 f. Auch darüber, daß der Messias in der Person Jesu erschienen sei, hatte Johannes eine göttliche Offenbarung in Bezug auf das Zeichen erhalten, an welchem er Jesum bei der Taufe unfehlbar als den erkennen solte, der mit dem heiligen Geiste taufen werde, und ihn auch erkant hat, so daß er Jesum fortan seinen Jüngern als das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt, bezeichnen konte (Joh. 1, 29—36). Vermöge dieser Erkentnis Jesu als Heiland der Menschen hat er auch später den Unwillen seiner Jünger über die Zunahme des Ansehens Jesu mit dem Ausspruche: *ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι* (Joh. 3, 30) bekämpft. — Aber diese Klarheit der Erkentnis Jesu als des Messias und die in der Bezeichnung Jesu als *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ κτλ.* sich aussprechende tiefe Einsicht in das Wesen des Erlösungswerkes dürfen wir uns doch nicht als so unerschütterlich im Seelenleben des Täufers haftend vorstellen, daß nicht während seiner Einkerkerung Stunden und Zeiten der Anfechtung und des Gefühls der Verlassenheit vom Geiste Gottes kommen konten, in welchen die Klarheit des Selbstbewußtseins so getrübt ward,

daß er teils zur Stärkung des eigenen zagenden Herzens, teils zur Beschwichtigung der von seinen Jüngern geäußerten Zweifel an der Messianität Jesu, eine Botschaft an ihn senden konte, um ihn fragen zu lassen, ob er wirklich der erwartete Messias sei. Eine solche innere Anfechtung läßt sich psychologisch begreifen und mit dem prophetischen Zeugnisse, das er früher von Jesu abgelegt hatte, unschwer vereinigen, da das Geistesleben anderer Gottesmänner, selbst eines Moses und Elias, Analogien hiefür aufweist. — Für die nähere Bestimmung des Motivs dieser Botschaft ergibt sich aber sowol aus der an Jesum gerichteten Frage als aus dem Bescheide Jesu nur soviel klar, das Johannes das Wirken Jesu mit der göttlichen Offenbarung, die er über ihn bei seiner Taufe empfangen hatte, nicht zusammenzureimen vermochte, weil der Erfolg desselben den gehegten Erwartungen nicht entsprach.[1] Dagegen berechtigt nichts zu der Annahme, daß er aus Ungeduld, weil er durch eine wunderbare That Jesu in Freiheit gesezt zu werden hoffte (*Ebr.* Wiss. Krit. S. 442), zu Jesum gesandt habe, so daß seine Frage eine indirecte Aufforderung zu unverzögerter Errichtung des Messiasreiches enthielte (*Lightf., Mich., Kuin., Fritzsche* u. A.) oder einen Vorwurf und eine Aufforderung einschlösse — ‚einen Vorwurf um deswillen, weil Jesus des gefangenen Freundes anscheinend vergessen hatte, und eine Aufforderung nun bald thatkräftige Hilfe zu bringen' (*W. Schmidt* S. 638). — So weit demnach das klare Selbstbewußtsein des Täufers selbst zeitweilig verdunkelt war, traf die Warnung Jesu vor Aergernisnehmen auch ihn. Aber diese Warnung auf ihn allein mit Ausschluß seiner Jünger zu beziehen, dazu liegt ein triftiger Grund nicht vor, weder in dem Bescheide, den Jesus den Abgesandten gab, noch in der folgenden Erklärung Jesu über den prophetischen Beruf und Charakter des Johannes.

V. 7—15. *Zeugnis Jesu über Johannes.* Vgl. Luc. 7, 24—30 und die ‚Bemerkungen zu der Rede Jesu Mtth. 11, 7—19' von *Ad. Oppenrieder* in d. Ztschr. f. luth. Theol. 1856. III. S. 421 ff. — V. 7. Als die Abgesandten fortgingen, fing Jesus an, zu den Volkshaufen, die zugegen waren, über Johannes den Täufer und seinen prophetischen Beruf zu reden, nicht sowol, um ungünstigen Folgerungen, die aus seiner Bot-

---

1) *Hengstenberg* a. a. O. S. 665 nimt an, daß die Anfechtung, in welche Johannes durch den trüben Aufenthalt im Kerker gerieth, einen scheinbaren Anhalt an der Weißagung des Maleachi (3, 1) hatte, nach welcher auf das Auftreten des Vorläufers mit der Predigt der Buße unmittelbar (פִּתְאֹם, ἐξαίφνης) die Erscheinung des Herrn znm Segen und zum Fluche folgen solte, indem Johannes mit Befremden sah, daß die Thätigkeit des Heilandes vorwiegend eine Eliasthätigkeit, eine reine Fortsetzung der seinigen sei, darüber aber übersah, daß neben dieser Fortsetzung ein absoluter neuer Anfang herging, die Manifestation des Herrn, auf welche dieser ihn in der Antwort v. 4 u. 5 hinweist. Diese Annahme ist möglich, aber zur Erklärung der Anfechtung nicht notwendig. — *v. Hofmann* (Schriftbew. II, 1 S. 182) meint, daß Johannes sich den Widerspruch zwischen dem Thun Jesu und jener göttlichen Offenbarung, die er bei der Taufe erhalten hatte, nicht zu deuten wußte, und deshalb die Frage an ihn gerichtet habe.

schaft über seinen Charakter und sein Zeugnis von Christo gezogen werden möchten, vorzubeugen, als hauptsächlich, um das Volk darüber zurechtzuweisen, daß es sich die Zeit, die mit dem Auftreten des Johannes angebrochen sei, so wenig zu nutze gemacht habe. Darauf zielt schon der Eingang der Rede, die in der Wiederholung der Frage: was sie in der Wüste haben sehen wollen, liegende Emphase hin. Wenn der Erlöser mit solchem Nachdrucke dem Volke vorhält, daß es beim Hinausgehen in die Wüste zu Johannes in dem Täufer weder ein schwankendes Rohr, noch einen Weichling, sondern einen Propheten zu finden gedacht hat, und dann feierlich erklärt, daß derselbe noch mehr als ein Prophet, daß er der von Gott gesandte Bahnbrecher des Messias war und von seinem Auftreten an das Himmelreich herheigekommen sei, so hat er ohne Zweifel dabei schon das Verhalten des Volkes zu den Gottesgesandten im Auge, welches er v. 16 ff. rügt. — „Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste zu schauen? Ein Rohr vom Winde hin und her bewegt?“ D. h. woltet ihr, als ihr zu Johannes hinaus in die Wüste am Jordan zoget, einen wankelmütigen und unbeständigen Menschen sehen? So die meisten Ausll., wogegen *Beza, Grot., de W., Hofm.* u. A. die Worte eigentlich fassen, *κάλαμος* von dem am Jordanufer wachsenden Schilfrohre verstehen. Aber dann wäre die Frage ziemlich bedeutungslos, um nicht zu sagen trivial; denn daß sie, als Johannes in der Wüste aufgetreten war, dorthin gezogen seien, um das am Jordan wachsende Schilfrohr anzusehen, das konte Jesus doch nicht voraussetzen und den Volkshaufen vorhalten. In der Frage liegt übrigens, auch wenn *κάλαμος ὑπ᾽ ἀνέμου σαλευόμενος* Bild eines wankelmütigen Menschen ist, durchaus nicht angedeutet, daß Johannes sich jezt als ein schwankendes Rohr gezeigt habe (*Ew., Wichelh.*), sondern nur der Gedanke, daß sie einen solchen gewiß nicht aufgesucht haben würden. Dies fordert die Einführung der zweiten Frage mit *ἀλλά:* „aber (wenn das nicht) was seid ihr hinausgegangen zu sehen? Einen Menschen in weiche Stoffe gekleidet?“ Gewiß auch das nicht; denn „die welche weiche Kleider tragen sind in den Häusern der Könige“ — nicht in der Wüste. *τὰ μαλακὰ scl. ἱμάτια,* welches einige Codd. als Glosse bieten, sind Kleider aus weichem Stoffe s. v. a. feine, kostbare Kleider. Das Tragen solcher Kleider ist Bild weichlicher, den irdischen Genüssen ergebener Menschen. Dieses Bild war nahe gelegt als Gegensatz zu der rauhen asketischen Tracht und Lebensweise des Johannes, so daß man darin nicht eine Hindeutung auf die Ungeduld des Täufers, aus seinem harten Kerker sich bald befreit zu sehen, suchen darf. Da beide Fragen durch folgendes *ἀλλά* als nicht annehmbar bezeichnet sind, so kann Jesus mit denselben nicht haben sagen wollen, daß sie *hominem facilem et desideriis ipsorum obsecundantem (Beng.)* oder einen Propheten nach ihrem Sinne, einen in alle Launen der Sünde sich schmiegenden Pseudopropheten (*Olsh.*) gesucht haben, sondern im Gegenteil, daß sie nicht erwarteten, in dem Täufer einen solchen Mann zu finden, womit *implicite* der Charakter des Johannes gegen solchen Verdacht in Schutz genonmen wird. Diese irrtümliche Auffassung

berechtigt aber nicht zu der Annahme von *Oppenr.* a. a. O., daß die *Absichtssätze* als rhetorischer Ausdruck des *Erfolgs* zu fassen seien, die Fragen nach der Erwartung also das, was sie dort gefunden haben, ausdrücken würden. — V. 9. Was für einen Mann sie in der Wüste suchten, deutet erst die dritte Frage an: „Aber (wenn auch dies nicht) was seid ihr hinausgegangen? Einen Propheten zu sehen?“ (Hier ist mit *Tisch. 8* nach א*BZ προφήτην ἰδεῖν* wol die ursprüngliche Lesart, und die *rec. ἰδεῖν*; *προφήτην* nur Conformation mit den voraufgegangenen Fragen). Diese lezte Frage bejaht der Erlöser: „Ja sage ich euch (einen Propheten sahet ihr), und zwar mehr als einen Propheten“. Ob *περισσότερον* als *neutr.* oder als *masc.* zu fassen sei, läßt sich nicht entscheiden, da beide Auffassungen zulässig sind. In wiefern Johannes *περισσότερον προφήτου* war, sagt der Herr in v. 10: „Derselbe ist der, von welchem geschrieben ist: Siehe ich sende meinen Boten vor *dir* her, welcher *deinen* Weg vor *dir* bereiten wird“. Die Worte sind aus Mal. 3, 1, dort als Rede des seine Erscheinung ankündigenden Gottes lautend: „ich sende meinen Boten vor *mir* her, der *meinen* Weg vor *mir* bereiten wird, hier und Luc. 7, 27 wie schon Mrc. 1, 2 in der Anwendung auf die Erscheinung des Messias so angeführt, daß Gott sie zu Christo gesprochen hat, daher *πρὸ προσώπου σου — ὁδόν σου. ἔμπροσθέν σου.* Mehr als ein Prophet ist demnach Johannes, sofern als er von Gott gesandt ist, dem in die Welt kommenden Erlöser den Weg zu den Herzen der Menschen zu bereiten. — V. 11. Vermöge dieses seines Berufes ist — wie der Herr mit feierlicher Versicherung (*ἀμὴν λέγω ὑμῖν*) fortfährt — „nicht aufgestanden unter den von Weibern Geborenen ein Größerer als Johannes der Täufer“. *Γεννητοὶ γυναικῶν* nach dem hebr. יְלוּד אִשָּׁה Hi. 14, 1. 15, 14 gebildet, ist eine dem feierlich gehobenen Tone der Rede entsprechende Bezeichnung der Menschen, ohne die Nebenbedeutung der Sterblichkeit, Schwäche, Sündigkeit (s. *Weiss* gegen *Mey.*). *ἐγήγερται* steht vom geschichtlichen Auftreten, wodurch *μείζων Größerer* auf den Beruf des Täufers beschränkt wird. Der Zusatz *προφήτης* Luc. 7, 28 ändert den Sinn nicht, sondern macht die Beziehung der Worte auf den prophetischen Beruf des Täufers nur deutlicher. Als der Herold des Messias ist Johannes vor allen andern Propheten ausgezeichnet. — „Aber der Kleinere im Himmelreiche ist größer denn er“. *Ὁ μικρότερος* ist weder direct noch indirect (kleiner als alle andere, *Bl., Weizs., Keim*) in den Superlativ umzusetzen, sondern die Bedeutung des Comparativs festzuhalten: der im Himmelreiche eine verhältnismäßig geringe oder niedrige Stelle einnimt, zu den Kleineren (nicht: Kleinsten) im H. gehört. *Ὁ μικρότ.* von Jesu verstehen zu wollen (*Chrys., Theophyl.*, auch *Luther* u. A.) ist sinn- und contextwidrig; und diese Deutung nur ersonnen, weil man meinte, daß durch die Fassung des *μικρότερος* von Gliedern oder Bürgern des Himmelreichs Johannes von demselben ausgeschlossen würde. Aber von dem Himmelreiche, in welchem — wie *Mey.* sich ausdrükt — doch die Propheten und Patriarchen Platz finden, ist gar nicht die Rede; *ἡ βασιλεία τῶν οὐρ.* ist nicht = *ἡ βασιλεία ἡ ἐπουράνιος* das

himmlische Reich der Seligkeit (2 Tim. 4, 18), sondern das durch Christum auf Erden gegründete Himmelreich; und der Ausspruch bezieht sich nur auf die Stellung, welche Johannes als der lezte Prophet des A. Bundes zu diesem eingenommen hat. Als solcher gehört er dem Himmelreiche nicht an, und zwar nicht deshalb, ‚weil er noch nach dem Erwarteten fragt (v. 3) und noch in Gefahr steht, an Jesu irre zu werden' (*Weiss*), sondern weil er den von Gott ihm angewiesenen Beruf, dem Gründer des Himmelreichs den Weg zu bahnen, nicht eigenwillig verlassen durfte. Ueber das Gottesreich des A. Bundes, dessen lezter und größter Prophet Johannes war, ist aber das von Christo gegründete Himmelreich so erhaben, daß der Kleinere im Himmelreich größer als Johannes ist, weil die Genossen des Himmelreichs in den Gnadenstand der Gotteskindschaft eingetreten und der σωτηρία teilhaftig geworden sind, nach welcher die Propheten, die von derselben weißagten, noch gesucht und geforscht haben (1 Petr. 1, 10 ff.). Fragt man aber, warum Johannes, nachdem Gott ihm Jesum als Heiland und Erlöser offenbart hatte, daß er von ihm als dem Lamme Gottes zeugen konte, und nachdem Jesus die Gründung des Himmelreichs in Angriff genommen hatte, sich ihm, dem Messias nicht als Jünger anschloß, sondern neben der Geistestaufe Christi noch die Wassertaufe zur Buße fortsezte, so ist die Antwort bereits in der obigen Bemerkung gegeben, daß er ohne besondere göttliche Weisung den ihm zugewiesenen Heroldsberuf nicht aufgeben durfte, sondern auf dem Posten, auf welchen Gott ihn gestelt hatte, auszuharren hatte, bis Gott ihn von demselben abrief — was mit seiner Gefangennahme geschah. Uebrigens ist der Ausspruch ὁ δὲ μικρότερος κτλ. weder blos ‚beiläufige Bemerkung' (*Mey.*), noch ‚der notwendige Abschluß des Urteils über den Täufers, um ihn gegen den Vorwurf eines Wankelmütigen oder Weichlings in Schutz zu nehmen' (*Weiss*), vgl. dagegen v. 14, wo erst das Endurteil über Johannes folgt, sondern dient zur Vermittelung des Uebergangs von dem Zeugnisse Jesu über die Stellung des Täufers zum Reiche Gottes zu der v. 12 folgenden Aussage über das Himmelreich.

V. 12. „Von den Tagen Johannes des Täufers aber bis jezt leidet das Himmelreich Gewalt und Gewaltbrauchende reißen es an sich". Das δέ ist weder unpassend (*Bl.*) noch blos metabatisch, wie *Mey.* sagt, aber es im Sinne von γάρ faßt, indem er den Zusammenhang so bestimt, daß Jesus in v. 12 als Beleg dessen, was er v. 10 u. 11 über Johannes gesagt hatte, die gewaltige Erregtheit für das Messiasreich seit des Täufers Auftreten hervorhebe. δέ ist adversativ und der Zusammenhang dieser: Obgleich aber Johannes der Täufer nach seinem gottgeordneten Berufe dem Himmelreiche nicht angehört, so ist doch sein Auftreten von entscheidender Bedeutung für dasselbe. Die Tage Johannes des Täufers sind die Zeit seines öffentlichen Wirkens, die seit seiner Gefangensetzung der Vergangenheit angehören: von jener Zeit an bis jezt (ἄρτι), der Gegenwart, in der Jesus von ihm redet. βιάζεται erklärt *Hesych.* richtig: βιαίως κρατεῖται wird mit Gewalt eingenommen, erobert. Es ist Passivum, nicht Medium: ‚es bricht mit Gewalt

herein' (*Beng., Stier, Baur*), oder: greift mit Gewalt um sich, breitet sich mächtig aus (*O. v. Gerl.*) oder: es bahnt sich unaufhaltsam selbst die Bahn (*Ew.*). Die mediale Fassung paßt nicht zu dem folgenden Satz, wo βιασταί die sind, welche das βιάζεσθαι wirken. Auch liegt in βιάζεσθαι nicht der Begriff gewaltiger Aufregung, ungestümen Verlangens nach dem Reiche Gottes (*de W.*) oder des begierigen, alle Hindernisse überwältigenden Trachtens nach dem nahen Messiasreiche (*Mey.* nach *Chrysost.* u. A.), sondern nur der Gedanke, daß das Himmelreich mit Gewaltübung eingenommen werden kann, vgl. *Oppenr.* S. 429 ff. In diesem Sinne hat auch *Luther* seine Uebersetzung: leidet Gewalt in der Randglosse gedeutet: ‚die Gewissen, wenn sie das Evangelium vernehmen, dringen sie hinzu, daß ihnen Niemand wehren kann'. Der Gedanke ist dieser: Mit dem Auftreten Johannes des Täufers ist die Zeit gekommen, daß man in das Himmelreich eingehen kann, aber das Eingehen in dasselbe, das Gewinnen des Himmelreichs erfordert ernste Anstrengung; es wird mit Anwendung voller Kraft erobert (vgl. πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται (Luc. 16, 16). Nur die welche Gewalt brauchen (βιασταί) reißen es an sich, erlangen es als Kampfesbeute. Anwendung von Gewalt ist nämlich nötig, weil μετάνοια Sinnesänderung, Buße und ernstes Streben nach Gerechtigkeit, und zwar einer Gerechtigkeit, die besser ist als die der Pharisäer und Schriftgelehrten, unerläßliche Erfordernisse für den Eingang in dasselbe sind, und wer nicht der Buße würdige Frucht schaffet, gleich dem unfruchtbaren Baume abgehauen und ins Feuer geworfen wird (vgl. 3, 2—11. 5, 20 ff.). Die Anforderungen, welche Christus in der Bergpredigt an seine Jünger stelt, sind nicht leichter, sondern eher noch schwerer als die von dem Täufer geforderte μετάνοια. Gänzlich verfehlt hat noch *Weiss* den Sinn dieser Worte und den Gedankengang der Rede Jesu bei der Behauptung, daß βιάζεσθαι auf das Gottesreich angewandt nur einen tadelnden Sinn haben könne, und daß Jesus damit das von dem Täufer angeregte Verlangen, ‚welches die Verwirklichung des Gottesreiches in der Form der nationalen Theokratie und damit die Erfüllung aller Verheißung gleichsam mit Gewalt herbeizwingen wolte, und die langsamen Wege, auf denen Jesus jenes Ziel herbeizuführen strebte, perhorrescire'. Diese Auffassung hängt mit der irrigen Deutung des βιάζεται ἡ βασ. τ. οὐρ. von einem stürmischen Verlangen nach dem Gottesreiche zusammen, und ist nicht nur mit dem folgenden Ausspruche Christi, daß Johannes der Elias sei, der kommen solle (v. 14), sondern auch mit der durch δέ v. 16 eingeführten Rüge des Verhaltens des Volks sowol gegen den Täufer als gegen ihn, den Menschensohn unvereinbar. Nicht stürmisches, durch den Täufer angeregtes Verlangen nach dem Gottesreiche tadelt der Herr v. 16—19 an der γενεά seiner Zeit, sondern Leichtsinn und launenhaften Eigensinn, dem weder der Bußernst des Täufers noch die Sünderliebe Jesu zusagt.

In V. 13 f. begründet Jesus den Gedanken, daß seit dem Auftreten des Täufers das Himmelreich gewonnen werden kann. „Denn alle Propheten und das Gesetz weißagten bis auf Johannes, und wenn ihr's

aufnehmen wollet, Er ist der Elias, welcher kommen soll". Alle Weißagung des A. T. von der Vollendung des Gottesreiches reicht bis auf Johannes. Sein Auftreten bildet den Endtermin aller Weißagung; mit ihm beginnt die Erfüllung derselben; denn er ist der Elias, welcher dem Kommen des Herrn (des Messias) zur Vollendung des Gottesreiches durch das Gericht unmittelbar voraufgehen soll, Mal. 3, 1. 23. Neben *πάντες οἱ προφῆται* ist noch *ὁ νόμος* genant, weil schon mit diesem die Weißagung anhebt, vgl. Joh. 5, 46. Act. 7, 37. Röm. 10, 6; aber erst nach den Propheten, weil das Gesetz nur die Keime und Anfänge der Weißagung enthält, die erst in den Schriften der Propheten eine solche Ausbildung erhalten hat, daß ihre Verwirklichung oder Erfüllung Object der Hoffnung des ganzen Volkes wurde. Mit *εἰ θέλετε δέξασθαι* wenn ihr aufnehmen wollet *sc.* meine Rede über den Täufer, will Jesus den folgenden Ausspruch, daß Johannes der kommende Elias ist, nicht etwa restringiren, daß Johannes nur im gewissen Sinne der Elias sei (*Olsh.*), sondern das zu Sagende den Zuhörern als wichtig und beherzigenswert einschärfen. Johannes ist wirklich der geweißagte Elias, wenn ihr ihn nur als solchen anerkennen, d. h. als den Wegbereiter des Messias aufnehmen und euch durch ihn bekehren lassen wollet. Das Prädicat *ὁ μέλλων ἔρχεσθαι* sezt die Erwartung des Elias vor der Erscheinung des Messias, gemäß der Weißagung des Maleachi, als unter dem Volke verbreitet und wolbegründet voraus, und weist damit *implicite* die rabbinische Vorstellung, daß der in den Himmel entrükte Elias leibhaftig wieder erscheinen werde, s. *Lightf. ad 17, 10,* als Mißverstand der Schrift ab, vgl. 17, 12. — Um aber seine Rede den Zuhörern noch dringender ans Herz zu legen, schließt der Erlöser dieselbe v. 15 mit der Mahnung: „Wer Ohren hat zu hören der höre". Diese Mahnung bezieht sich nicht blos auf den Ausspruch v. 14, sondern auf die ganze Rede über Johannes v. 7—14, und Jesus gebraucht sie stets nur, um die Zuhörer zu ernstem Nachdenken über vorgetragene Lehren aufzufordern; sei es weil das Verständnis derselben nicht auf der Oberfläche lag, so 13, 9. 15. Mrc. 4, 9. 23. 7, 16. Luc. 8, 8. 14, 35, sei es weil es an gutem Willen zur Beherzigung der Rede fehlte, so hier u. Apok. 2, 7—3, 22.

V. 16—19. *Rüge des leichtsinnigen und launenhaften Charakters der Zeitgenossen.* Dieser Tadel ist mit *advers. δέ* eingeführt und dadurch in Gegensatz zu der Erklärung über Johannes den Täufer gesezt, wornach der Uebergang so zu fassen: Johannes war der Elias, welcher der Weißagung gemäß dem Messias den Weg bereiten solte; ihr aber habt euch durch ihn nicht für die Aufnahme des Erlösers bereiten lassen, weil ihr eigensinnigen Kindern gleicht, denen Niemand es recht machen kann. „Wem soll ich dieses Geschlecht vergleichen?" *γενεὰν ταύτην* ist die gegenwärtige Generation des Volks im Großen und Ganzen. „Es ist gleich auf den Märkten sitzenden Kindern, welche den anderen (Kindern) zurufen: wir haben euch Flöte gespielt und ihr habt nicht getanzt, wir haben Trauerlieder gesungen und ihr habt nicht gewehklagt". Die spielenden Kinder sind als in zwei Parteien einander

gegenüber sitzend gedacht, wobei die eine Partei die andere (τοῖς ἑτέροις) auffordert, in die von ihr in Vorschlag gebrachten Spiele einzustimmen, diese aber es nicht thun wollen. Die Flöte war ein sehr beliebtes musikalisches Instrument, welches zu Freuden- und Trauergesängen (vgl. 9, 13) geblasen wurde; vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 137, 3. κόπτεσθαι sich schlagen für wehklagen, weil man bei schmerzlicher Trauer sich an die Brust schlug, s. zu Nah. 2, 8. Daß das Volk solchen eigensinnigen Kindern gleicht, beweist der Herr (γὰρ v. 18) aus seinem Verhalten zu den beiden Gottesgesandten. „Johannes (der Täufer) kam (trat auf) nicht essend und nicht trinkend" — hyperbolische Bezeichnung der Askese des Täufers (vgl. 3, 4) „und sie sagen: Er hat einen Dämon (Teufel)" d. h. er ist von einem finstern Dämon beseelt, der ihn verführt, sich der ordentlichen Nahrung zu enthalten. „Der Menschensohn kam essend und trinkend" d. h. sich keinerlei asketische Enthaltungen auflegend und an Gastmählern teilnehmend; „und sie sagen: siehe ein Mensch, der ein Fresser und Weinsäufer, ein Zöllner- und Sünderfreund ist". Dieser Vorwurf gründete sich teils auf die Teilnahme Jesu an dem Gastmahle, welches der Zöllner Matthäus gegeben hatte (9, 10 ff.), teils darauf, daß Jesus seine Jünger von der pharisäischen Fastenübung entbunden hatte (9, 14 ff.), und überhaupt auf seinen Umgang mit den von den Pharisäern verachteten Zöllnern und in üblem Rufe stehenden Sündern. — Dieser Nachweis, daß das Volk launenhaften Kindern gleiche, legt die Annahme nahe, daß in dem Gleichnisse bei der einen Partei der spielenden Kinder an den Täufer und an Jesum zu denken sei. ‚Die Spitze des Gleichnisses — sagt noch *Oppenr.* S. 432 — liegt offenbar darin, daß *ein* Teil der Kinder den andern thatsächlich ganz Entgegengesetztes vorgeschlagen, und nichts Anklang gefunden, auf nichts eingegangen worden. Die besondere Deutung der beiden Parteien von Kindern auf die Juden einerseits und Johannes und Jesus andrerseits ist durch die weiteren Worte des Herrn (v. 18 f.) so nahe gelegt, daß man sie nicht umgehen kann'. Demnach hat die Mehrzahl der alten und neuen Ausll. in den Kindern, welche die Freuden- und Trauerspiele anstimmen, Jesum und Johannes, in den widerspenstigen Kindern die Juden abgebildet gefunden, während *de W., Lange, Bl., Keim* meinen, daß unter den παιδίοις die Juden, unter den ἑτέροις Jesus und Johannes abgebildet seien. Aber beide Annahmen sind unhaltbar. Wenn Jesus das Geschlecht seiner Zeit d. h. das jüdische Volk mit spielenden und launenhaften Kindern vergleicht, und zur Begründung dieser Vergleichung das Verhalten dieses Geschlechts zu dem Täufer und dem Menschensohn (d. i. Jesus) anführt, so kann er nicht zugleich den Täufer und sich selbst der einen oder anderen Partei dieser launenhaften Kinder gleichstellen, wie schon *Olsh.* u. *Dächsel* richtig eingesehen haben. Die Teilung der Kinder in zwei Parteien gehört nur zur Einkleidung des Gedankens, zur Veranschaulichung der Warheit, daß das Volk nicht weiß, was es eigentlich will. Weil die Einen dies, die Anderen jenes wollen und jeder eigensinnig nach seiner Laune dahin lebt, so findet bei diesem Geschlechte weder Johannes

mit der Strenge seiner Bußforderung und Bußübung, noch Christus mit der milden Form seines Auftretens Anklang.

Sehr verschieden wird der folgende Ausspruch gedeutet, in welchem Jesus ohne Zweifel das Schlußurteil in Bezug auf die verkehrte Beurteilung, welche Johannes und Er von den Juden erfahren haben, fällt (*Mey.*): *καὶ ἐδικαιώθη κτλ.* „und gerechtfertigt worden ist die Weisheit vonseiten ihrer Kinder". Statt *τέκνων* hat *Tisch. 8* *ἔργων* aufgenommen, aber nur nach ℵ*B** u. etlichen Codd. des *Hieron.* und Verss., wogegen alle anderen Uncialcodd., Itala u. A. *τέκνων* haben, wie Luc. 7, 35 mit dem Zusatze *πάντων*, so daß *ἔργων* nur für ein verfehltes Interpretament gehalten werden kann; jedoch nicht vom Evangelisten herrührend, der an der Erwähnung der Kinder der Weisheit (Luc. 7, 35) Anstoß genommen und den Gedanken dahin geändert habe, daß die göttliche Weisheit schließlich durch den Erfolg ihrer Wege (*τὰ ἔργα αὐτῆς*) als die richtige bewährt und erklärt sei, wie *Weiss* meint. *ἡ σοφία* kann nur die göttliche Weisheit sein, die in dem Auftreten des Täufers und Christi sich kundgegeben, und jenem seinen Bußernst, diesem seine milden Grundsätze vorgezeichnet hat. So nach *Münster, Vatabl., Beza* u. *Calov* die meisten neueren Ausll. Die *τέκνα αὐτῆς* die Kinder der Weisheit sind die, welche sich von der göttlichen Weisheit leiten und bestimmen lassen; vgl. Kinder des Lichts = die im Lichte wandeln. Hiernach können mit *τέκνα αὐτῆς* selbstverständlich nicht die Juden gemeint sein, entweder als übelweise Kinder (*Ew.*), welche die göttliche Weisheit gerade dadurch am besten rechtfertigen, daß sie mit ihrer Weisheit selbst nicht wissen, was sie wollen; oder als das unter der Erziehung und Leitung der göttlichen Weisheit stehende Volk, wie *Oppenr.* meint und die Rechtfertigung der göttlichen Weisheit seitens ihrer Kinder in den *Aeußerungen* der Juden über Johannes und Jesum sucht. Diese hatten nämlich statt des Johannes einen weniger strengen Gottesboten begehrt, den habe die göttliche Weisheit ihnen in Christo gegeben; statt Christi hingegen mit seiner freieren Lebensweise einen strengeren, und auch für einen solchen hatte die göttliche Weisheit gesorgt. Durch diese Aeußerungen sei das Thun der göttlichen Weisheit nach allen Seiten als das richtige dargestelt. Aber die Urteile der Juden tadelt ja Jesus als Aeußerungen launenhafter Kinder. Diese können doch weder das göttliche Verfahren als das richtige darstellen, noch als Aussprüche der Weisheit gelten. — Wären unter den Kindern der Weisheit die Juden zu verstehen, so müßte man *δικαιοῦσθαι* entweder mit *Chrys., Theophyl.* u. A. in der Bed. freigesprochen werden von einer Anklage oder Schuld ihrer Kinder fassen oder mit *Schneckenburger* (Beitrr. S. 51) erklären: die Weisheit ist von ihren eigenen Kindern gemeistert (anmaßend verurteilt) worden. Aber diese beiden Erklärungen lassen sich sprachlich nicht rechtfertigen. Die Bed. des *δικαιοῦσθαι ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας* von der Sünde freigesprochen oder frei werden (vgl. Sir. 26, 29. Röm. 6, 7) läßt sich nicht auf die Verbindung dieses Verbums mit einer Person (*ἀπό τινος*) übertragen, da *ἀπὸ τῶν τέκνων* nicht heißen kann: von

der Sünde oder Schuld der Kinder. Die *Kinder der Weisheit* sind die Jünger Jesu, nur nicht blos die zwölf Apostel, sondern alle, die sich teils durch den Täufer zu Jesu, teils durch die Predigt Jesu zum Glauben an ihn als Heiland leiten ließen. Richtig bemerkt *Mey.:* diese Verehrer der Weisheit sind dieselben, von welchen v. 12 das *βιάζειν τὴν βασιλείαν* ausgesagt ist. Seitens dieser (*ἀπό*) ist die göttliche Weisheit gerechtfertigt worden, d. h. in ihren Ordnungen und Wegen als die rechte erkant und anerkant worden. Der Aorist *ἐδικαιώθη* steht weder für das Präsens, noch hat er die Bed. des Pflegens, sondern sezt die Rechtfertigung als Factum, das bereits vorgekommen ist, und davon absehend, daß diese Fälle sich wiederholen. Endlich *καί* steht in der Bedeutung *aber* mit Nachdruck, den auch die Voranstellung des Verbums hat.

V. 20—24. *Weheruf über die Städte, die sich durch Jesu Wunderwerke nicht hatten zur Buße leiten lassen.* Diesen Abschnitt hat Luk. in die Instructionsrede der siebzig Jünger (10, 13—15) eingefügt, wo er nicht ursprünglich sein kann. *Τότε* damals, als Jesus die Unempfänglichkeit des Volkes rügte. *ὀνειδίζειν* schelten, mit Worten strafen. *δυνάμεις* Machtäußerungen, nicht blos Wunderthaten, sondern auch Erweise göttlicher Macht in Reden; *ὅτι οὐ μετενόησαν* weil sie nicht Sinnesänderung gezeigt, nicht Buße gethan hatten. — V. 21 ff. Genant sind *Chorazin* und *Bethsaida* und (v. 23) *Capernaum.* Wunderwerke Jesu in Chorazin und Bethsaida sind in den Evangelien nicht erzählt, weil die Evangelisten nicht darauf ausgingen, alle Thaten Jesu zu berichten; vgl. Joh. 20, 30. *Capernaum* hatte Jesus zu seinem Wohnorte erwählt, von wo aus er seine Wanderungen in Galiläa unternahm, s. zu 4, 13. Die beiden anderen Städte lagen nicht weit davon, auch am Ufer des Genezaret-See's, nach dem Zeugnisse des *St. Willibald* im 8. Jahrh. nördlich von Capernaum. Die genauere Bestimmung ihrer Lage ist aber noch streitig, wie die von Capernaum. *Chorazin* wird von *Weser* in *Riehm's* Hdwb. der bibl. Altertsk. I S. 235 übereinstimmend mit *Wilson* in der Ruinenstätte *Kerâzeh,* eine Reisestunde nordöstlich von *Tell Chûm* gesucht, während *Robins.* (N. bibl. Forsch. S. 471 f.) bei seiner Annahme, daß die Lage in *Tell Chûm* zu suchen sei, stehen blieb, weil zu dieser Oertlichkeit die Angabe des *Hieron.,* daß es am Seeufer liege, besser paßt. — *Bethsaida* (d. i. Fischhausen, Ort des Fischfangs) sucht *Furrer* (in *Schenk.* Bibellex. I S. 429) mit *Seetzen* u. *Ritter* bei *Chan Minijeh* am Fuße des Bergs, dessen steil ins Wasser hinausragende Felsen von Norden her den Zugang zu der schönen Ebene *el Ghuweir* abschließen, weil *Beths.* nach Marc. 6, 53 in der Landschaft *Gennezar* d. i. der Ebene *Ghuweir* lag. Dagegen *Robins.* a. a. O. S. 470 f. sucht es bei *Ain el Tâbigha,* 20 Minuten weiter nördlich, wo der das Ufergelände einfassende Bergzug sich zu niedrigen Hügeln senkt, überaus starke Quellen mit salzigem Wasser dem See zuströmen, und ein um die Hauptquelle solid gebauter achteckiger römischer Wasserbehälter auf eine alte Ortschaft schließen läßt. — Von diesem *Bethsaida* am Westufer ist ein anderes im Norden des

See's, östlich vom Ufer des in denselben einfließenden Jordan zu unterscheiden, wo jetzt in der fruchtbaren Ebene *Baticha* noch umfangreiche Ruinen vorhanden sind. Dieses *Bethsaida,* ursprünglich ein Dorf wurde erst unter *Tiberius* von dem Tetrarchen Philippus zur Stadt ausgebaut, und zu Ehren der Tochter des Augustus *Julia,* Gemahlin des Tiberius, *Julias* genant. In der Nähe dieses Bethsaida Julias fand nach Luc. 9, 10 die Speisung der Fünftausend statt, wie auch die merkwürdige Blindenheilung Mrc. 8, 22 ff. — *Chorazin* und *Bethsaida* stelt Jesus mit den Seestädten Tyrus und Sidon in Parallele, als am galiläischen Meere gelegene Handelsstädte, sofern ihre Bewohner gleich denen jener üppigen heidnischen Handelsstädte so tief in irdischen Mammonsdienst versunken waren, daß sie alle Empfänglichkeit für religiöse Warheit verloren hatten. Selbst jene lasterhaften heidnischen Städte, denen die Propheten das göttliche Gericht wegen ihrer Sünden gedroht hatten (vgl. Jes. 23 u. Ezech. 26 u. 27), würden, wenn solche Machtthaten wie zu Chorazin und Bethsaida in ihnen geschehen wären, längst in Sack und Asche Buße gethan haben. Ueber diese Zeichen ernster Bußtrauer, Anlegen des sackähnlichen härenen Gewandes und Aschestreuen auf das Haupt oder sich auf Asche setzen, vgl. Jon. 3, 5 u. 6 u. *m.* Comm. z. d. St. ‚Die Machtthaten, welche die göttliche Sendung Jesu vor ihnen beglaubigt hatten, waren also groß genug, um selbst bei den tiefgesunkensten Heiden seiner Bußpredigt Nachachtung zu erzwingen' (*Weiss*), hatten aber — dies liegt in dem Wehe — diese Wirkung nicht erzielt. *Πλήν übrigens* oder *doch* im Sinne von *ceterum,* um nichts weiteres hinzuzufügen. So richtig *Mey.;* vgl. über diesen Gebrauch von *πλήν*, wobei der Gedanke zu Grunde liegt: doch um das Gesagte nicht weiter zu verfolgen, bei den Klassikern vgl. *Passow* Hdwb. II, 1 S. 955. — V. 23. *Capernaum* wird Sodom gleichgestelt, welches längst schon durch ein Gottesgericht vom Erdboden vertilgt war. Bis in den Himmel erhöht wurde Capern. nicht durch seinen Wolstand, den es durch Handel, Fischerei u. dgl. erlangt hatte (*Grot., Kuin., Fritzsche*), sondern dadurch, daß Jesus der Sohn Gottes es zum Mittelpunkte seines erlösenden Wirkens gemacht und durch seine Wunder hoch verherrlicht hatte.[1] Weil Capern. diese göttliche Gnadenheimsuchung nicht beachtet hat, soll sie bis in den Hades (die Hölle) hinabgestoßen werden (*καταβιβασθήσῃ* ist durch ℵ*CEFG al. plur.* als die richtige Lesart, die Variante *καταβήσῃ* nur durch *BD.* Ital. bezeugt). Im lezten Satze ist *ἔμεινεν ἄν* zu lesen und *ἄν* richtig gebraucht, da die Vordersätze nur einen gedachten Fall setzen. — Zu v. 24 vgl. 10, 15.

1) Statt der *rec.* *ἡ* — — *ὑψωθεῖσα* (nach *EFGSU al.*) haben *Lchm.* u. *Tisch. 8* *μὴ* — — *ὑψωθήσῃ* nach ℵ*BCDL* aufgenommen; aber *μη* entstand wol nur durch doppelte Schreibung des Endbuchstabens von *Καφαρναούμ*, welches dann die Aenderung des *ὑψώθης* in *ὑψωθήσῃ* nach sich zog. *μὴ* — *ὑψωθ.* gibt keinen passenden Sinn, da die Reflexion: doch nicht bis in den Himmel bist du erhoben? dem Gegensatze: bis in den Hades wirst du hinabgestoßen werden, nicht entspricht. Warscheinlich ist *ἡ* .... *ὑψώθης* die ursprüngliche Lesart, und das Particip nur daraus entstanden, daß man *ἡ* als Artikel faßte.

V. 25—30. *Erklärung Jesu über die räthselhafte Thatsache der Unempfänglichkeit des Volks* im Großen und Ganzen für die Aufnahme des Evangeliums, in einem an Gott seinen himmlischen Vater gerichteten *Gebete* v. 25—27 ausgesprochen, vgl. Luc. 10, 21 u. 22[1]: Der Aufschluß, welchen der Erlöser in diesem Gebete über den Erfolg seines bisherigen Wirkens gibt, bildet einen passenden Schluß des Berichts über die erste Hälfte seiner galiläischen Wirksamkeit, und gewährt gegenüber der Drohung des Gerichts v. 20—24 einen Einblick in das Geheimnis der Entwickelung des Reiches Gottes, welcher zur Fortsetzung des begonnenen Werkes ermutigt. Durch ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ wird das Folgende in den Zeitabschnitt gesezt, in welchem nach v. 2—24 die Unempfänglichkeit des Volks gegen Jesu messianische Wirksamkeit sich herauszustellen begann. Ἀποκριθείς ist wie das hebr. עָנָה öfter so gebraucht, daß die Veranlassung, auf welche die Rede als Erwiderung sich bezieht, nur in den Umständen gegeben ist, nicht eine Rede vorhergeht, auf welche geantwortet wird. „Ich preise dich Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieses den Weisen und Klugen verborgen und es den Unmündigen offenbaret hast! Ja, Vater, daß also geschehen ist was wolgefällig vor dir". Ἐξομολογοῦμαι *c. dativ.* im Sinne des hebr. הוֹדָה lobpreisen, wie Gen. 29, 35 LXX u. ö. Als Vater (πάτερ u. ὁ πατήρ v. 26 statt des Vocativs) redet Jesus Gott an, nicht in dem allgemein religiösen Sinne, in welchem Jesus seine Jünger lehrte, Gott als „unsern Vater" anzurufen; auch nicht so, daß das zu dem allgemein religiösen Kindschaftsbewußtsein hinzutretende Besondere doch nichts anderes ist als das Bewußtsein, zum centralen Organ des Gottesreichs, zum Messias, berufen zu sein, wie *Pfleiderer* (die Relig. II S. 427) die Anrede deuten will, sondern in dem Sinne des einzigartigen Verhältnisses, in welchem Jesus als der eingeborene Sohn Gottes zum himmlischen Vater steht, wie aus v. 27 deutlich erhellt. Den Vater bezeichnet er als den Herrn des Himmels und der Erde d. i. als den allwaltenden Regierer der Welt, weil er die preiswürdige Ordnung begründet hat, nach welcher sich die Ausbreitung seines Reiches vollzieht (*Weiss*), nämlich so, daß er ταῦτα vor Weisen und Klugen verbirgt und es Unmündigen offenbart. Ταῦτα hat kein bestimtes Object, worauf es sich bezieht (auch in Luc. 10, 21 nicht), sondern läßt sich nur aus dem weiteren Zusammenhange bestimmen. *Mey.* denkt an die durch Jesum den Jüngern enthüllten Verhältnisse des Messiasreichs (13, 14), *Weiss* an die neue Gottesoffenbarung, die in seiner Person und Sendung den Menschen gegeben ist. Nicht unrichtig, aber zu unbestimt. Gemeint ist die göttliche Gnadenordnung, nach wel-

1) Lukas a. a. O. teilt diese Gebetsworte mit, als nach der Rükkehr der Siebenzig mit der freudigen Erklärung, daß ihnen auch die Dämonen in seinem Namen unterthan seien, von Jesu gesprochen. Da Matth. die Aussendung der Siebenzig nicht hat, so suchten *Ewald* u *Weiffenbach* nach älterem Vorgange den Anlaß in der Rükkehr der zwölf Apostel zu Jesu nach ihrem ersten Missionsversuche. Allein für diese Annahme liegt kein triftiger Grund vor, da der bei Matth. vorliegende Anschluß sachlich gut begründet ist.

cher der Mensch nicht durch Tugend und Gerechtigkeit seine Seligkeit schaffen kann, sondern das in Christo geoffenbarte Heil gläubig annehmen, durch Erkentnis der Sünde und Glauben an Christum, den Heiland der Sünder sich erlösen und beseligen lassen muß. Dieses Geheimnis der göttlichen Liebe, daß Gott seinen eingeborenen Sohn sendet, auf daß alle die an ihn glauben, das ewige Leben empfangen, verhüllt Gott vor Weisen und Einsichtigen, d. h. allen denen, die durch ihre menschliche Weisheit und Einsicht den Weg zum Leben finden zu können meinen, den Pharisäern samt dem ihnen anhangenden Volke; offenbart es dagegen den *νηπίοις* d. h. Unmündigen (*νήπιος* hier wie Röm. 2, 10 dem hebr. פְּתָאִים Ps. 19, 8. 116, 6 entsprechend) d. h. nicht dem einfältigen und arglosen Volke (*Keim*), sondern den auf eigene Weisheit verzichtenden Jüngern, die in Glaubenseinfalt das ihnen von Christo dargebotene Heil ergreifen. Vgl. zur Sache 1 Kor. 1, 26—29. *Ναὶ ὁ πατήρ* bekräftigende Wiederholung, wozu wieder *ἐξομολογοῦμαί σοι* hinzuzudenken. Das folgende *ὅτι* nicht *denn*, sondern *daß*. *οὕτως εὐδοκία ἐγ.* so (und nicht anders) geschah Wolgefallen vor dir d. h. was vor deinem Angesichte wolgefällig ist (*εὐδοκία* Gegenstand des Wolgefallens), d. i. nicht ‚was dir wolgefälliger Anblick ist' (*Mey.*), sondern: was zum Wolgefallen vor Gott gereicht, dem Wolgefallen d. i. dem Liebesrathe Gottes entspricht. Nur durch diese göttliche Heilsordnung wird allen Menschen der Zugang zum Heile, die Erlangung des ewigen Lebens möglich, während, wenn dazu besondere menschliche Weisheit und Einsicht erfordert würde, der Zugang dem größten Teile der Menschen verschlossen wäre.

V. 27. Diese preiswürdige göttliche Ordnung besteht darin, daß der Vater dem Sohne Alles übergeben hat und der Vater nur von denen erkant wird, welchen der Sohn, der allein den Vater erkent, es offenbaren will. So schließt sich dieser Vers an den Preis Gottes an. Die Anbetung wird zur anbetenden Betrachtung, die gleich dem Lobpreise vor dem anwesenden Volke laut ausgesprochen zu denken ist. *Πάντα* bezieht sich dem Contexte zufolge auf *alles*, was zur Ausführung des göttlichen Liebesrathschlusses gehört, alle die dazu erforderliche Macht und Gewalt im Himmel und auf Erden (28, 18). Diese Beschränkung fordert die folgende Erklärung Jesu über sein Verhältnis zum Vater. Jesus ist der Sohn, welchen niemand erkent außer der Vater. *ἐπιγινώσκειν* ist ein das innerste Wesen der Person erfassendes Erkennen, ‚eine adäquate und volle Erkentnis' (*Mey.*), die man aber nicht mit *Weiss*, ‚allein auf sein innerstes *sittliches* Wesen, wie es allein der Herzenskündiger (Luc. 16, 15) vollkommen durchschaut und wie es den Sohn zur allseitig dem Willen Gottes entsprechenden Ausführung seiner Rathschlüsse befähigt', beschränken darf. Diese Beschränkung ist contextwidrig. Denn zur rechten und vollen Erkentnis des Sohnes, von welcher das Heil der Menschen abhängt, gehört nicht blos die Erkentnis seines sittlichen Wesens, seiner Sündlosigkeit und fleckenlosen Heiligkeit, sondern auch seiner göttlichen Natur und seiner Wesenseinheit mit dem Vater, ohne die eine volle Einsicht in das Erlösungswerk

nicht möglich ist. Einseitig ist es, das Erkennen des Sohnes auf seine Sendung in die Welt oder auf seinen übernatürlichen Ursprung beziehen zu wollen; und willkürlich, mit *de W.* hinter ὁ πατήρ den Satz: und wem es der Vater offenbaren will, zu ergänzen. Der Gedanke, daß der Vater die Erkentnis des Sohnes den Menschen offenbare, komt im N. T. nicht vor. „Auch den Vater erkent niemand außer der Sohn und wem irgend der Sohn (ihn) offenbaren will". Dies folgt notwendig aus der Wesenseinheit des Vaters und Sohnes, daß nämlich der Sohn allein das Wesen des Vaters vollkommen erkent und nur er dasselbe den Menschen offenbaren kann, und durch Vollziehung des Liebesrathes der Erlösung geoffenbart hat. Als Object des ἀποκαλύψαι ist textmäßig τὸν πατέρα zu denken. — Die Vv. 25–27 klingen ganz Johanneisch, vgl. Joh. 3, 35. 10, 15. 6, 46 u. a. Nach solchen Aussprüchen — sagt *Godet* zu Luc. 10, 22 — können wir keine wesentliche Verschiedenheit zwischen dem Jesus der Synoptiker und dem des Johannes zugeben.

V. 28 ff. Da der Vater alle zur Ausführung seines Liebesrathes erforderliche Gewalt dem Sohne übergeben hat und nur durch den Sohn erkant werden kann, so kann auch nur der Sohn den wahren Seelenfrieden gewähren. So schließt sich an die Gebetsbetrachtung die Aufforderung an: „Her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken". Οἱ κοπιῶντες die sich im Dienste des Gesetzes abmühen, ihre Seligkeit zu schaffen; πεφορτισμένοι die mit der schweren Last nicht nur der ihnen auferlegten Gebote und Satzungen, sondern auch des drückenden Gefühls des Schuldbewußtseins beladen sind. Diese Worte hauptsächlich oder ausschließlich auf die Last der pharisäischen Satzungen (vgl. 23, 4) beziehen zu wollen ist einseitig und durch den Context nicht angezeigt. Die Befreiung von dieser Last wird ἀναπαύειν genant: Ruhe schaffen, Ausruhen gewähren, und zwar ἀνάπαυσις ταῖς ψυχαῖς Ruhe für die Seelen d. i. Frieden der Seele. Dieser ist seinem tiefsten Grunde nach durch das Bewußtsein der Sünde und Schuld vor Gott gestört und kann nur durch Befreiung der Seele von dem Drucke der Sündenschuld hergestelt werden. — Wie wir denselben erlangen können, sagt v. 29. „Nehmet mein Joch auf euch und lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen". Das Joch ist ein von Lastthieren hergenommenes Bild der Zucht und Schule, vgl. Jer. 5, 5. Sir. 51, 26. Im Gegensatze gegen das Joch des Gesetzes mit seinen Geboten und Satzungen, die es den Menschen auferlegte, nent Jesus seine Zucht und Leitung auch ein Joch, worunter weder sein Kreuz — das Joch, das er selbst trug (*Calv. Olsh.*) zu verstehen, noch auch blos seine Lehre, sondern alles, was Jesus seinen Jüngern als notwendig für den Eingang in das Himmelreich auferlegt. Unter seiner Zucht sollen wir von ihm lernen, nämlich die Gesinnung seiner Sanftmut und Herzensdemut. Nicht blos seine Lehre, sondern auch seine Gesinnung sollen wir uns zu eigen machen, vgl. Phil. 2, 5 ff. In den Worten: ich bin sanftmütig ... liegt kein Gegensatz gegen das herrische und hoffär-

tige Wesen der Gesetzeslehrer und Pharisäer (*Mey.*), sondern nur die Gesinnung ausgesprochen, welche Christi Jünger von ihrem Meister lernen sollen, vgl. 5, 5. Eine Gesinnung des sanften, in Gott gelassenen Duldens, in welcher Christus sein Leben für die Sünder dahin gegeben hat, um sie von dem Verderben zu erretten. — Durch Eintreten in die Zucht Jesu und durch Aneignung seiner Gesinnung finden wir die Erquickung für unsere Seelen, die auf dem Wege des Gesetzes nicht erlangt wird, weil durch des Gesetzes Werke niemand vor Gott gerecht wird. V. 30. „Denn — sezt der Herr ermunternd hinzu — mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht". *Ζυγός μου* das von mir meinen Jüngern auferlegte Joch. *χρηστός* von *Luther* nach dem *suave* der Vulg. *sanft* übersezt, heißt eig. gütig, freundlich (vgl. Luc. 6, 35), und ist von dem *ζυγός* ausgesagt, weil dieses sinnbildlicher Ausdruck für die Leitung Jesu ist, in welcher Liebe und Erbarmen waltet. *τὸ φορτίον*, die Last, die er auflegt, ist leicht, weil er nur gläubige Hingabe an seine Person verlangt und die zur Selbstverleugnung und zum Kreuztragen in seiner Nachfolge erforderliche Kraft durch seinen Geist verleiht.

Das galiläische Wirken Jesu Christi. Zweite Hälfte. Cap. XII—XVIII.

Die in c. 11 berichteten Thatsachen bereiten den Wendepunkt für das fernere messianische Wirken Jesu in Galiläa vor. Als Jesus in der Bergrede sich dem Volke als Erfüller des Alten Bundes und Gründer des Himmelreichs angekündigt, sodann durch Wunder und Machtthaten seines Wortes als den verheißenen Messias bezeugt und hierauf seine Jünger mit der Macht ausgerüstet hatte, als seine Apostel durch Gründung einer Gemeinde seiner Bekenner das Himmelreich auf Erden zu bauen, hatte er dem Volke Israel das Reich Gottes so nahe gebracht, daß es sich für oder wider den ihnen eröffneten Weg zum Eingehen in dasselbe entscheiden mußte. Damit war die Krisis herbeigeführt, daß wol eine kleine Zahl von heilsbegierigen Seelen sich gläubig ihm als Heiland und Erlöser anschloß, aber die irdisch gesinnte Masse des Volks an den ernsten Forderungen seiner Heilspredigt Anstoß nahm, weil dieselbe ihren sinnlichen und fleischlichen Erwartungen vom Messias und seinem Reiche nicht entsprach, und daß die geistlichen Führer des Volks, die Pharisäer und Schriftgelehrten, feindselig gegen Jesum aufzutreten begannen. — Diese Krisis weiter zu vollziehen und die Gnade und Warheit Gottes zum Siege hinauszuführen, diese Absicht tritt in der zweiten Hälfte der Wirksamkeit Jesu in Galiläa deutlich zu Tage.

Die Schilderung derselben in c. 12—18 ist nach den einzelnen Wanderungen Jesu in Galiläa und im Nordosten dieser Landschaft so geordnet, daß sich vier Gruppen geschichtlicher Vorgänge unterscheiden lassen. 1. Eine Reihe von Ereignissen, welche zeigen, wie sowol die Feindschaft der Pharisäer gegen den Erlöser sich steigert, als auch die Unempfänglichkeit des fleischlich gesinnten Volks gegen die Predigt des Evangeliums zunimt, so daß Jesus nicht nur seinen böswilligen Widersachern ihre Verstockung gegen den heiligen Geist aufdecken muß (c. 12), sondern auch das Volk nur noch in Gleichnissen über das Himmelreich belehren, und auch in seiner Vaterstadt um ihres Unglaubens willen nicht viel Zeichen thun kann (c. 13). 2. Eine durch die Nachricht von der Enthauptung des Täufers veranlaßte Fahrt über das galiläische Meer, um sich in eine Wüste Peräa's zurückzuziehen, wo er die Volksmenge, die ihm dahin nachgezogen war, wunderbar speiste, und die Rükkehr ins Land Genezaret, wo alsbald Pharisäer und Schriftgelehrte wiederum seine Jünger der Uebertretung der überlieferten Satzungen beschuldigten, daß Jesus die Heuchelei dieser Volksführer rügen muß (c. 14, 1—15, 20). 3. Eine Wanderung in die Gegend von Tyrus und Sidon, wo Jesus dem cananäischen Weibe um ihres Glaubens willen die erbetene Heilung ihrer kranken Tochter gewährt, und die Rükkehr in die Nähe des galiläischen Meeres, wo er die Kranken des bei ihm Hilfe suchenden Volkes heilt und die Volksscharen, die in der Steppe drei Tage bei ihm ausgeharret hatten, wiederum wunderbar speist, nach Entlassung des Volks aber auf der weiteren Wanderung in Galiläa die Pharisäer und Sadducäer, die ein Zeichen vom Himmel von ihm verlangten, auf das Zeichen des Propheten Jonas verweist, und seine Jünger vor dem Sauerteige dieser Menschen warnt, sodann in der Nähe von Cäsarea Philippi den Jüngern die Frage vorlegt, was die Leute und sie selber von ihm urteilten und, als Petrus das Bekentnis, er sei Christus der Sohn des lebendigen Gottes, abgelegt hat, ihnen verbot, ihn als Christus dem Volke bekantzumachen und anfing, sein in Jerusalem bevorstehendes Leiden und Sterben mit seiner Auferstehung am dritten Tage ihnen zu verkündigen (c. 15, 21—16, 28). 4. Die Verklärung Jesu, Heilung eines mondsüchtigen Knaben, den seine Jünger nicht hatten heilen können, Entrichtung des Zinsgroschens (c. 17) und Belehrung seiner Jünger über die Größe im Himmelreiche und über die Pflicht, Versündigungen des Bruders zu vergeben (c. 18).

Obgleich nun in diesem Abschnitte unsers Evangeliums die Erzählung von der messianischen Bezeugung Jesu im Ganzen an den chronologischen Faden seiner Wanderungen durch die verschiedenen Teile Galiläa's geknüpft ist, so tritt doch auch hier die Rücksichtnahme auf die Zeitfolge der einzelnen Begebenheiten so zurück, daß nur *eine* chronologische Angabe vorkomt (17, 1) und durchweg der höhere Gesichtspunkt vorwaltet, die weitere Entwickelung der Krisis zur Anschauung zu bringen. Indem der Erlöser einerseits den Pharisäern immer rückhaltsloser den Widerspruch ihrer Satzungen mit den Geboten Gottes, ihren Mangel an Verständnis der Schrift und des göttlichen

Heilsrathes und die bösen Gedanken ihrer Herzen aufdekt, andererseits sich den Volksscharen durch Verkündigung des Himmelreichs, durch Heilung ihrer Kranken und durch wunderbare Speisung als Heiland und Helfer in jeglicher Not kundgibt, der gekommen ist, die verlorenen Schafe vom Hause Israel zu retten: sucht er insbesondere seine Jünger durch Belehrung über das Wesen und die Entwickelung des Himmelreichs in der Erkentnis des Heils zu fördern und durch Erweise seiner göttlichen Machtvollkommenheit im Glauben an ihn als den Sohn des lebendigen Gottes festzugründen, um sie alsdann durch die Vorausverkündigung seines Todes und seiner Auferstehung und durch das Wunderzeichen seiner Verklärung auf den Ausgang seines irdischen Lebens vorzubereiten, damit sie nicht, wenn dieses alle irdischen Vorstellungen vom Messias und seinem Reiche erschütternde und niederschlagende Ereignis eintrete, im Glauben an seine Gottessohnschaft und seinen Sieg über die Welt und den Fürsten dieser Welt irre werden möchten.

Cap. XII. Verantwortung Jesu wider die Pharisäer wegen Sabbatübertretung und über die Beschuldigung der Dämonenaustreibung durch Beelzebul. Abweisung des Verlangens nach einem Zeichen. Erklärung Jesu über seine Verwandten.

Durch *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* wird das Folgende nur ganz im Allgemeinen in dieselbe Zeit mit dem Vorhergehenden gesezt, nämlich in die Zeit, da Jesus nach der Verordnung der Apostel in den Städten Galiläa's lehrte und predigte (11, 1). Das Cap. enthält fünf Vorgänge: *a.* das Aehrenpflücken der Jünger Jesu am Sabbate (v. 1—8); *b.* die Heilung einer verdorrten Hand am Sabbate (v. 9—14), woran Matth. eine Reflexion über das geräuschlose Wirken Christi angereiht hat (v. 15—21); *c.* Jesu Antwort auf die Beschuldigung, daß er die Dämonen durch Beelzebul austreibe (v. 22—37); *d.* die Abweisung der Forderung eines Zeichens (v. 38—45); *e.* die Erklärung Jesu über seine Mutter und seine Brüder (v. 46—50). — Die vier ersten Vorfälle zeigen den Anfang der offen gegen Jesum hervortretenden Feindschaft der Pharisäer. Die beiden ersten sind auch von Mark. und Lukas mit einander verbunden, aber vor der Bergpredigt berichtet.

V. 1—8. **Das Aehrenpflücken am Sabbate.** Vgl. Mrc. 2, 23—28. Luc. 6, 1—5. — V. 1 ff. An einem Sabbate wanderte Jesus durch die Saatfelder, und seine Jünger, welche hungerte, fingen an Aehren zu pflücken und zu essen. Der Plur. *τοῖς σάββασιν* von einem Sabbate (vgl. *ἡμέρα τῶν σαββάτων* Luc. 4, 16) erklärt sich aus der Uebertragung der aram. Form שַׁבְּתָא ins Griechische, s. *Winer* Gr. S. 167. Aehren auf dem Felde eines Anderen zu pflücken zur Sättigung war erlaubt Deut. 23, 25. Die Pharisäer aber, die dies sahen, erklärten es nach ihrer rigoristischen Gesetzesdeutung für eine Art Erntearbeit, die am

Sabbate zu verrichten nicht erlaubt, in dem Sabbatgebote Ex. 20, 10 u. 16, 22 ff. mit verboten sei; vgl. *Lightf.* u. *Schöttgen* z. d. St Durch ἐπείνασαν wird das Aehrenpflücken als ein Werk der Not gekennzeichnet.[1] Darauf bezieht sich die Antwort Jesu, indem er v. 3 ff. den Pharisäern einen ähnlichen Fall aus dem Leben Davids entgegenhält. Οὐκ ἀνέγνωτε habt ihr nicht gelesen, in der Schrift 1 Sam. 21, was David gethan, als ihn und seine Gefährten hungerte, wie er in das Gotteshaus — die Stiftshütte, damals zu Nob stehend — ging und die Schaubrote aß, welche nur die Priester essen durften. Οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως dem hebr. לֶחֶם חַמַּעֲרֶכֶת Brot der Auflegung 1 Chr. 9, 32. 23, 29 u. a., der späteren Bezeichnung für לֶחֶם הַפָּנִים Brot des Angesichts entsprechend, hießen 12 Brotkuchen, die in geordneten Reihen als Opfer vonseiten der Stämme Israels im Heiligtume auf einem vergoldeten Tische vor dem Angesichte des Herrn lagen, von einem Sabbate bis zum andern, alsdann durch neue ersezt wurden, worauf die abgenommenen als Hochheiliges allein von den Priestern gegessen werden solten; vgl. *m.* bibl. Archäol. S. 100 f. u. 120. Das Neutrum ὅ bezeichnet die Kategorie: *was* d. i. welche Art von Speise; vgl. *Kühner* Gr. II S. 55 (*Mey.*). Die Erinnerung an diese Uebertretung einer gesetzlichen Vorschrift aus Not war insoweit treffend, als David der Mann nach dem Herzen Gottes mit seinen Begleitern zur Stillung des Hungers dazu gezwungen worden war, wobei als bekant vorausgesezt wird, daß der Hohepriester selber in Ermangelung gewöhnlichen Brotes David die heiligen Brote ausgehändigt hatte, und die Sache in der Schrift nicht als Unrecht getadelt wird. Doch konte man dagegen einwenden, daß teils in diesem Falle keine Uebertretnng des Sabbatgebotes, dessen besondere Heiligkeit schon aus seiner wiederholten Einschärfung im Gesetze erhelle, vorgekommen sei, teils auch, daß jene Geschichte keine Richtschnur für Gesetzesbeobachtung liefere, da jenes Thun des Hohenpriesters in der Schrift nicht ausdrücklich gutgeheißen sei, im Gegenteil sehr schlimme Folgen für die Priesterschaft nach sich gezogen habe. Diese möglichen Einwände schneidet der Herr v. 5 ab durch den Hinweis darauf, daß im Gesetze selbst Geschäfte am Sabbate vorgeschrieben seien, die wenn jedes Thun oder jede Arbeit verboten wäre, wie seine Gegner das Sabbatgesetz deuteten, eine Entweihung des Sabbats sein würden. „Oder (wenn euch der angeführte Fall nicht genügt) habt ihr nicht gelesen, daß an den Sabbaten die Priester im Heiligtum den Sabbat entweihen (nämlich nach eurer Ansicht durch Verrichtung der im Gesetze Num. 28, 8 ff. ihnen auferlegten Dienstverrichtungen) und unschuldig sind?“ Das Entweihen des Sabbats und

1) Da Mark. in v. 23 weder ἐπείνασαν noch καὶ ἐσθίειν ausdrücklich erwähnt, und ἤρξαντο τίλλειν paraphrasirt: ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες, „und seine Jünger anfingen, den Weg zu machen (zurückzulegen) pflückend Aehren“, so hat *Holtzm.* S. 73 diese Worte so gedeutet, daß die Jünger durch Ausraufen der Kornhalmen einen Weg zu bahnen anfingen. Auf Grund dieser Deutung behaupten *Mey.* u. *Weiss*, daß der Zweck des Aehrenraufens bei Mark. wesentlich anders bestimt sei; ohne Rücksicht darauf zu nehmen, daß bereits *Klostermann* (Mrk.-Ev. S. 53 f.) jene Deutung des ὁδὸν ποιεῖν als irrig beseitigt hat.

das Unschuldigsein ist ein Oxymoron, welches den Gegnern die Ungereimtheit ihrer Satzung, welche jedes Geschäft am Sabbate für eine Entweihung des Ruhetags erklärt, in schlagender Weise aufdekt. Sind die Priester trozdem, daß sie am Sabbate Arbeiten verrichten, wie das Schlachten und Zurichten der Opfer, ἀναίτιοι schuldfrei, weil sie ja nur thun was das Gesetz vorschreibt, so kann nicht jede Verrichtung am Sabbate unerlaubt sein. — Darauf konte man aber noch erwidern: diese Verrichtungen der Priester fordere das Gesetz im Dienste des Tempels, wobei es sich von selbst verstehe, daß dem Dienste des Tempels, der heiligen Wohnung Gottes, in Collisionsfällen jede andere heilige Ordnung weichen müsse. Aus den Opferverrichtungen der Priester am Sabbate folge also nicht die Berechtigung der Jünger, das Gebot der Sabbate zu brechen. Diesem Einwande komt der Erlöser zuvor durch den Ausspruch v. 6: „Ich sage euch aber, ein Größeres als der Tempel ist hier". Das Neutr. μείζον nach fast sämtlichen Uncialcodd. statt der *rec.* μείζων, die sich nur in *LΔ* u. vielen Codd. der Itala u. Vulg. findet, ist unbedingt als ursprüngliche Lesart vorzuziehen. Das Neutrum ist gewichtiger als das Masculinum (*Mey.*). Mit μείζον τοῦ ἱεροῦ meint aber Jesus weder das messianische Geschäft der Jünger (*Fritzsche, de W., Bg.-Crus.*), noch weniger das Wolsein der Jünger (*Paul., Kuin.*), sondern seine den Tempel an Heiligkeit und Würde übertreffende Erscheinung und Person, in welcher Gott in viel höherem Sinne zu seinem Volke gekommen ist und unter ihm wohnt als im Tempel, vgl. Joh. 1, 14. 2, 19. Wenn also schon die Priester durch ihren Dienst im Tempel den Sabbat nicht brechen, so kann noch weniger meine Jünger darüber ein Vorwurf treffen, daß sie in *meinem* Dienste in die Lage gekommen sind, aus Not am Sabbate Aehren zu pflücken. Damit gibt der Herr den Pharisäern zu verstehen, daß sie gar nicht befugt seien, das Thun seiner Jünger zu beurteilen. — Endlich aber dekt er ihnen in v. 7 f. noch die Lieblosigkeit auf, die ihrem Tadel zu Grunde liege. „Wenn ihr erkant hättet, was das Wort: Ich will Barmherzigkeit und nicht Opfer (Hos. 6, 6) besagt, so würdet ihr die Schuldfreien nicht verurteilt haben". Ihr Urteil über das Thun der Jünger Jesu zeigte, daß ihnen nicht nur erbarmende Liebe fehlt, sondern daß sie auch die Schrift, für deren Autorität sie eifern, nicht verstehen. Die Erörterung über das angeführte Prophetenwort s. zu 9, 13. — V. 8. Seine Jünger τοὺς ἀναιτίους zu nennen, dazu ist Jesus vollkommen befugt, *denn* als der Menschensohn ist er Herr des Sabbats, und hat allein zu bestimmen, was seine Jünger thun und nicht thun dürfen. Mit diesem Schlußworte nimt der Erlöser nicht blos das Verhalten seiner Jünger in Schutz, sondern er spricht auch den Pharisäern die Befugnis ab, sein und seiner Jünger Thun nach ihrem mangelhaften Schriftverständnisse zu beurteilen.

V. 9—14. **Heilung einer verdorrten Hand am Sabbat.** Vgl. Mrc. 3, 1—6. Luc. 6, 6—11. In allen drei Evangelien folgt diese Heilung nach dem Conflicte Jesu mit den Pharisäern wegen des Aehrenpflückens seiner Jünger; aber nach Luk. fiel sie nicht an demselben,

sondern an einem andern Sabbate vor, und auch bei Mrk. ist sie nicht zeitlich mit dem Vorhergehenden verknüpft. Die Anreihung derselben bei Mtth: „Und von dort fortgegangen kam er in ihre Synagoge" kann so verstanden werden, daß Jesus an dem nämlichen Sabbate, an welchem er mit seinen Jüngern durch die Kornfelder gegangen war, noch in die Synagoge sich begab; aber notwendig ist diese Auffassung (von *Mey.*, *Weiss* u. A.) nicht, weil die Zeit nicht näher angegeben ist. *Συναγωγὴ αὐτῶν* ist nicht eine Synagoge der Pharisäer, denn Synagogen hatten nicht die Pharisäer, sondern die Juden. *αὐτῶν* ist hier eben so unbestimt gebraucht wie 11, 1 bei *πόλεσιν αὐτῶν*, daß die nähere Bestimmung aus der Sache entnommen werden muß. Zwar meinen *Mey.* u. *Weiss*, daß *ἐπηρώτησαν etc.* v. 10 diese ungenaue Beziehung verbiete, weil das Subject von *ἐπηρ.* durch v. 14 als *οἱ Φαρισαῖοι* bestimt werde. Allein wenn es auch Pharisäer waren, welche die versuchliche Frage v. 10 an Jesum richteten, so folgt daraus weder daß die Synagoge ihnen gehörte, noch daß die Fragesteller die nämlichen Personen mit *den* Pharisäern waren, welche mit Jesu beim Gange durch die Kornfelder zusammen getroffen waren, sondern nur, daß unter den in der Synagoge Versammelten sich auch Pharisäer befanden, welche die Anwesenheit des Menschen mit der verdorrten Hand benuzten, Jesu die Frage, ob eine Heilung am Sabbate erlaubt sei, vorzulegen, und die dann in v. 14 als *οἱ Φαρισαῖοι* bezeichnet werden, wobei der bestimte Artikel *οἱ* nicht auf die v. 2 erwähnten Pharisäer zurückweist, sondern in v. 14 wie in v. 2 generisch zu fassen ist d. h. die Fragenden als zur Partei der Pharisäer gehörend charakterisirt. V. 10. *χεῖρα ἔχων ξηράν* eine dürre (Mrc. *ἐξηραμμένην* verdorrte) d. h. gelähmte Hand habend. Den Anlaß zur Frage: ob es erlaubt sei am Sabbate zu heilen, fanden die Pharisäer vermutlich darin, daß der Kranke sich mit der Bitte um Heilung an Jesum wandte. Mrk. u. Luk. erzählen, daß sie Jesum belauerten (*παρετήρουν αὐτόν*), ob er am Sabbate eine Heilung vornehmen würde. Damit läßt sich die Angabe des Mtth., daß sie ihm die Frage: *εἰ ἔξεστιν κτλ.* vorlegten, unschwer vereinigen. Ueber den Gebrauch des *εἰ* bei directen Fragen im N. T. u. der LXX s. *Winer* Gr. S. 474 (§. 57, 2). Nach talmudischer Satzung war das Heilen am Sabbate nicht erlaubt, außer in lebensgefährlichen Fällen, vgl. *Lightf.* u. *Schöttg.* z. d. St. *Lightf.* bemerkt daher über die vorliegende Frage: *non tam quaerentium est quam negantium.* Daß Jesus anders urteilen würde, sezten sie voraus und fragten nur *ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτόν* in der Absicht, ihn wegen einer Sabbatübertretung anzuklagen, nämlich vor dem Ortsgerichte. Aber Jesu Antwort vereitelt ihr Vorhaben. — V. 11. Er antwortet mit der Gegenfrage: „Welchen Menschen wird es wol aus eurer Mitte geben, der ein Schaf haben und, wenn dieses am Sabbate in eine Grube gefallen wäre, es nicht erfassen und aufrichten werde?" (d. h. das in die Grube gefallene und darin zusammengeknickte Schaf nicht herausziehen und auf die Beine stellen werde). Die Construction des Satzes ist anakoluthisch wie 7, 9. Die Futura bezeichnen einen gesezten möglichen Fall, vgl. *Kühner* II S. 147. *πρόβατον ἕν*

ist Zahlwort: ein einziges Schaf, das für ihn um so größeren Wert hat. *βόδυνος* Vertiefung, tiefe Grube, nicht speciell Cisterne. Der Plur. *τοῖς σάββασι* steht in unbestimter Allgemeinheit, nur die Qualität des Tages bezeichnend. Daß in vorkommendem Falle jeder dies thun werde, nimt Jesus als nicht fraglich an, und argumentirt *ex concessis:* „um wieviel nun ist ein Mensch vorzüglicher als ein Schaf; also ist es erlaubt an den Sabbaten *καλῶς ποιεῖν recte agere* recht zu thun" (vgl. Act. 10, 33. 1 Kor. 7, 37 f. Jak. 2, 8. 19 u. a.); nicht gleich *εὐποιεῖν* wolthun (*de W., Bl.*), wie *καλῶς ποιεῖν* Luc. 6, 20 u. *καλοποιεῖν* 2 Thess. 3, 13 vorkomt, hier aber weniger paßt. Es wird dadurch, nach der richtigen Bemerkung von *Mey.,* das *θεραπεύειν* in die Kategorie der Pflicht gestelt und damit die moralische Ungereimtheit der Frage v. 10 aufgedekt. Damit ist der Schluß Jesu gegen allen Widerspruch gesichert, und die von *de W.* aufgeworfene Frage: ob die Heilung keinen Aufschub erleiden konte, abgeschnitten. Die richtige Auffassung des *καλῶς ποιεῖν* erhält eine Bestätigung durch die Frage, welche Jesus nach Mrc. v. 4 u. Luc. v. 9 den Gegnern vorlegt, ob es erlaubt sei, am Sabbate Gutes zu thun oder Böses (*ἀγαθοποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι*). — V. 13. Darauf hieß Jesus den Kranken seine Hand ausstrecken, und, sowie er dies that, war die Hand hergestelt als gesund wie die andere. *ὑγιής* ist prädicativisch zugesezt, um *ἀπεκατεστάθη* näher zu bestimmen, vgl. *Winer* S. 490 u. 580; über das doppelte Augment in *ἀπεκατεστάθη* s. *Winer* S. 69 f. — V. 14. Die Pharisäer aber wurden darüber, daß Jesus sie *ad absurdum* geführt, dermaßen aufgebracht, daß sie *ἐξελθόντες* (aus der Synagoge) hinausgegangen, einen Rath wider ihn faßten (*συμβούλιον ἔλαβον* eine Berathung vornahmen [*Mey.*]), ihn umzubringen, vgl 22, 15. So weit war ihr Ingrimm gegen Jesum schon gestiegen.

V. 15—21. *Jesu geräuschloses Wirken.* V. 15 f. Als Jesus von diesem Plane Kunde erhielt, zog er sich von dort zurück, weil er die Verbitterung seiner Gegner nicht vor der Zeit noch weiter erregen, sondern sich erst dem heilsbegierigen und heilsbedürftigen Volke noch weiter als Heiland offenbaren wolte.[1] Daher entzog er sich auch dem Volke nicht, sondern heilte alle Kranken unter den ihm nachfolgenden *ὄχλοις* (das *ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας* ist ein etwas ungenauer Ausdruck, da die *πολλοί*, die ihm nachfolgten, nicht lauter Kranke waren), gebot ihnen aber ernstlich, ihn nicht offenbar zu machen, d. h. nicht durch Ausbreitung seiner Wunder ihn als Messias bekant zu machen; vgl. über dieses Verbot die Bem. zu 8, 4. In diesem Verhalten

1) Wohin Jesus sich begab, läßt sich nicht bestimmen, da weder im Vorhergehenden der Ort des Conflictes mit den Pharisäern angegeben ist, noch auch im Folgenden nähere topographische Notizen vorkommen. Aus v. 46 ergibt sich nur, daß die folgenden Reden wider die Pharisäer in einem Hause gehalten wurden, und aus 13, 1, daß Jesus aus jenem Hause gehend sich an das (galiläische) Meer sezte. Damit stimt auch die Angabe Mrc. 3, 7 ff., daß Jesus sich an das Meer begab. Mehr läßt sich weder aus Mrc. 3, 7 ff. noch aus Luc. 6, 19 ff. entnehmen, da diese beiden Evangelisten an den Conflict mit den Pharisäern den Bericht von der Bergpredigt angereiht haben.

Jesu, daß er dem Streite seiner Widersacher auswich und mit Vermeidung alles Aufsehens das Heil der Völker gründen wolte, erblikt der Evangelist einen Beleg dafür, daß diese stille geräuschlose Wirksamkeit Jesu der Weißagung von dem Wirken des Messias entsprach. Dies der Sinn der Bemerkung: „auf daß erfüllet würde der Ausspruch durch den Propheten Jesaja: „Siehe mein Knecht u. s. w.“ Das angeführte Prophetenwort steht Jes. 42, 1—4 und ist gedächtnismäßig nach dem hebr. Grundtexte griechisch wiedergegeben, abweichend von der LXX, an welche nur der lezte Satz: *καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ* statt des hebr. לְתוֹרָתוֹ sich anschließt. *Ὁ παῖς μου*, עַבְדִּי der Knecht des Herrn ist der Messias, מְשִׁיחָא wie schon der Targumist erläuternd zugesezt hat; nicht *Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου* nach der Deutung des בְּחִירִי in der LXX. *ὃν ᾑρέτισα* den ich auserwählt habe (*αἱρετίζω* nach späterer Gräcität für *αἱροῦμαι*, in der LXX oft für בָּחַר gebraucht), ist freie Wiedergabe des hebr. אֶתְמָךְ בּוֹ den ich aufrecht halte. *ὁ ἀγαπητός μου* = בְּחִירִי mein Erkorener; *κρίσιν* wie in der LXX für מִשְׁפָּט das göttliche Recht d. i. die wahre Religion als Lebensnorm gedacht; *οὐκ ἐρίσει* er wird nicht *zanken* statt לֹא יְצַעֵק er wird nicht schreien, ist mit Rücksicht auf den Anlaß zu dem v. 15 erwähnten *ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν* gewählt, und bezeichnet in Verbindung mit dem folgenden *οὐδὲ κραυγάσει κτλ.* das stille, sanftmütige und demütige, alles marktschreierische Wesen vermeidende Wirken des Messias. Der folgende Satz: „zerstoßenes (geknicktes) Rohr wird er nicht zerbrechen und glimmenden (*τυφόμενον* eig. rauchenden) Tocht nicht auslöschen“, ist Bild der seelsorgerischen Milde, mit der er sich der Schwachen und Verzagenden, deren inneres und äußeres Leben dem Erlöschen nahe ist, annimt. Das Nichtzerbrechen und Nichtauslöschen ist Litotes für: er wird das im Ersterben begriffene Leben nicht nur nicht verderben, sondern retten. Im nächsten Satze: „bis er das Recht *κρίσιν* (= מִשְׁפָּט wie in v. 18) zum Siege hinausgebracht haben wird“, sind zwei Sätze des prophet. Textes: „zur Warheit wird er hinausführen das Recht“ und „bis er auf Erden das Recht gegründet haben wird“, zusammengezogen, wobei noch לָאֱמֶת (*εἰς ἀλήθειαν* (LXX) durch *εἰς νῖκος* wiedergegeben ist, als ob es לָנֶצַח Hab. 1, 4 hieße. Endlich durch *τῷ ὀνόματί σου* statt לְתוֹרָתוֹ auf seinen Namen st. auf seine Lehre harren die Heiden, wird der Gedanke nur unbedeutend modificirt. Das Harren auf die Lehre des Messias involvirt die Erwartung seiner Erscheinung; der Name ist ja nur die Offenbarung des Erscheinenden. Und *ἔθνη* Heidenvölker für אִיִּים Eilande ist nur Verdeutlichung der Sache, da Jesaja אִיִּים die fernen Eilande des Westens für ferne Heidenvölker braucht. Alle Abweichungen vom Grundtexte erklären sich daraus, daß die Weißagung aus dem Gedächtnisse citirt ist, und die Uebereinstimmung des Matth. mit den LXX aus der allgemeinen Verbreitung dieser Uebersetzung in Palästina.

Das Motiv zur Anführung dieser Weißagung liegt zunächst in der Absicht des Evangelisten, zu zeigen, daß das in v. 15 u. 16 berichtete Verhalten Jesu, seine Widersacher nicht durch weiteren Streit mit

ihnen noch mehr zu reizen, sondern ihnen aus dem Wege gehend das Werk der Rettung des hilfsbedürftigen Volks geräuschlos fortzusetzen, dem von Jesaja geweißagten stillen, sanftmütigen und demütigen Wirken des Messias entsprach, also Jesus auch hiedurch sich als den verheißenen Messias kundgethan hat. Zur Erreichung dieser Absicht hätte aber die Anführung nur der dieses stille und friedfertige Wirken des Knechtes des Herrn schildernden Sätze und Verse hingereicht, während doch in dem angeführten Prophetenworte der Gedanke, daß der Herr seinen Knecht mit seinem Geiste ausgerüstet hat, um das Recht oder Gericht den Heidenvölkern zu bringen, und daß derselbe nicht ermatten und erlahmen werde, bis er das Recht zum Siege hinausgeführt habe, einen Grundzug, um nicht zu sagen den Grundgedanken dieser prophetischen Verkündigung bildet, wie die lezten Worte, daß auf seine Lehre oder seinen Namen die Heiden harren, unverkennbar zeigen. Da nun Matth., obwol er in v. 20 die Worte des Propheten gekürzt und das Nichtermatten des Knechtes Gottes weggelassen hat, doch die Verkündigung des Hinausbringens der κρίσις zu den Heiden und des Harrens der Heiden auf seinen Namen nicht unterdrükt, sondern durch ἐκβάλῃ εἰς νῖκος noch stärker hervorgehoben hat, so dürfen wir die Bemerkung von *Mey.*, daß bei längeren Citaten aus dem A. T. nicht jeder Bestandteil ein erfülltes Moment sein soll, sondern nur dasjenige, worauf es nach dem Zusammenhange eben ankomt, auf den vorliegenden Fall nicht anwenden und das Moment der Erfüllung lediglich in der Schilderung der geräuschlosen sanften und milden Wirksamkeit Christi suchen. Wir müssen vielmehr die Hervorhebung des Gedankens, daß der Messias gemäß dem in jener Weißagung ausgesprochenen göttlichen Rathschlusse die κρίσις siegreich zu den Heiden hinausbringen werde, als eine Hindeutung darauf fassen, daß die Feindschaft der Pharisäer gegen Jesum seine rettende und erlösende Wirksamkeit nicht hemmen, sondern nur dazu beitragen werde, den Heiden das Evangelium zu bringen, die auf die Erscheinung des Heilandes mit Sehnsucht harren. So auch *Weiss*, der freilich in dem Citate außerdem noch die Andeutung findet: daß wenn die Weißagung dem Messias die Gerichtsverkündigung wider die Heiden als seine Feinde übertrage, darin um so mehr für Jesum das Recht liege, seinen Feinden, die er, wie dieser Abschnitt zeigt, bereits unter seinem Volke findet, mit strenger Gerichtsdrohung entgegenzutreten. Dieser Gedanke liegt nicht in dem Citate. Von Gerichtsverkündigung *wider* die Heiden ist in der angef. Weißagung nicht die Rede, weder nach dem Grundtexte, wo für κρίσις מִשְׁפָּט steht, noch nach dem Wortlaute bei Matth., wo κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ, den Heiden die κρίσις ankündigen, nicht von einer Gerichtsdrohung wider die Heiden verstanden werden kann, da die Heiden ja solche sind, die auf seinen Namen harren. Und auch davon abgesehen, daß in dem Citate κρίσις für das hebr. מִשְׁפָּט steht, bedeutet κρίσις im N. T. nicht Strafverkündigung, auch nicht, wie *Mey.* sagt, ‚das messianische Gericht, welches Jesus durch seine ganze Wirksamkeit vorbereitet und schließlich am jüngsten Tage voll-

zieht, sondern Gericht im Sinne der *Entscheidung*, die der Messias herbeiführt, daß die Menschen sich für oder wider die göttliche Warheit der evangelischen Predigt erklären müssen und demgemäß entweder von dem Verderben der Sünde gerettet und beseligt oder verworfen und verdammet werden. Das jüngste Gericht ist nur der Abschluß der κρίσις, die mit der Verkündigung des Evangeliums anhebt. Die Verkündigung der κρίσις ist also nicht Gerichtsdrohung, sondern die Verkündigung des Evangeliums, welches den Heilsbedürftigen ein Geruch des Lebens zum Leben ist und nur den Verstokten ein Geruch des Todes zum Tode wird (2 Kor. 2, 16).

V. 22—37. **Heilung eines dämonisch Blinden und Stummen und Warnung vor der Sünde wider den heiligen Geist.** Vgl. Luc. 11, 14—23 und zur Rede Jesu Mrc. 3, 22—30. — V. 22 f. Ein Kranker, der durch dämonische Einwirkung Gesicht und Sprache verloren hatte, wurde durch Austreibung des Dämon (vgl. Luc. 11, 14) von Jesu geheilt, so daß der Stumme redete und (auch) sah d. h. wieder reden und sehen konte. Ueber diese Heilung äußerten πάντες οἱ ὄχλοι d. h. alle Volksscharen, die zugegen waren, staunend: μήτι οὗτος — Δαυίδ „doch nicht etwa *dieser* ist der Sohn Davids (d. h. der Messias)?“ Diese Frage ist Ausdruck des Irrewerdens an dem bisherigen Urteile über Jesum, oder ‚Frage des zweifelnden, doch aufkeimenden Glaubens‘ (*Mey.*). Die unscheinbare irdische Gestalt Jesu entsprach den Vorstellungen der ὄχλοι von der Erscheinung des Messias nicht, daß sie bisher Jesum nicht dafür hielten; aber dieses Wunder machte einen so gewaltigen Eindruck auf sie, daß sie die in ihrer Seele auftauchende Frage, ob der Mann, der solche Wunder thue, nicht doch etwa der erwartete Sohn Davids sei, nicht unterdrücken können. V. 24. Die Pharisäer aber, welche diese Aeußerung hörten, suchten diese Frage sofort niederzuschlagen durch die Entgegnung: „dieser treibt die Dämonen nur aus in Kraft Beelzebuls, als Obersten der Dämonen“. Die Apposition ἄρχοντι (ohne Artikel) τῶν δαιμονίων zu τῷ Βεελζεβούλ ist nicht zu übersetzen: *dem* Herscher der Dämonen, sondern *als* Herscher über die Dämonen, und besagt, daß Beelzebul als Oberster der D. Jesu die Macht über seine Untergebenen verliehen habe. Sie beschuldigen damit Jesum eines Bündnisses mit dem Teufel, vermöge dessen er Dämonischkranke heile. Diese böswillige Beschuldigung, welche die Pharisäer schon früher bei einem ähnlichen Falle geäußert hatten (s. 9, 34)[1],

1) Aus der Aehnlichkeit dieser Erzählung mit der 9, 32 ff. berichteten Heilung eines Dämonisch-Stummen hat die neuere Kritik gefolgert, daß dieselbe nur eine Doublette jenes Vorfalls sei (*Strauss, de W., Keim*), oder sich nur auf Vermischung verschiedener Thatsachen, nämlich der 9, 27—34 erzählten Heilung zweier Blinder und eines dämonisch Stummen gründe (*Schneckenb., Hlgf.*), oder, da Luk. c. 11, 14 nur das Stummsein des Dämonischen erwähnt, eine Umgestaltung der in der apostolischen Quelle berichteten Heilung des Dämonisch-Stummen zeige, veranlaßt durch eine Reminiscenz aus der in der Quelle ihr unmittelbar voraufgehenden Erzählung von der Heilung der beiden Blinden 9, 27—31 (*Weiss* S. 320. Note). Dagegen hat aber schon *Mey.* richtig bemerkt, daß zwei verschiedene Ereignisse zu Grunde liegen und Luk. nur einer weniger

weist der Erlöser zurück, indem er erstlich die Widersinnigkeit dieser Beschuldigung zeigt (v. 25 f.), sodann durch ein *argumentum e concessis* die Unlauterkeit und Bosheit ihres Vorwurfs aufdekt (v. 27), endlich den richtigen Schluß aus dem vorliegenden Factum zieht (v. 28). — V. 25. Ihre Gedanken erschauend (εἰδώς wie ἰδών 9, 4), sagte er ihnen: „Jedes Reich gegen sich selbst zerteilt, wird verödet, und jedes Stadt- oder Hauswesen gegen sich selbst zerteilt, wird nicht bestehen". μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς d. h. in Parteien zerspalten, die sich gegenseitig bekämpfen. Durch solche Spaltungen wird jedes Gemeinwesen zerrüttet, daß es keinen Bestand haben kann. Daraus ergibt sich die v. 26 durch einfaches καὶ eingeführte Anwendung: „Wenn der Satan den Satan austreibt, so ist er wider sich selbst zerteilt, wie mag also sein Reich Bestand haben?" Ὁ Σατανᾶς τὸν Σατανᾶν darf man nicht übersetzen: ein Satan den andern. Der Satan ist nur einer. Es gibt wol viele Dämonen, aber nur einen Satan, das Haupt aller Dämonen. Der Satan würde den Satan d. h. sich selbst austreiben, wenn er seine Diener, die Dämonen austriebe oder die Kraft zur Austreibung derselben jemandem verliehe. Es ist ja nicht von der Austreibung dieses oder jenes einzelnen Dämon die Rede, so daß man mit *de W.* einwenden könnte: warum solte der Satan nicht im Kampfe gegen das Reich Gottes einmal eine Treulosigkeit gegen die Seinigen begehen? sondern von der Austreibung der Dämonen überhaupt. Dazu konte der Satan nicht Jesu die Macht verleihen, weil er dadurch sein Reich selbst zerstört haben würde. Solche Thorheit ist dem Satan nicht zuzutrauen; folglich ist die von den Pharisäern vorgebrachte Beschuldigung Jesu eine Absurdität.

V. 27. „Und wenn ich kraft Beelzebuls die Dämonen austreibe, durch wen treiben eure Söhne sie aus?" Οἱ υἱοὶ ὑμῶν sind die Schüler der Pharisäer als geistige Kinder derselben, die jüdischen Exorcisten aus der Schule der Pharisäer. Diese trieben Dämonen aus durch den Geruch einer von Salomo bezeichneten Wurzel der Pflanze *Baaras*, unter Anwendung von Zauberformeln (τρόποι ἐξορκώσεων), welche der weise König Salomo gelehrt haben solte; vgl. *Joseph. bell. jud. VII, 6, 3* und die Erzählung *Antt. VIII, 2, 5* von den Wunderkuren, welche ein gewisser Eleazar in Gegenwart Vespasians, seiner Söhne und vieler Kriegsobersten verrichtet haben soll. — Die Möglichkeit der Dämonenaustreibung mit Erfolg war allgemeiner Volksglaube. Darauf gründet Jesus diese Widerlegung des ihm gemachten Vorwurfs. War derselbe Ausdruck innerer Ueberzeugung, so traf er auch die Exorcisten aus der Schule der Pharisäer. Da sie aber diese sicher nicht auch eines Bündnisses mit dem Teufel beschuldigten, so war ihre Anklage gegen Jesum perfide Verleumdung, und der Erlöser konte ihnen entgegenhalten, daß darüber ihre Schüler sie richten werden. διὰ τοῦτο

genauen Ueberlieferung folge, das hier und 9, 34 sich anknüpfende Wort der Pharisäer vom Beelzebul aber für traditionelle Verdoppelung oder Umbildung nichts beweise, da die Pharisäer diesen Vorwurf oft genug ausgesprochen haben mögen.

deshalb d. h. wegen dieser Anschuldigung. Treffend schon *Lightf. horae hebr. ad h. l.: Quodsi discipuli vestri daemonia ejiciunt, vos Beelzebuli non attribuitis — sed opus ab iis praestitum applauditis: illi ergo possunt hac in re judices vestri esse, vos ex virulentia atque animi veneno haec de actionibus meis pronuntiare.* — V. 28. „Wenn aber in Kraft des Geistes Gottes ich die Dämonen austreibe, so ist demnach das Reich Gottes zu euch gelangt". Zur Dämonenaustreibung reicht blos menschliche Kraft nicht aus. Dies sezt Jesus als von seinen Gegnern anerkant voraus. Wenn aber die Macht hiezu nicht vom Satan herrühren kann, so kann sie nur von Gott kommen. *Tertium non datur.* ἐν πνεύματι θεοῦ steht vor ἐγώ, weil darauf der Nachdruck liegt; anders in v. 27, wo ἐγώ und der Gegensatz οἱ υἱοὶ ὑμῶν betont sind. φθάνειν bei den Klassikern zuvorkommen, so auch 1 Thess. 4, 15; hier nach späterem Sprachgebrauche einfach: hingelangen, wie Phil. 3, 16 u. ö. βασιλεία τοῦ θεοῦ ist statt des dem Matth. geläufigen βασ. τῶν οὐρανῶν gewählt, um den innern Zusammenhang zwischen dem Geiste und dem Reiche *Gottes* deutlich zu machen. Das Gekommensein des Reiches Gottes ergibt sich aber aus der Austreibung der Dämonen kraft des Geistes Gottes insofern, als darin der Sieg des Geistes Gottes über die Herschaft Satans und seines Reiches zu Tage tritt und das siegreiche Wirken des göttlichen Geistes das Dasein des Reiches Gottes thatsächlich bezeugt. — Darin liegt *implicite* der Gedanke, daß derjenige, welcher in der Kraft Gottes die Dämonen austreibt, der Begründer dieses Reiches ist. Dieser Gedanke liegt der weiteren Rede Jesu v. 29 f. zu Grunde.

V. 29. „Oder wie kann jemand in das Haus des Starken gehen und ihm seinen Hausrath rauben, wenn er nicht zuerst den Starken gebunden hat? Dann erst wird er sein Haus berauben". (καὶ τότε *und* wenn jenes geschehen, *dann* = dann erst). Ὁ ἰσχυρός der Starke ist in der Anwendung des Gleichnisses der Satan; sein Haus ist dessen Reich; τὰ σκεύη αὐτοῦ das Hausgeräthe (nicht die Waffen) des Starken sind nicht die Dämonen als Diener und Organe des Satans, sondern Bild des Eigentums, in der Anwendung die von Dämonen in Besitz genommenen Menschen, die als Sklaven des Satans zu seinem Haushalte gehören. Diese werden durch Austreibung der Dämonen ihm entrissen, und darin besteht die Plünderung seines Hauses. Diese Plünderung ist aber erst möglich, nachdem zuvor der Starke gebunden ist. Wenn aber die Dämonenaustreibung die Bindung des Satans voraussezt, so hat Jesus, der durch Gottes Geist die Dämonen austreibt, den Satan gebunden, nämlich durch die Ueberwindung desselben bei der Versuchung c. 4, 2—11, und mit seinem öffentlichen Auftreten ist das Reich Gottes zu den Juden gelangt. Dies will der Erlöser mit dieser Bildrede seinen Widersachern sagen. Demnach ist das copulat. ἤ in dem Sinne zu fassen: Oder zweifelt ihr noch daran, daß mit meinem Wirken oder meinem Kampfe gegen den Satan das Reich Gottes gekommen, so bedenkt, daß die Austreibung der Dämonen nur möglich ist, wenn zuvor die Macht des Satans gebrochen ist. — Hieran schließt sich v. 30 die Gnome:

„Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut", einfach an; einerseits das Urteil über die Pharisäer enthaltend, daß sie nicht mit Jesu sammeln d. h. das Reich Gottes mit ihm bauen, sondern die Ausbreitung desselben hindern, andrerseits eine Aufforderung an die ὄχλοι involvirend, sich für Jesum zu entscheiden und sich durch das feindselige Auftreten der Pharisäer gegen ihn im Glauben an seine Person und sein heilbringendes Wirken nicht irre machen zu lassen.

An diese Zurechtweisung der Pharisäer knüpft der Erlöser noch die ernste *Warnung vor der Sünde wider den heiligen Geist* an.[1] V. 31 f. Διὰ τοῦτο weist auf alles Vorige von v. 25 an zurück. „*Darum* — weil eure Beschuldigung gegen mich eine aus Feindschaft fließende Verleumdung ist — sage ich euch: Jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden, aber des Geistes Lästerung wird nicht vergeben werden. Und wer irgend ein Wort redet wider den Menschensohn, vergeben wird ihm werden; wer aber irgend redet wider den heiligen Geist, nicht wird ihm vergeben werden weder in dieser Weltzeit, noch in der zukünftigen". Ἁμαρτία und βλασφημία verhalten sich zu einander wie Genus und Species: Sünde und namentlich Lästerung (heiliger Objecte). ἡ τοῦ πνεύματος βλασφ. ist die Lästerung des heiligen Geistes (s. v. 32). Der allgemeine Ausspruch v. 31 wird in v. 32 verschärft. Die Lästerung wird als Reden eines Wortes wider den Sohn und wider den heil. Geist bestimt, und jene als vergebbar, diese als unvergebbar in dieser und jener Welt bezeichnet. Ὁ αἰὼν οὗτος = עוֹלָם הַזֶּה ist die Weltperiode vor der Erscheinung des Messias, ὁ αἰὼν ὁ μέλλων = עוֹלָם הַבָּא die Periode nach der Erscheinung des Messias. Diese Einteilung des ganzen Weltverlaufs ist durch die erst mit der Ankunft Christi auf Erden deutlich gewordene Unterscheidung zwischen der Erscheinung Christi in Niedrigkeit zur Gründung des Himmelreichs und seiner Wiederkunft in Herrlichkeit zur Vollendung desselben durch das Weltgericht dahin modificirt worden, daß der αἰὼν οὗτος bis zur Zeit der Vollendung des Reiches Gottes dauert und der αἰὼν μέλλων erst mit der Parusie Christi eintreten wird. Aber für alle in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Ankunft Christi lebenden Christen kann der zeitliche Tod als die Grenze zwischen dem αἰὼν οὗτος und dem αἰὼν μέλλων gelten. Denn da die Andeutungen des N. Test. über die Zwischenzeit zwischen dem Tode und der Auferstehung keinen sicheren Aufschluß darüber geben, daß diejenigen, welche im zeitlichen Leben auf dieser Erde die an sie ergangene Predigt des Evangeliums nicht angenommen und nicht in

1) Diese zweite Hälfte der Rede Jesu (v. 31—37) fehlt bei Luk., weil er — wie *Weiss* richtig bemerkt — die Parabel von der Wiederkehr des bösen Geistes (v. 43—45), die ihm in die Rede von den Dämonenaustreibungen zu gehören schien, hier anknüpfte (11, 24—26) und damit den Anknüpfungspunkt für alles Folgende verlor. Nur den Spruch von der Gotteslästerung hat Luk. in verkürzter Form in eine Spruchreihe verwebt (12, 10), in die er nach dem Zeugnisse des Matth. 10, 17—33 nicht hineingehört, woraus man sieht, daß dieser Ausspruch Christi in der von ihm benuzten Quelle stand.

Christo Vergebung der Sünden erlangt haben, sich noch im jenseitigen Zustande bekehren können und Gnade finden werden: so komt für den einzelnen Christen die Zeit zwischen dem Tode und dem jüngsten Gerichte nicht in Betracht. — Hinsichtlich der Bestimmung der als unvergebbar bezeichneten Lästerung des heil. Geistes im Unterschiede von der Lästerung des Menschensohnes ist zunächst ins Auge zu fassen, daß Jesus den Pharisäern nicht ausdrücklich erklärt, daß sie mit ihrer böswilligen Beschuldigung der Dämonenaustreibung durch Beelzebul diese Sünde bereits begangen haben, sondern sie vor dieser Sünde nur warnt und ihnen vorhält, daß sie nahe daran seien, sie zu begehen, und wenn sie ihre Beschuldigung festhalten, sie wirklich begehen werden. Daraus folgt, daß diese Sünde nicht notwendig die Wiedergeburt voraussezt und etwa blos in dem Hebr. 6, 4—6 beschriebenen Abfalle vom Christentum besteht, sondern daß auch Solche in diese Sünde fallen können, welche die in dem Werke Christi oder in der Verkündigung des Evangeliums evident sich bezeugende Offenbarung des heil. Geistes böswillig abweisen und mit Bewußtsein sich gegen die Eindrücke der in Christo wirkenden Geistesmacht verhärten. — Von der Lästerung des Sohnes aber unterscheidet sich die Lästerung des Geistes so, daß *jene* stattfindet, wo man über der Niedrigkeit der irdischen Erscheinung Christi seine specifisch göttliche Würde verkennt und schmäht, *diese* da, wo der Unglaube den sittlichen Eindruck des Göttlichen in Christo, dem er sich nicht entziehen kann, mit bewußter Entschlossenheit in die Lüge seines Widerspiels verkehrt (*v. Hofm.* Schriftbew. II, 2 S. 343). So hat z. B. Paulus Christum gelästert und seine Jünger verfolgt (1 Tim. 1, 13), ohne den heil. Geist zu lästern, weil ihm in Jesu Person und Wirken die Kraft des Geistes Gottes noch nicht zum Bewußtsein gekommen war. Einen solchen Zustand der Unwissenheit sezt Jesus auch voraus, wenn er für diejenigen, die ihn kreuzigten, Fürbitte bei seinem himmlischen Vater einlegt Luc. 23, 34, wobei nur fraglich ist, wie weit diese Fürbitte sich nicht blos auf die unmittelbaren Werkzeuge, sondern auch auf die Urheber seiner Kreuzigung bezieht. — Aber jede Lästerung des Sohnes kann zur Lästerung des heil. Geistes führen, wenn der Mensch sich beharrlich gegen die ihm nahetretende Gotteskraft der in Christo geoffenbarten Heilsgnade verstokt. — Im Christenleben ist zwar jedes unsittliche Reden ein Betrüben des heil. Geistes (Eph. 4, 30), aber zur Blasphemie des Geistes wird erst das bewußte und beharrliche Widerstreben gegen die Einwirkungen des heil. Geistes. Nicht vergeben wird die Lästerung des heiligen Geistes, weil je länger der Sünder der ihm nahegebrachten Gnade Gottes widerstrebt, desto schwerer die Umkehr zur Buße wird, und die andauernde Verhärtung zum Gerichte der Verstockung führt, daß er endlich nicht mehr sich bekehren kann, weil die Gnadenfrist für ihn abgelaufen ist. Wann dieser Moment für den Einzelnen eintritt, das ist für Menschenaugen verborgen und nur dem Herzenskündiger offenbar. So lange aber ein Sünder noch fähig ist, aufrichtige und ernstliche Reue über seinen Unglauben und sein Widerstreben gegen das ihm nahegebrachte Evange-

lium von der in Christo erschienenen göttlichen Gnade zu fühlen, so lange hat er der Lästerung des heil. Geistes, die nicht vergeben wird, sich nicht schuldig gemacht, und noch nicht eine Sünde zum Tode (1 Joh. 5, 16) begangen. — Wenn übrigens der Herr sagt, daß jede Sünde und jede Lästerung (mit Ausnahme der Lästerung des Geistes) den Menschen vergeben wird, so sezt er dabei die für die Vergebung unerläßliche Bedingung der Reue und Buße als selbstverständlich voraus. Wo diese Bedingung fehlt, da wird auch die Lästerung des Sohnes oder das hartnäckige Widerstreben gegen Christum und sein Wort zur Todsünde.

Mehr über die schwierige Frage der Sünde wider den heiligen Geist s. bei *Phil. Schaf*, die Sünde wider den heil. Geist. Halle 1841; *Al. v. Oettingen*, *De peccato in Spiritum s., qua cum eschatologia christiana contineatur ratione*, *Disput. Dorp. 1856*, wo man die ältere Literatur und eine Beurteilung der verschiedenen Ansichten findet; *Hrm. Weiss*, Sünde wider den heil. Geist, in *Herz.s* Realencykl. XXI S. 182 ff. und *Delitzsch* im Comm. z. Brief an die Hebr. (1857) S. 231 ff. — *Del.* gelangt zu dem richtigen Ergebnisse, daß die Blasphemie des heiligen Geistes *a*) ein Gattungsbegriff ist, der weil sie sowol von blos Berufenen als von Bekehrten begangen werden kann, zwei Arten dieser Sünde unter sich begreift; *b*) daß sie selbst nur eine Art der ἁμαρτία πρὸς θάνατον d. i. der Sünde ist, welche keine Möglichkeit zu gewinnenden oder wiederzugewinnenden seligen Lebens zuläßt 1 Joh. 5, 16, also *c*) die Sünde wider den heil. Geist nicht der Gipfel aller Sünde sei und niemand verloren gehe, in welchem die Sünde nicht bis zu dieser allen Bußschmerz, alles Gnadeverlangen, alle sittliche Besserungsmöglichkeit schlechthin ausschließenden Höhe gediehen sei, sondern daß es 1) Sünden gibt, welche vergeben werden können und wirklich vergeben werden, indem die sie sühnende Gnade ergriffen wird, 2) Sünden, welche vergeben werden können, aber unvergeben bleiben, weil die sie sühnende Gnade nicht rechtzeitig ergriffen worden, 3) Sünden, welche, selbst wenn in dem Menschen dann und wann das Verlangen, ihrer entledigt zu sein, aufdämmerte, auf ihm lasten bleiben, weil sich mit ihnen Selbstverstockung und richterliche Verstockung durch Gott verbindet, und daß zu diesen Sünden die zwiefache Art der Blasphemie des heil. Geistes gehöre (S. 234. Anm.).

In v. 33—35 dekt der Herr den Pharisäern noch den verborgenen Grund ihrer gegen ihn ausgesprochenen Verleumdung auf, daß nämlich dieselbe aus ihrem bösen Herzen komme. V. 33. „Entweder machet den Baum gut und seine Frucht gut, oder machet den Baum faulig und seine Frucht faulig; denn aus der Frucht wird der Baum erkant". *Ποιεῖν* in declarativem Sinne, von dem Urteile, wie Joh. 5, 18. 8, 53. 10, 33 u. a. So schon die griech. Kchvv. Der V. enthält die allgemeine Warheit, daß der Beschaffenheit des Baumes auch die Beschaffenheit seiner Frucht entspricht; die Anwendung dieser Warheit auf die Pharisäer folgt v. 34. Daher läßt sich, wie schon *Weiss* bemerkt hat, der Sinn nicht mit *Mey.* so bestimmen: ‚Urteilt nicht so ungereimt, wie ihr in eurem Urteile gegen mich thatet, wo ihr den Baum schlecht gemacht (mich für ein Werkzeug des Teufels erklärt) und ihm gute Frucht (die

Dämonenaustreibung) beigelegt habet', weil davon, daß sie Jesum für schlecht, für ein Werkzeug des Teufels, und seine Wirkung für gut erklärt haben, in v. 34 nicht die Rede ist. Der Uebergang von v. 32 zu v. 33 f. ist vielmehr mit *Ew.* u. *Weiss* so zu fassen: Meinet nicht, eure Rede sei ein bloßes Wort, welches nicht für eine unverzeihliche Sünde gehalten werden dürfe; denn die Worte kommen aus dem Herzen, und aus ihnen läßt sich die Beschaffenheit des Herzens eben so sicher erkennen, wie aus den Früchten die Beschaffenheit des Baumes. — V. 34. „Ihr Otternbrut, wie könnet ihr Gutes reden, da ihr böse seid? Denn aus dem heraus, wovon das Herz Ueberfluß hat, redet der Mund". Ueber die Anrede *γεννήματα ἐχιδνῶν* s. zu 3, 5. *Πῶς δύνασθε* drükt die moralische Unmöglichkeit aus, die aus der Schlechtigkeit des Herzens folgt, ohne daß damit die Möglichkeit einer Herzensänderung ausgeschlossen wird. Zu *πονηροὶ ὄντες* vgl. 7, 11. — Dieser Gedanke wird in v. 35 weiter explicirt. „Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatze das Gute hervor, und der böse Mensch bringt aus dem bösen Schatze Böses hervor". Der Zusatz *τῆς καρδίας* des älteren *text. rec.* fehlt fast in sämtlichen Uncialcodd. und ist eine sachlich richtige Glosse. Vor *ἀγαθά* hat *Tisch. 8* den Artikel *τά* nach ℵ*CLUΔ al.* aufgenommen. Das Herz als Centrum des geistig seelischen und sittlichen Lebens (vgl. *Del.* bibl. Psychol. S. 249 f.) ist als Schatz- oder Vorrathskammer gedacht; vgl. Luc. 6, 45). Zu *ἐκβάλλει* vgl. 9, 38. — In v. 36 u. 37 weist der Herr zum Schlusse noch auf die Rechenschaft hin, welche die Menschen am Tage des Gerichts werden ablegen müssen. *Ῥημα ἀργόν* ein sittlich unnützes Wort. Dieser negative Ausdruck ist für den Gedanken stärker als *πονηρόν*. Die Construction v. 36 ist gleich der in 10, 14. 32. Denn aus den Worten (oder Reden) wird deine Rechtfertigung und deine Verurteilung hervorgehen. Die Reden zu nennen forderte der Zusammenhang. Da dieselben aber Aeußerung der Gesinnung sind, so wird mit der Zurechnung der Reden das ganze Verhalten des Menschen gegen Gott oder seine Glaubensstellung gerichtet.

V. 38—45. **Die Zeichenforderung.** Vgl. Luc. 11, 29—31 u. 24—26, wo v. 43—45 zur Rede von der Dämonenaustreibung gezogen (s. die Anm. zu v. 32) und dadurch der Zusammenhang der Zeichenforderung mit der weiteren Rede aufgehoben ist. Matth. führt die Zeichenforderung als Antwort etlicher Schriftgelehrten und Pharisäer auf die Verantwortung Jesu wider die pharisäische Verleumdung ein. Da Jesus die Verstoktheit der Pharisäer scharf gerügt hat, so versuchten einige Schriftgelehrte und Pharisäer sich wegen ihrer ablehnenden Stellung zu Jesu zu rechtfertigen durch die Forderung, sich durch ein Zeichen als Messias zu legitimiren, womit sie zu verstehen gaben, daß sie ihn bisher nur deshalb nicht als Messias anerkant hätten, weil er sich nicht hinreichend als solcher legitimirt habe. Der zeitliche Zusammenhang dieser Zeichenforderung mit dem Vorhergehenden erhellt, von *τότε ἀπεκρίθησαν* abgesehen, aus dem Schlusse der Antwort v. 43—45, wo Jesus auf die Dämonenaustreibung zurükkomt. Daß der Bericht bei Matth. ursprünglicher ist als bei Luk. 11, 16, wird auch von *Mey.* anerkant.

„Meister, wir wollen von dir ein Zeichen sehen“. *Διδάσκαλε* Lehrer = רַבִּי; *σημεῖον* eine Wunderthat, die seine göttliche Sendung oder seine Messianität erweise. Die Dämonenaustreibung erachteten sie hiefür nicht für zureichend, da ja laut v. 27 auch ihre Schüler dergleichen thaten. Die Forderung eines Zeichens war aber nur ein Vorwand zur Rechtfertigung ihres Unglaubens; darum antwortet der Erlöser scharf v. 39: „Ein böses und ehebrecherisches Geschlecht fordert ein Zeichen, und ein Zeichen wird ihm nicht gegeben werden außer dem Zeichen des Propheten Jonas“. *Μοιχαλίς* ehebrecherisch s. v. a. abtrünnig, treulos gegen Gott, nach der alttestamentlichen Anschauung der Gemeinschaft Israels mit seinem Gotte unter dem Bilde eines Ehebundes, wornach der Abfall des Volks von Gott als Ehebruch bezeichnet wird. „Das Zeichen Jonas' des Propheten“ ist das Wunder, das er erlebt hat oder das an seiner Person geschehen ist, daß er nämlich ins Meer geworfen, von einem Meerungeheuer verschlungen und nach drei Tagen wieder lebendig ans Land gespieen worden, Jon. 2, 1. Jesus meint mit dem Jonaszeichen, das dem ungläubigen Geschlechte der Juden gegeben werden solle, seinen Tod und seine Auferweckung am dritten Tage. Zwar sagt er v. 40 nur: „Wie nämlich Jonas in dem Bauche des Seefisches drei Tage und drei Nächte war, also wird der Menschensohn im Herzen der Erde drei Tage und drei Nächte sein“; aber er sezt das Erlebnis des Jonas aus dem A. T. als bekant voraus; und in der Angabe, daß sein Aufenthalt im Herzen der Erde drei Tage dauern werde, war ja *implicite* gesagt, daß er nach dieser Zeitfrist aus der Erde wieder hervorgehen werde. *Κῆτος* jedes große Seethier oder Meerungeheuer, in LXX für דָּג גָּדוֹל Jon. 2, 1; *Luther:* Walfisch; richtiger Haifisch, *canis carcharias* oder *squalus carcharias L.,* der im mittelländischen Meere sehr häufig ist und einen so großen Rachen hat, daß er ganze Menschen lebendig verschlingen kann, s. *m.* Comm. zu Jon. 2, 1. *καρδία τῆς γῆς* nach לֵבָב יַמִּים Jon. 2, 4, vgl. Exod. 15, 8 gebildet, bezeichnet das Innere oder die Tiefe im Innern der Erde, und ist nicht auf das Liegen Jesu im Grabe, sondern auf seinen Aufenthalt im Hades oder Todtenreiche zu beziehen (*Tertul., Iren., Theophyl.* u. v. a.) — Wenn der Erlöser in diesem Ausspruche das wunderbare Erlebnis des Propheten Jonas ein *σημεῖον* nent und als einen Typus auf seinen Tod und seine Auferstehung bezeichnet, so sezt er dieses Erlebnis des Propheten als ein geschichtliches Factum voraus, wie es im A. T. erzählt ist. Denn nur eine reale Thatsache, nicht eine Dichtung oder ein Mythus konte die Thatsache seines Todes und seiner Auferstehung vorbilden. Seine Auferstehung von den Todten aber nent er als das Zeichen, welches das abtrünnige Geschlecht erhalten soll, nicht um anzudeuten, daß infolge dieses wunderbaren Erweises seiner göttlichen Natur sich alle bekehren würden, sondern als eine für das Verhalten des ganzen Volkes zu ihm entscheidende Thatsache, die den Gläubigen Segen bringen, die Ungläubigen für das Gericht reif machen werde.

Ganz verfehlt ist die Folgerung, welche Rationalisten und Neuprotestanten aus den Worten *σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ* ziehen, daß nämlich Jesus keine

Wunder gethan habe. Denn dabei ist ganz außer Acht gelassen, daß Jesus nur der γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς das verlangte Wunder abschlägt und sie auf das Wunderzeichen des Propheten Jonas verweist, weil dieser γενεά die Wunder nicht genügten, durch die er sich als Messias bezeugte. Man hat daher auch nicht mit *Mey.* das Wort σημεῖον zu pressen und von einem Wunder *im eminenten Sinne* zu deuten, sondern den Grund der Verweigerung des begehrten Zeichens einfach darin zu suchen, daß das Verlangen aus unlauterem Herzen kam, nicht aus Heilsverlangen entsprang, sondern nur ein Vorwand zur Verdeckung des Unglaubens war. Für die aufrichtig nach dem Heile Verlangenden that Jesus Wunder, um sich ihnen als Erlöser zu erweisen (vgl. Joh. 11, 41 f.); aber die Ungläubigen sollen kein anderes Zeichen erhalten, als das Jonaszeichen. — Dieses Zeichen aber haben *Paul.*, *Schleierm.*, *de W.*, *Bleek*, *Neander*, *Krabbe* u. A. nicht von der Auferstehung Jesu, sondern von seiner Predigt und seiner ganzen Erscheinung verstehen wollen; und *Keim* erklärt den 40. V. für einen ungeschikten Zusatz der späteren Zeit, in welchem Jesu eine irrige Deutung in den Mund gelegt sei. Allein diese Deutung verdankt ihre Entstehung weniger der Parallele Luc. 11, 30: „denn wie Jonas den Nineviten ein Zeichen war, also wird auch der Menschensohn es diesem Geschlechte sein", auf die man sich dafür beruft, als vielmehr dem Anstoße, den der Rationalismus an dem von Jonas berichteten und von Jesu als Thatsache bezeugten Wunder genommen hat. Denn wenn es bei Luk. heißt: „wie Jonas den Nineviten ein Zeichen wurde (ἐγένετο), so wird es der Menschensohn diesem Geschlechte sein (ἔσται), so wird schon dadurch die Beziehung des Zeichens auf die Predigt Jesu als unrichtig erwiesen, da bei dieser Beziehung in den Worten der Gedanke läge: wie die Nineviten auf die Predigt des Jonas hin Buße thaten, so werde auch dieses Geschlecht auf Jesu Predigt hin Buße thun. Ein ebenso contextwidriger als an sich irriger Gedanke; woraus hinlänglich sich ergibt, daß weder Luk. in v. 30 noch Matth. im 39. V. an die Bußpredigt des Jonas gedacht hat. Lukas hat das Jonaszeichen nur nicht näher bestimt. Die Gründe aber, welche gegen die Richtigkeit der in v. 40 des Matth. gegebenen Erklärung des Jonaszeichens angeführt werden, sind überaus schwach. Wenn z. B. *Bleek* dagegen einwendet: ‚daß der Erlöser seine Auferstehung als ein Zeichen für das Geschlecht, zu dem er hier redet, bezeichnet haben solte, sei schwierig, da Jesus sich dem ungläubigen Volke nach seiner Auferstehung nicht darstellte', so genügt zur Beseitigung dieses Bedenkens der Hinweis auf die Thatsache, daß die apostolische Verkündigung der Auferstehung Christi, deren Zeugen die Apostel waren, schon am ersten Pfingstfeste 3000 Hörer derselben zum Glauben an Christum bekehrt hat, und überhaupt Christus durch seine Auferstehung von den Todten der Eckstein geworden ist für den Bau seines Reiches auf Erden. Die weitere Behauptung: daß die Nineviten nicht Zeugen des an Jonas geschehenen Wunders waren und in dem B. Jonas selbst nicht entfernt angedeutet werde, daß der Prophet sich in seiner Predigt auf dieses Ereignis berufen hatte, verliert dadurch alle Bedeutung, daß der Inhalt der Bußpredigt im Buche des Jonas nicht detailirt angegeben ist, wir also gar nicht wissen, in welcher Weise er sich den Nineviten als Prophet Gottes kundgegeben hat. Endlich der Einwand, daß in dem Johanneischen Evangelium wie in der evangelischen Geschichte überhaupt der Herr vor seinem Leiden zwar wie auf seinen Tod so auch auf seine Auferstehung

prophetisch hingewiesen hat, aber nur auf verhüllte Weise in Andeutungen, deren Sinn und Beziehung selbst die Jünger erst nach erfolgter Auferstehung recht faßten, nicht aber in bestimten Worten, wie hier würde geschehen sein', trägt in den Text mehr ein als Jesus gesagt hat. Von seiner Auferstehung redet Jesus auch hier nicht in bestimten Worten, sondern nur andeutend, wie Joh. 2, 19. Mit Recht haben daher auch *Mey.* u. *Weiss* die eben besprochene Deutung des Jonaszeichens abgelehnt.

V. 41 bringt nicht eine Erklärung des Jonaszeichens — für die Zeichenforderer solte die Hindeutung auf dieses Zeichen genügen — sondern handelt von der Bußpredigt des Jonas, um den Fragenden zu bedenken zu geben, daß, wenn sie nur glauben wolten, schon sein bisheriges Wirken und seine Predigt ihnen genügen könne, und ihnen das Gericht, welches sie durch ihren Unglauben sich zuziehen, anzukündigen. „Leute von Ninive werden aufstehen im Gerichte mit diesem Geschlechte und es verurteilen, weil sie Buße thaten auf die Predigt des Jonas; und siehe hier ist mehr als Jonas". ἀναστήσονται nicht: auferstehen aus dem Tode, sondern: auftreten beim Gerichte als Zeugen. μετά mit d. i. zugleich mit den ungläubigen Israeliten. ἡ κρίσις ist hier das Gericht der Entscheidung am jüngsten Tage. κατακρίνειν verurteilen durch ihr Erscheinen und das Urteil, das sie empfangen werden. *Ex ipsorum comparatione isti merito damnabuntur. August.* Vgl. zur Sache Röm. 2, 27. Zu πλεῖον — ὧδε vgl. v. 6. — Aber nicht nur gegen die Bußpredigt ist das böse Geschlecht unempfänglich, sondern gegen die Warheit überhaupt. Dies hält der Herr seinen Gegnern in dem Vergleiche v. 42 vor. „Eine Königin des Südens (d. i. die Königin von Sabäa im südlichen Arabien, 1 Kön. 10, 1 ff.) wird im Gerichte mit diesem Geschlechte aufstehen und es verurteilen; denn sie kam von den Grenzen der Erde, um die Weisheit Salomo's zu hören; und siehe hier ist mehr denn Salomo". Dieses Geschlecht hört nicht auf die höhere Weisheit dessen, der mehr als Salomo ist. ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς rhetorische Hyperbel zur Bezeichnung des im fernsten Süden gelegenen Sabäa.

V. 43—45. Da aber dieses böse Geschlecht keine Empfänglichkeit für die ihm angebotene Erlösung zeigt, so wird es noch mehr der Gewalt des bösen Feindes anheimfallen. Dies ist der Sinn der Bildrede von dem Besessenen, in welchen der Dämon, nachdem er ausgefahren war, mit sieben anderen noch schlimmeren Dämonen zurükkehrt. Der parabolische Charakter dieser Rede wird allgemein anerkant, aber Absicht und Bedeutung von *Weiss* u. *Mey.* verkant, indem sie den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden so fassen, daß Jesus mit diesem Gleichnisse den Grund oder die Ursache der traurigen Erscheinung der Unempfänglichkeit des Volks aufdecke. Dazu paßt weder das überleitende δέ v. 43 noch die Anwendung der Bildrede v. 45. — Die Wahl dieses Gleichnisses war durch den zeitlichen und sachlichen Zusammenhang der ganzen Rede mit der Heilung des Dämonischen (v. 22) nahe gelegt, wodurch Luk. 11, 24 ff. veranlaßt wurde, dieselbe der Verantwortung Jesu gegen die Beschuldigung, daß er die Dämonen durch

Beelzebul austreibe, unmittelbar anzureihen. „Wenn der unreine Geist ausgeht aus dem Menschen (in welchem er gehaust hat), durchwandert er wasserlose Orte (d. h. Wüsteneien, die nach altem Volksglauben als Aufenthalt der Dämonen galten, vgl. Tob. 8, 3. Bar. 4, 35. Apok. 18, 2 u. Deutsche morgenl. Ztschr. XXI, 609), Ruhe suchend und findet sie nicht"; da beschließt er in das Haus, aus dem er ausgegangen, zurückzukehren, und dasselbe leer und geschmükt findend, komt er mit sieben anderen schlimmeren Geistern und nimt darin Wohnung. Das Haus ist die Menschenseele, aus welcher der Dämon ausgegangen ist und wohin er zurükkehren will. *σχολάζοντα* von einem Orte prädicirt, bed. leerstehend, wo jemand nicht mehr thätig ist. *σεσαρωμένον κ. κεκοσμημένον* gekehrt (gefegt) und geschmükt d. h. zur Wiederaufnahme hergerichtet und zum Wiedereindringen einladend. Diese Worte sind nicht Bilder der Gesundheit der Seele, welche den Dämon hindern einzugehen, weshalb er sieben andere Geister zu Hilfe hole, um in dieselbe einzudringen (*Beng., de W., Bl.*), sondern bildliche Beschreibung der lockenden, zum Wiederkommen einladenden Bereitschaft. Der Vergleichung liegt die Warheit zu Grunde, daß die Menschenseele immer unter dem Einflusse einer höheren Geistesmacht stehe, entweder einer guten oder einer bösen. Ist der böse Geist gewichen oder vertrieben, und die Seele nimt den guten Geist nicht auf, um sich von ihm bestimmen und regieren zu lassen, so bereitet sie dem bösen Geiste Raum und eine zur Rükkehr einladende Stätte. Derselbe komt dann aber nicht allein, sondern bringt noch sieben (d. h. eine Vollzahl) schlimmerer Geister mit sich; und so wird *τὰ ἔσχατα* das Lezte d. h. der Lebensausgang dieses Menschen schlimmer als *τὰ πρῶτα* das Erste d. i. der frühere Zustand, wo nur ein Dämon in ihm war. Eine Analogie hiefür bietet auf dem physischen Gebiete die Warnehmung, daß bei jeder Krankheit der Rückfall schlimmer und gefährlicher ist als die Krankheit war. Vgl. zur Sache 2 Petr. 2, 20 und für den Gebrauch von *τὰ ἔσχατα* und *τὰ πρῶτα* Hi. 42, 12 אַחֲרִית אִיּוֹב u. רֵאשִׁיתוֹ. Die Anwendung: „also wird es diesem bösen Geschlechte ergehen" hat in den lezten Zeiten des jüdischen Staats eine grauenvolle Erfüllung erhalten.

V. 46—50. **Jesu Mutter und Brüder.** Vgl. Mrc. 3, 31—35 u. Luc. 8, 19—21. — Während Jesus noch zu den Volksscharen redete[1], kamen seine Mutter und Brüder, um mit ihm zu sprechen, und standen *ἔξω* draußen vor dem Hause, in welchem Jesus den Dämonischen geheilt und die Verteidigungsrede gegen die Pharisäer gehalten hatte, weil sie wegen der ihn umgebenden *ὄχλοι* nicht ins Haus gelangen konten. Als ihm die Ankunft derselben gemeldet wurde (v. 47)[2], ant-

1) Ein innerer sachlicher Zusammenhang dieser Geschichte mit der vorhergehenden Rede ist nicht ersichtlich. Matth. und Mark scheinen sie nur mit Rücksicht auf die Zeitfolge hier mitgeteilt zu haben; Luk. bringt sie später nach den Gleichnisreden, aber nur in ganz loser Anreihung.

2) V. 47 fehlt zwar in א*BLΓ* und ist deshalb von *Tisch. 8* in Klammern gesezt, ist aber offenbar nur infolge des Homoioteleuton *λαλῆσαι* durch ein Abschreiberversehen ausgelassen worden.

wortete Jesus: „Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder?“ und sprach, die Hand über seine Jünger ausstreckend: „Siehe da meine Mutter und meine Brüder; denn wer den Willen meines Vaters im Himmel gethan haben wird, der ist mein Bruder und Schwester und Mutter“. Die *μαθηταί* sind nicht blos die Apostel, sondern alle, die sich gläubig Jesu angeschlossen hatten und in nächster Nähe um ihn standen, und von den *ὄχλοις*, die ihn außerdem umgaben, um seine Reden zu hören, zu unterscheiden. — In Bezug auf die scheinbare Härte dieser Antwort bemerkt schon *Beng.* treffend: *non spernit matrem sed anteponit Patrem.* Jesus bethätigt hier, was er 10, 37 von seinen Aposteln fordert: um des Reiches Gottes willen Vater, Mutter, Sohn und Tochter zu verleugnen; nicht um — wie *Weizs.* S. 400 meint — sich von seinen leiblichen Anverwandten loszusagen, weil sie noch nicht zu den Gläubigen gehörten, was von der Mutter kaum anzunehmen ist, sondern um seine Jünger und das Volk thatsächlich zu belehren, daß im Reiche Gottes die geistliche Verwandtschaft mehr gilt als die leibliche Angehörigkeit. Wir sind daher nicht berechtigt anzunehmen, daß Jesus damit seine Mutter und seine Brüder abgewiesen, oder nach Beendigung der Rede zum Volke nicht vor sich gelassen habe, weil die Evangelisten die Unterhaltung mit ihnen nicht berichten. Nur in seinem messianischen Wirken wolte er durch ihre Ankunft sich nicht unterbrechen lassen; und den Evangelisten kam es für den Zweck ihrer Schriften nur darauf an, den Ausspruch Jesu mitzuteilen, daß die leibliche Verwandtschaft der geistlichen Gemeinschaft mit ihm unterzuordnen sei.

Ueber die *ἀδελφοὶ Ἰησοῦ* **Brüder Jesu** sind seit ältester Zeit die Ansichten geteilt, indem die Einen sie für *Brüder* Jesu halten, entweder *Stiefbrüder* d. h. nachgeborene Söhne der Maria und Josephs, oder *Halbbrüder* d. h. Söhne Josephs aus einer ersten Ehe, die Andern, *ἀδελφοί* wie אחים von nahen Verwandten verstehend, für *Vettern,* nämlich Söhne des Klopas, eines Bruders Josephs und der Maria, welche Joh. 19, 25 Weib des Klopas und *ἀδελφή* d. i. Schwägerin der Mutter Jesu, in Luc. 24, 10 Mutter des Jakobus, Mrc. 15, 40 Mutter des Jakobus und Joses, v. 47 Mutter des Joses u. 16, 1 *ἡ τοῦ Ἰακώβου* genant wird. Dazu ist in neuester Zeit noch eine dritte Ansicht gekommen, daß bei *ἀδελφοὶ Ἰησοῦ* zu unterscheiden seien solche, die es als Söhne Josephs, und andere, die es als Söhne des Klopas oder Alphäus waren (*v. Hofmann,* d. heil. Schrift des N. T. VII, 2 Einleit. z. Br. Judä S. 151).

In der evangelischen Geschichte kommen sie vor außer hier 12, 46 ff. Mrc. 3, 31 ff. Luc. 8, 19 ff., wo die Mutter Jesu mit ihnen komt und Jesum zu sprechen wünscht und wo Mark. auch schon *αἱ ἀδελφαί* erwähnt, noch in Mtth. 13, 55 f. vgl. Mrc. 6, 3, wo die Juden an dem Auftreten Jesu in seiner Vaterstadt Anstoß nehmend sagen: „Ist dieser nicht der Zimmermanns Sohn? Heißt nicht seine Mutter Maria und seine Brüder Jakobus und Joses und Simon und Judas? und seine Schwestern (*ἀδελφαί*) sind sie nicht alle bei uns?“ (Namen der

ἀδελφαί werden im N. T. nicht genant); ferner Joh. 2, 12, wo Jesus von Kana nach Capernaum hinabzog: „Er und seine Mutter und seine ἀδελφοί und seine μαθηταί"; sodann Joh. 7, 3 ff. vor der lezten Reise Jesu zum Laubhüttenfeste, wo seine ἀδελφοί ihn aufforderten, sich aufzumachen und nach Judäa zu ziehen und dort seinen Jüngern sich zu offenbaren, Jesus aber erklärt, daß seine Zeit nicht erfüllet sei und zunächst in Galiläa blieb, während seine Brüder nach Jerusalem gingen, worüber Johannes v. 5 bemerkt: „denn auch seine Brüder glaubten nicht an ihn". Endlich wird Act. 1 nach der namentlichen Aufzählung der Apostel (v. 13) bemerkt: „diese alle waren stets einmütig anhaltend im Gebet, samt den Weibern und Maria der Mutter Jesu und seinen Brüdern", woraus sich ergibt, daß die ἀδελφοί nach der Auferstehung Christi zum Glauben gekommen waren und mit der Mutter Jesu und den gläubigen Frauen in die Gemeinschaft der Apostel eingetreten waren. — In allen diesen Stellen sind die ἀδελφοί Jesu von den Aposteln unterschieden und, von Joh. 7 abgesehen, immer mit der Mutter Jesu zusammen erwähnt. Daraus scheint zu folgen, daß die ἀδελφοί nicht zu den Aposteln gehörten und Söhne oder Stiefsöhne der Maria, folglich Stiefbrüder oder Halbbrüder Jesu waren. Wir sagen: *scheint* zu folgen; denn für bündig könte diese Folgerung nur erachtet werden, wenn die übrigen Aussagen des N. Test. mit dieser Ansicht im Einklange ständen. Dies ist aber nicht der Fall. Denn der Apostel Paulus zählt 1 Cor. 9, 5 höchst warscheinlich die „Brüder des Herrn" zu den Aposteln, wenn er schreibt: „Haben wir (Paulus) nicht Macht, eine Schwester als Weib mit umherzuführen ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ Κυρίου καὶ Κηφᾶς; wo die Nennung der Brüder des Herrn zwischen den Aposteln und *Kephas* nur sinngemäß ist, wenn die ἀδελφοὶ τοῦ Κυρίου wie *Kephas* zu den Aposteln gehörten, und gleich diesem nur besonders genant sind, weil sie vermöge ihrer Verwandtschaft mit Jesu vor den übrigen (einfachen) Aposteln besonderes Ansehen genossen, wie Petrus nach seiner Stellung als *primus inter pares*. Noch deutlicher zählt Paulus den Bruder des Herrn Jakobus zu den Aposteln, wenn er Gal. 1, 18 f. erzählt, daß er nach Jerusalem gereist war, um Petrus persönlich kennen zu lernen (ἱστορῆσαι), dort aber einen andern Apostel nicht gesehen habe, außer Jakobus den ἀδελφός des Herrn. Hier komt man — wie *v. Hofm.* a. a. O. VII, 2 S. 147 bemerkt — ‚durch keinerlei Auslegungskünste darüber hinweg, daß Paulus den Jakobus, den er Unterschieds halber den Bruder des Herrn zubenennt, weil zu der Zeit, von der er spricht, der Bruder des Johannes noch lebte, unter die Apostel zählt'. Selbst *Mey.* kann hier nicht umhin anzuerkennen, daß dieser Jakobus mit zu den Aposteln gezählt sei, sucht aber dieses exegetische Zugeständnis durch zwei ganz nichtige Einwände zu beseitigen; 1. durch die Bemerkung, daß Jakobus hier zu den Aposteln im weiteren Sinne gezählt werde, unter Verweisung auf 1 Kor. 15, 7. Allein daß dort Jakobus nicht als ein Apostel im weiteren Sinn von den Zwölfen unterschieden ist, das zeigt schon die ganz gleiche Erwähnung des Kephas neben den Zwölfen in v. 5 des-

selben Kapitels. Noch haltloser ist 2. die Bemerkung, daß Paulus in Gal. 1, 19 Jakobus durch die Näherbezeichnung *τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου* von Jakobus *Alphaei*, der einer der Zwölf war, unterscheide. Denn *Mey.* hat hiebei vergessen, daß zu jener Zeit, von welcher Paulus Gal. 1, 19 redet, nämlich der Zeit von Apostelgesch. c. 9, noch zwei Apostel des Namens Jakobus lebten, und die Näherbezeichnung dessen, den er meinte, nötig war, um denselben von Jakobus, dem Bruder des Johannes zu unterscheiden. Daß aber Paulus nicht diesen, sondern den Sohn des Alphäus meinte, ergibt sich aus der Vergleichung von Gal. 1, 19 mit Gal. 2, 9 u. 12. Da es nämlich einen dritten Apostel des Namens Jakobus nicht gab, so kann der Jakobus, welcher nach der Hinrichtung des Zebedaiden Jakobus (Act. 12, 2) in Jerusalem neben Petrus und Johannes zu den Säulen der Gemeinde gezählt wurde (Gal. 2, 9), kein anderer gewesen sein, als der Sohn des Alphäus. Diesen hätte zwar Paulus auch einfach nach seinem Vatersnamen bezeichnen können, aber offenbar bewog ihn die Rücksicht auf die Gemeinden, die Bezeichnung *ὁ ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου* vorzuziehen, weil das Ansehen, welches derselbe unter den Judenchristen genoß, von diesen auf seine Verwandtschaft mit Jesu zurückgeführt wurde. — Dieser Jakobus aber ist derselbe, nach welchem Lukas (Ev. 24, 10) eine Maria, um sie näher zu bezeichnen, als *ἡ Ἰακώβου* zubenennt, nach welchem er auch 6, 16 den Apostel Judas durch die Zubenennung *Ἰακώβου* von dem Iskarioten unterschieden hat, und nach welchem er diesen Judas noch Act. 1, 13 bezeichnet, wo es dieser Unterscheidung nicht mehr bedurfte. Auch diese Zubenennung sowol jener Maria als des Apostels Judas nach Jakobus ist nur erklärlich, wenn Jakobus eine in den Gemeinden so bekante Persönlichkeit war, daß eine nähere Bezeichnung desselben nicht erforderlich schien, außer wo es wie Gal. 1, 19 darauf ankam, ihn von dem Bruder des Johannes zu unterscheiden.

Außer diesem Jakobus wird seit dem Tode des Bruders des Johannes (Act. 12, 2) in der apostolischen Gemeinde kein anderer Apostel dieses Namens erwähnt. Wo von Act. 12, 17 an seiner Erwähnung geschieht, wird er nicht näher bezeichnet, weil kein anderer gemeint sein konte, als der, welcher nach Act. 21, 18 an der Spitze der Ortsgemeinde von Jerusalem stand. Wenn also Paulus diesen unter die Apostel rechnet, so kann er nur eine Person mit dem Apostel Jakobus Alphäi Sohn gewesen sein. Diese Identität wird außer Zweifel gesezt durch die Vergleichung von Joh. 19, 25 mit Mrc. 15, 40 u. Mtth. 27, 56. Nach Joh. 19, 25 standen in der Nähe des Kreuzes Jesu seine Mutter und die *ἀδελφὴ* seiner Mutter, Maria *ἡ τοῦ Κλωπᾶ*, und Maria Magdalene; nach Mtth. 27, 56 waren unter den Weibern, welche von ferne die Vorgänge bei der Kreuzigung ansahen, Maria Magdalene und Maria die Mutter des Jakobus und Joses (Joseph) und die Mutter der Söhne Zebedäi; nach Mrc. 15, 40 Maria Magdalene und Maria die Mutter des Jakobus *τοῦ μικροῦ* (*minoris*) und des Joses, und Salome. Dieselbe Maria, welche Johannes *ἡ τοῦ Κλωπᾶ* nent, heißt bei Mtth. u. Mrc. Mutter des Jakobus und des Joses, und dann bei Mrc. 15, 47 kurzweg

Μαρία ἡ Ἰωσῆτος (Mutter des Joses) und 16, 1 *ἡ Ἰακώβου* so wie Luc. 24, 10. War demnach die Mutter des *Jakobus minor* das Weib des Klopas, so war *Klopas,* dessen Identität mit חלפי *Alphaeus* allgemein anerkant wird, der Vater sowol *des* Jakobus, welchen Paulus Gal. 1, 19 *ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου* nent, als auch *des* Jakobus und Joses, welche Matth. 13, 55 u. Mrc. 6, 3 als *ἀδελφοί* Jesu genant sind. Wenn aber Johannes jene Maria nicht, wie sonst geschieht, nach ihren Söhnen näher bezeichnet, so sezt er bei den Lesern seines Evangeliums voraus, daß sie von diesem Klopas wußten. Klopas war aber dadurch den Gemeinden bekant geworden, daß sein Sohn Symeon seit dem Tode des Jakobus an der Spitze der Jerusalemischen Gemeinde stand *(Euseb. h. e. III, 11. 32; IV, 22),* und er wird von *Hegesippus* bei *Euseb.* als Bruder Josephs und wie Symeons so auch des Jakobus Vater genant; vgl. *Hofm.* a. a. O. S. 149 f. Wenn aber die als Weib des Klopas bezeichnete Maria von Joh. *ἀδελφή* der Mutter Jesu genant wird, so ist — da zwei leibliche Schwestern doch schwerlich denselben Namen hatten, damit schon gesagt, daß dieselbe nur dadurch *ἀδελφή* der Mutter Jesu geworden, daß sie des Klopas Weib war, nämlich insofern, als die Männer beider Frauen Brüder waren, also Maria Jakobi genauer bestimt eine Schwägerin der Mutter Jesu war.[1]

Mit diesem Ergebnisse, nach welchem von den *vier ἀδελφοί* Jesu *zwei,* nämlich Jakobus und Judas, Apostel waren, lassen sich auch ohne sonderliche Schwierigkeit die oben angeführten Stellen vereinigen, in welchen die *ἀδελφοί* Jesu von den Jüngern unterschieden werden. In Joh. 2, 12 sind die *μαθηταί Ἰησοῦ* nicht die zwölf Apostel, sondern nur die in Joh. 1, 35 ff. erwähnten fünf: Johannes, Andreas und Simon Petrus, Philippus und Nathanael. In den übrigen Stellen aber (Mtth. 12, 46. Joh. 7, 3 ff. u. Act. 1, 14) können die von den Jüngern unterschiedenen *ἀδελφοί* auch nur die beiden sein, Joses und Simon, die nicht zu den Aposteln gehörten, da in keiner dieser Stellen von *allen ἀδελφοί* die Rede ist, auch in Joh. 7 nicht, wo übrigens die Bemerkung v. 5: *οὐδὲ γὰρ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν* bei dem prägnanten Sinn, in welchem Johannes *πιστεύειν* braucht, auch auf die Apostel Judas und Jakobus Alphäi, die in allen Verzeichnissen die lezte Stelle im Apostelkreise einnehmen, Anwendung leiden könte. — Sodann

1) Gegen diese gewöhnliche Auffassung von Joh. 19, 25 haben zwar neuere Kritiker geltend gemacht, daß Johannes nicht drei, sondern vier Frauen nenne, nämlich außer der Mutter Jesu noch die drei, welche nach Mtth. u. Mark. in der Nähe des Kreuzes Jesu standen: die Schwester seiner Mutter d. i. die Salome, die Maria des Klopas d. i. die Mutter des Jakobus und Joses, und die Maria Magdalene. Allein in diesem Falle dürfte vor *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* ein *καί* oder *τέ* nicht fehlen, schon um der Identificirung der Maria des Klopas mit der Schwester der Mutter Jesu (Salome) vorzubeugen. Vollends ausgeschlossen wird aber diese Deutung der Stelle dadurch, daß, wenn Salome, die Mutter des Johannes und Jakobus, eine Schwester der Mutter Jesu gewesen wäre, diese beiden Jünger von mütterlicher Seite her leibliche Vettern Jesu sein würden. Aber von einer Vetterschaft des Johannes oder Jakobus Zebedäi Sohn mit Jesu läßt sich weder in der evangelischen Geschichte des N. T. noch in der kirchlichen Ueberlieferung irgend eine Spur entdecken.

die Erwähnung der ἀδελφοί in Verbindung mit der Mutter Jesu, sowol in unserer Erzählung 12, 46 ff. und in c. 13, 55 f. u. den Parallelen des Mrk. u. Luk., als auch in Joh. 2, 12 u. Act. 1, 14 läßt sich durch die einfache Annahme erklären, daß nach dem Tode Josephs, der wol schon vor Jesu messianischem Auftreten gestorben war, da er seit Luc. 2, 41—51 nicht weiter erwähnt wird, oder auch nach dem öffentlichen Auftreten Jesu in seinem 30. Lebensjahre, seine Mutter Maria als Witwe ihren eigenen Hausstand aufgegeben hatte und zu ihrem Schwager gezogen war. Wohnte sie aber im Hause ihres Schwagers Klopas mit ihm und seiner Familie zusammen in Nazaret, so konten auch die Nazaretaner über Jesum urteilen: Ist dieser nicht der Zimmermanns Sohn? und seine Mutter heißt sie nicht Maria, und seine ἀδελφοί (heißen sie nicht) Jakobus u. s. w.? und seine ἀδελφαί sind sie nicht alle bei uns? (13, 55 f.) auch wenn die ἀδελφοί und ἀδελφαί nicht leibliche Geschwister Jesu, sondern nur seine Vettern und Cousinen waren, da es ihnen ja nur darum zu thun war, ihre genaue Bekantschaft mit der ganzen leiblichen Verwandtschaft Jesu anzugeben; wobei man übrigens daraus, daß sie wol Jesum den Zimmermannssohn nennen und den Namen seiner Mutter, aber nicht den Namen des Vaters, Joseph, mit Recht schließen darf, daß Joseph damals nicht mehr am Leben war.

Nach dem Allem müssen wir die Ansicht, daß die ἀδελφοὶ Ἰησοῦ Vettern Jesu waren, für viel warscheinlicher halten als die Meinung, daß sie seine Stief- oder Halbbrüder gewesen seien, welche sich nur durch gekünstelte Deutung der Aussagen des Apostels Paulus über *Jakobus τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου* notdürftig verteidigen läßt.[1]

Cap. XIII. Gleichnisreden vom Himmelreiche. Verachtung Jesu in Nazaret.

Nachdem der Erlöser in c. 12 den Pharisäern erklärt hat, daß, wenn er in Kraft des Geistes Gottes Dämonen austreibe, ja das Reich Gottes zu ihnen gelangt sei (v. 28), und sie vor Verstockung gegen den heiligen Geist gewarnt hat, belehrt er in c. 13 das Volk in Parabeln über die Gründung und Entwickelung des Himmelreichs von unscheinbaren Anfängen an bis zu seiner Vollendung. Dieses Cap. enthält sieben Gleichnisse, von welchen die vier ersten vor dem Volke (v. 3—35), die drei lezten nach Entlassung des Volks zu den Jüngern gesprochen sind (v. 36—52). Im ersten (vom Säemann) wird die Grundlegung des Himmelreichs mittelst des Wortes (v. 3—9 u. 18—23), im zweiten (vom

1) Die Literatur über diese von *Origenes'* und *Hieronym.'s* Zeiten an streitige und vielbesprochene Frage gibt am vollständigsten *Winer* im Bibl. RW. I S. 566 f. und S. 525 ff. (unter Jacobus). Außerdem vgl. *Wieseler* in d. Theol. Stud. u. Krit. 1842 S. 71 ff. u. im Comment. zu Gal. 1, 19; *Phil. Schaf* über das Verhältniß des Jakobus, Bruders des Herrn, zu Jakobus Alphäi. Berl. 1842; *Laurent*, Neutestamentl. Studien 1866. S. 153 ff, und unter den Ausll. *Wiesinger* zum Brief Judä (Einleit.), *Huther*, Brief Jakobi (Einl.), *Hengstenberg*, Evang. Johannis zu Joh. 2, 12, *v. Hofmann* a. a. O. u. andere von *Meyer* zu u. Abschn. erwähnte Schriften u. Abhandlungen.

Lolch unter dem Waizen) die seinem wahren Wesen nicht entsprechende Mischung von Guten und Bösen während seiner irdischzeitlichen Entwickelung (v. 24—30 u. 36—43); im dritten (vom Senfkorn) seine Entwickelung von den unscheinbarsten Anfängen zu einer Weltmacht, welche den Völkern eine Zufluchtsstätte gewährt (v. 31 u. 32), im vierten (vom Sauerteig) die unsichtbar und siegreich wirkende Kraft desselben (v. 33) veranschaulicht; im fünften (dem Schatze im Acker) wird das Himmelreich als ein vor dem Blicke der großen Menge verborgenes Geschenk göttlicher Gnade (v. 44), im sechsten (von der Perle) als die vollkommene Befriedigung alles menschlichen Suchens und Sehnens (v. 45 u. 46) geschildert; endlich im siebenten (vom Netze) das dereinstige Aufhören der Mischung von Guten und Bösen oder die schließliche ewige Scheidung wahrer und falscher Reichsgenossen in Aussicht gestelt (v. 47—50). — Alle diese Gleichnisse sind sehr einfach und erscheinen uns leicht verständlich, waren aber dem Volke wie den Jüngern dunkel, so daß der Herr selbst auf die Frage der Jünger: warum redest du zu dem Volke in Gleichnissen? antwortet: Euch ist gegeben, die Geheimnisse des Himmelreichs zu verstehen, jenen (den Volksscharen) aber ist es nicht gegeben, und dann seinen Jüngern die beiden ersten Gleichnisse deutet. Die Dunkelheit lag in der darin vorgetragenen neuen Lehre vom Himmelreiche, und zwar in dem Grundgedanken der Gleichnisse, daß das Himmelreich nicht erst in der Zukunft bevorsteht, sondern in der unmittelbaren Gegenwart als eine welterneuernde Geistesmacht schon vorhanden ist, in dieser vor Menschenaugen unscheinbaren Gestalt aber seinem wahren Wesen nicht entspricht, nur der Anfang der Verwirklichung ist, welchem erst nach längerer geistiger Entwickelung am Ende der gegenwärtigen Weltzeit die Vollendung durch die Scheidung der Bösen von den Guten und die damit eintretende Verwandlung des gegenwärtigen Weltzustands in eine höhere Ordnung der Dinge folgen wird. Dieser Gedanke war der allgemein jüdischen Ansicht vom Messiasreiche ganz fremd, daß das Volk ihn nicht fassen konte. ‚Der Glaube an die innerliche Gegenwart des äußerlich noch bevorstehenden Himmelreichs ist — nach der richtigen Bemerkung von *Pfleiderer,* die Relig. II S. 421 f. — das „Geheimnis“ an jenen Parabeln, das nicht von Jedermann gefaßt wird, weil es nur denen überhaupt faßbar ist, die es in innerer Erfahrung erlebt haben, die in der Gerechtigkeit des Himmelreichs dessen Gegenwart besitzen‘.

V. 1—52. **Die Gleichnisreden vom Himmelreiche.** V. 1—3ª. Aus dem Hause gehend sezte sich Jesus an das (galiläische) Meer. Da aber viele Volksscharen sich um ihn versammelten, trat er in ein Schiff, während das Volk am Ufer hin stand, und redete zu demselben in Gleichnissen. *Τὸ πλοῖον* das dort eben befindliche Schiff. Doch fehlt der Artikel *τό* in ℵ*BCLZ al.* und ist von *Tisch. 8* weggelassen. *ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν* über das Ufer hin (vgl. *Winer* S. 380); die Ausbreitung der Volksmenge malerisch andeutend. *Πολλὰ ἐν παραβολαῖς ‚vieles* in Parabeln‘ sezt voraus, daß Jesus eine Mehrzahl von Gleichnissen vortrug. Auch Mrk. sagt: er lehrte sie *ἐν παραβολαῖς* (4, 2 vgl. v. 32),

hat aber nur zwei, und ein drittes ihm eigentümliches mitgeteilt. Nur Luk. hat an dieser Stelle blos das eine Gleichnis vom Säemann. — *Παραβολή* das Nebeneinanderstellen, bes. das vergleichende, die Vergleichung, das Gleichnis, im bibl. Sprachgebrauche dem hebr. מָשָׁל entsprechend, ist die Erzählung eines erdichteten, jedoch dem Bereiche natürlicher Vorgänge angehörenden Ereignisses, um eine Lehre oder höhere Warheit zu versinnlichen. Das Wort wird aber auch im weiteren Sinne von jeder Bildrede gebraucht, 15, 15. 24, 32. Mrc. 3, 23. 4, 30 u. a., wie *παροιμία* bei Johannes, z. B. 10, 6. Von der Fabel unterscheidet sich die Parabel dadurch, daß in der Fabel auch Thiere, Bäume u. dgl. redend aufgeführt werden und die erzählten Vorgänge nicht der Wirklichkeit entsprechen. Eine Fabel erzählte Jotham Richt. 9, 8 ff. Im N. T. kommen Fabeln nicht vor, sondern außer den Parabeln nur Bildreden und Allegorien. Die Parabel aber bietet die Warheit, die sie veranschaulicht, doch in einer Verhüllung, die nicht für jedermann durchsichtig ist. Das Gleichnis — sagt *O. v. Gerl.* — ‚ist ähnlich einer Schale, welche den köstlichen Kern ebensosehr *für* die Fleißigen als *vor* den Trägen bewahrt'. Es hat die doppelte Eigenschaft, die Warheit dem Geiste dessen, der sie unter dem sie darstellenden Bilde zu erfassen versteht, unauslöschlich einzuprägen, und sie dem unachtsamen Hörer, der durch die Hülle nicht einzudringen vermag, zu verhüllen.

V. 3b—9. *Das Gleichnis vom Säemann und dem verschiedenen Erfolge seiner Aussaat.* Vgl. Mrc. 4, 1—20 u. Luc. 8, 4—15. *Ὁ σπείρων* (substantivisch) der Säemann. Der Artikel drükt die Gattung oder die durch einen Einzelnen verwirklichte Idee aus (*Winer* S. 101). Das Gleichnis stelt dar, was dem Säemann in seinem Berufe immer begegnet. Beim Säen fielen Körner *παρὰ τὴν ὁδόν* an den (den Acker begrenzenden) Weg hin, so daß sie nicht in die Ackererde eingeeggt wurden, sondern auf dem harten Boden unbedekt liegen blieben und von den Vögeln aufgefressen wurden. — Anderes fiel *ἐπὶ τὰ πετρώδη* auf felsige Stellen des Ackers, die nur mit einer dünnen Erdschicht überdekt waren. Es sproßte daher bald auf; als aber die Sonne aufging, wurde es versengt und verdorrte, weil es nicht Wurzel hatte, d. h. keine tieferen und stärkeren Wurzeln bilden konte. — Anderes fiel *ἐπὶ τὰς ἀκάνθας* auf die im Acker befindlichen Dornenwurzeln, die dann aufschossen (*ἀνέβησαν* in die Höhe gingen) und die aufgehende Saat erstikten. — Anderes fiel auf das gute Land und gab (trug) Frucht; eins hundert, anderes sechzig, anderes dreißig (Körner); entsprechend der außerordentlichen Fruchtbarkeit des Morgenlandes, vgl. *Dougtaei Analecta ss. II, 15 ss., Köster,* Erläuterungen der heil. Schr. S. 171; besonders Galiläa's, vgl. *v. Raumer* Paläst. S. 92 f. Ueber hundertfältigen Ertrag vgl. Gen. 26, 12 u. *m.* Comm. z. d. St.; in den fruchtbarsten Teilen der Syrischen Ebene, der *Ruḥbe,* noch jezt vorkommend, vgl. *Wetzstein* Reisebericht über Hauran S. 30. — Dem Gleichnisse liegt die allgemeine Erfahrungswarheit zu Grunde, daß das Gedeihen des ausgestreuten Samens von der Beschaffenheit des Bodens abhängt.

Wie in dieser Naturordnung der Erfolg des Wirkens im Reiche Gottes vorgebildet ist, dies zeigt die Deutung des Gleichnisses v. 19—23. — Ueber die Mahnung v. 9 s. zu 11, 15.

V. 10—17. Nach dem Vortrage dieser Parabel traten die Jünger zu Jesu hin und fragten ihn: warum er zu dem Volke (*αὐτοῖς*) in Parabeln rede? Nach Mrk. fragten sie ihn um die Parabeln (*τὰς παραβολάς* nach der bestbezeugten Lesart), was — nur allgemeiner ausgedrükt — denselben Sinn ergibt. Bei Luk. lautet die Frage v. 9: was diese Parabel sei, d. h. welchen Sinn sie habe? weil er die Relation abgekürzt hat. Die Antwort lautet in den 3 Evangg. wesentlich gleich: „Euch ist gegeben zu verstehen die Geheimnisse des Himmelreichs, jenen aber ist es nicht gegeben“ (Luk.: jenen aber in Gleichnissen; Mrk. erweiternd: jenen aber die draußen sind *ἐν παραβολαῖς πάντα γίνεται*). — *Δέδοται* gegeben von Gott, nämlich durch Aufschließung eures inneren Sinnes; nicht durch den Auslegungsvortrag selbst. So richtig *Mey.* gegen *Weizs.* S. 413, wie noch *Weiss* mit *de W.* u. A. die Worte nach Mark. deuten will. *Τὰ μυστήρια τῆς βασ. τ. οὐρ.* die Geheimnisse oder verborgenen Verhältnisse des Himmelreichs d. h. die den Menschen ohne göttliche Belehrung unbekant bleibenden Rathschlüsse der Verwirklichung des Reiches Gottes, vgl. Röm. 11, 25. 16, 25. Der Grund für diese göttliche Ordnung ergibt sich aus dem Erfahrungssatze: „Wer da hat, dem wird gegeben, daß er reichlich habe (*περισσευθήσεται* er wird mit Ueberfluß versehen werden); wer aber nicht hat, von dem wird auch was er hat genommen werden“. Dieser Satz gilt nämlich nicht blos im gemeinen Leben von dem irdischen Besitze, sondern seiner vollen Warheit nach von dem geistigen Besitze und den geistlichen Gütern. Wer seine Geistesgaben nicht gebraucht zur Ausbildung seines Geistes und zur Mehrung seiner Kentnisse, der verliert auch das Wenige, was er an geistiger Erkentnis besizt, und wird immer unfähiger und unempfänglicher für das Verständnis höherer Warheit, vgl. 25, 29. — V. 13. „Darum rede ich zu ihnen in Gleichnissen, weil sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören, noch verstehen“. *διὰ τοῦτο* weist auf *διατί* v. 10 zurück und führt die durch v. 11 u. 12 motivirte Antwort auf jene Frage ein. Weil ihnen von Gott nicht gegeben ist, die Gleichnisse des Himmelreichs zu erkennen, indem nach göttlicher Natur- und Reichsordnung ihnen genommen wird was sie haben, deshalb wird ihnen die Predigt vom Himmelreiche in Parabeln d. i. in einer die Warheit verhüllenden Form geboten, welche sich nur denen erschließt, die für das Verständnis derselben empfängliche Sinne haben. Damit ist *implicite* gesagt, daß dem Volke durch Gott die Empfänglichkeit versagt ist, oder deutlicher ausgedrükt, daß das Volk dem Gerichte der Verstockung verfallen ist. Dies sagt der Evangelist v. 14 f. durch Anführung der Weißagung Jesaja's von der Verstockung Israels, die nun an den *ὄχλοις* sich erfülle.[1] Dieses Citat hat Luk.

1) Gänzlich verfehlt, ja ins Gegenteil verwandelt hat *Mey.* den Sinn dieser Vv., indem er aus dem sprichwörtlichen Satze v. 12 die Anwendung zieht: ‚Ihr mit der euch bereits gewordenen Erkentnis dringet immer tiefer und völliger in

nicht, und Mark. hat es in die Rede Jesu verwebt. Daher haben beide den Ausspruch Jesu: ὅτι βλέποντες κτλ. v. 13 durch Umsetzung des ὅτι in *ἵνα damit* sie sehend nicht sehen u. s. w. verdeutlicht.

V. 14 f. „Und erfüllet wird ihnen die Weißagung Jesaja's, welche lautet: Mit Gehör werdet ihr hören und nicht verstehen, und sehend werdet ihr sehen und nicht einsehen. Denn fühllos gemacht ist das Herz dieses Volks; sie hören schwer mit ihren Ohren, und ihre Augen haben sie zugemacht, damit sie nicht dereinst mit den Augen sehen und mit den Ohren hören und mit dem Herzen verstehen und sich bekehren, und ich sie heilen werde". Diese Worte stehen in Jes. 6, 9 u. 10 und sind nach der LXX wiedergegeben. Im hebr. Grundtexte lauten sie als Auftrag Gottes an den Propheten: „Geh hin und sage diesem Volke: Höret nur immer zu und verstehet nicht, und sehet nur immer und erkennet nicht. Mache fühllos das Herz dieses Volks und seine Ohren schwerhörig und seine Augen überklebe, daß es nicht sehe mit seinen Augen .... und man ihm Heilung schaffe". Hiernach sind die Futura ἀκούσετε und βλέψετε imperativisch gemeint, und οὐ μὴ συνῆτε und οὐ μὴ ἴδητε den beabsichtigten Erfolg ausdrückend; und in ἐπαχύνθη ist die passive Bedeutung festzuhalten, eig. fettgemacht worden ist das Herz. παχύνω brauchen auch die Griechen vom Herzen für stumpf, fühllos machen. Ἀναπληροῦται ist stärker als das Simplex und mit Bedacht gewählt. αὐτοῖς ist Dativ der Beziehung: ‚die Erfüllung widerfährt ihnen' (*Mey.*). Im lezten Satze ist ἰάσομαι nach ℵ*BCDE*

---

die Verhältnisse des Gottesreiches ein, das Volk aber *würde sein geringes Verständnis der göttlichen Warheit völlig verlieren, wenn ich nicht durch parabolische Versinnlichung seiner Fassungsschwäche zu Hilfe käme*', und dann in v. 14 vor ἀναπληροῦται den fremdartigen Gedanken einschiebt: ‚so gänzlich nicht sind sie schon dem reinen gleichnislosen Vortrag der göttlichen Warheit gewachsen'. Hiernach redet Jesus (nach Matth.) zu der Volksmenge in Parabeln, weil ‚die bildlose Rede sie nicht anziehen und nicht zur Bekehrung führen würde, welcher eben ihre Stumpfheit entgegenstrebt'. Dagegen dachte *de Wette* sich die Sache so: Jesus trug das Gleichnis vor, um durch einen lebhaften Eindruck die Wißbegierde zu erregen, und sein Zweck war, daß die dadurch Angeregten kommen und ihn fragen solten. Diejenigen die es thaten, hießen v. 10 *Jünger*, und ihnen gab er die gewünschte Erklärung, wogegen er die unerregbare Menge, die dies nicht that, bedauerte und die Stelle des Jesaja auf sie anwandte. Dieser Verlauf der Sache sei von unserem Evangelisten, welcher die jesajanische Stelle und die darin liegende Schicksalsidee zu bestimt ins Auge faßte, nicht ganz in der Ordnung dargestelt und so die Ansicht veranlaßt worden, als trage Jesus den Unfähigen etwas vor, das sie nicht fähig seien zu fassen, womit er etwas Zweckloses gethan haben würde. — Noch deutlicher nent es *Keim* II S. 442 ein ‚grobes Misverständnis, daß Matth., Mark. u. Luk. die Verhüllung der Warheit vor dem Volke als den Zweck der Parabelrede angeben, damit die Draußenstehenden sehend nicht sehen und hörend nicht hören', weil dieser Kritiker gleichfalls den Zweck dieser Lehrweise darin sucht, ‚dem Volke die geistige Warheit nicht mehr nur in einzelnen Bildern und Zügen, welche das Uebersinnliche ausmalen, sondern durchweg bis zur Unsichtbarkeit der höheren Seele in eine sinnliche Körperwelt einzukleiden, wie der gemeine Mann sie betasten, fassen, verstehen konte' (S. 437). — Einer Widerlegung bedürfen diese Versuche, den Sinn der vorliegenden Berichte wegzudeuten, nicht, da sie den Stempel der Verlegenheit an der Stirn tragen.

u. a. als die ursprüngliche Lesart dem *ἰάσωμαι* vorzuziehen. Aber auch das Futur Activ. hängt noch von *μήποτε* ab (vgl. *Winer* S. 468) und ist nicht mit *Fritzsche* in dem Sinne: und ich will sie heilen, zu fassen. — Die Erfüllung dieses Ausspruches ist nicht, wie viele ältere und neuere Ausll. meinen, consecutiv zu fassen, vom Erfolge: *so daß* sie durch ihre Verblendung und ihren Stumpfsinn nicht zur Erkentnis der Warheit kommen und nicht umkehren und zum Heile gelangen. Dieser Auffassung steht das *μήποτε* des Nachsatzes, welches die Absicht, nicht den Erfolg ausdrükt, entgegen. Der Gedanke ist vielmehr folgender: Dadurch daß Jesus infolge göttlicher Ordnung zu dem Volke in der bildlichen, die Warheit verhüllenden Form der Gleichnisse redet, vollzieht sich an demselben das von Jesaja geweißagte Gericht der Verstockung, daß es mit sehenden Augen und hörenden Ohren nicht zur Erkentnis der Warheit komt, damit es nicht dereinst sich bekehre und das Heil erlange. Wie der Prophet Jesaja durch seine Verkündigung die Stumpfheit des Volkes wirken soll, daß es sich nicht bekehre, so redete Jesus zu den Volkshaufen seiner Zeit in Gleichnissen, damit sie die in diese Form eingekleidete Warheit nicht erkennen und des Heiles verlustig gehen. Hiedurch erhielt die Weißagung Jesaja's an dem jüdischen Volke zu Christi Zeiten ihre volle Erfüllung. Dies ist ein Gesetz der göttlichen Gnadenordnung, daß, obwol Gott will, daß Alle zur Erkentnis der Warheit und zum Heile gelangen, doch denen, die durch Geringachtung oder Verachtung seines Wortes der ihnen angebotenen Heilsgnade widerstreben, die Predigt des Heils selbst zum Gerichte der Verstockung in der Weise gereicht, daß dieselbe das Herz nur noch mehr verhärtet, damit die Ungläubigen das Maß ihres sündlichen Widerstrebens voll machen und für die Verdammnis reif werden.

V. 16. Ganz anders steht es mit den Jüngern Christi. „Eure Augen aber sind selig zu preisen, daß sie sehen, und eure Ohren, daß sie hören". *ὑμῶν* ist mit Nachdruck vorangestelt, gegenüber dem verblendeten Volke. *μακάριοι* wie 6, 3 als Aussage. Das *ὅτι βλέπουσιν* und *ἀκούουσιν* bezeichnet kraft des Contextes das Erkennen und Verstehen der Geheimnisse des Gottesreiches infolge ihrer Empfänglichkeit für die göttliche Heilswarheit. Weshalb sie selig zu preisen sind, sagt v. 17, weil sie sehen und hören, was viele Propheten und Gerechte (des A. Bundes) zu sehen und zu hören begehrt, aber nicht gesehen und gehört haben. Dieser Gedanke wird durch das feierliche *ἀμήν warlich* noch mehr gehoben, um die das im A. Bunde geoffenbarte Heil weit überragende Herrlichkeit der in Christo erschienenen Gnade und Warheit Gottes den Jüngern ans Herz zu legen. Vgl. zur Sache 11, 39 f. 1 Petr. 1, 10—12.

V. 18—23. *Die Deutung des Gleichnisses.* „Ihr (*ὑμεῖς* mit Nachdruck) nun höret das Gleichnis vom Säemann", d. h. was das Gleichnis besagt, welchen Sinn es hat. V. 19. „Ein Jeglicher, so er das Wort vom Reiche hört und nicht versteht, so komt der Arge und raubt das in seinem Herzen Gesäete. Dieser ist der, bei dem am Wege gesäet ist". Wer der Säemann ist und was der Same bedeutet, gibt Matth.

nicht ausdrücklich an, indem er sich wie immer auf die Angabe der Hauptmomente beschränkt, und beides aus der folgenden Erklärung deutlich wird. Der Same ist das Wort, die Predigt vom Himmelreiche, folglich der Säemann Christus, der das Evangelium vom Reiche verkündigt (4, 23). Die Construction des V. ist anakoluthisch. Bei der Voranstellung des *παντὸς ἀκούοντος* solte der Satz nach *συνιέντος* mit *ἐκ τῆς καρδίας ἁρπάζει τὸ ἐσπαρμένον* fortgesezt werden: Bei jedem der das Wort hört und nicht versteht, komt der Böse ... Das *οὐ συνιέντος* haben Mrk. u. Luk. nicht. Es ist aber bei der Anlage des Satzes mit *παντός* für den Sinn unentbehrlich, da *παντός* ohne diese Beschränkung unpassend wäre, und den Gedanken richtig verdeutlichend, da das Wort, das nicht verstanden wird, nicht ins Herz eindringt, gleichwie die auf den harten Weg gefallenen Saatkörner nicht in das Erdreich eingesäet werden, so daß der Teufel es leicht dem Herzen rauben kann. *Ὁ πονηρός* = *ὁ Σατανᾶς* (Mrk.) oder *ὁ διάβολος* (Luk.). *Οὗτός ἐστιν ὁ .... σπαρείς* dieser ist der am Wege gesäete. Da *οὗτος* auf *παντός* zurückweist, so kann man nicht *λόγος* hinzudenken (*Paul.*). Der Ausdruck ist inconcis für: dieser ist der Mensch, bei dem an den Weg gesäet ist. Ebenso ist *ὁ σπαρείς* in v. 20. 22 u. 23 zu fassen. — V. 20 f. Der auf felsigen Boden gefallene Same stelt den Menschen vor, der das Wort hört und mit Freuden aufnimt, aber in seinem Herzen nicht Wurzel für das Wort hat, sondern *πρόσκαιρος* zeitweilig ist d. h. ohne Beharrlichkeit des Glaubens; daher wenn Trübsal oder Verfolgung um des Wortes willen entsteht, alsbald Anstoß nimt d. h. sich am Worte irre machen läßt und abfält (*ἀφίσταται* Luc. v. 13). Trübsale oder Leiden, besonders Verfolgung gereichen ihm zum *σκάνδαλον*, an welchem sein Glaubensleben untergeht, weil es mehr Sache zeitweiliger Gefühlserregtheit und nicht tief ins Herz eingedrungen war. — V. 22. Der bei den Dornen gesäet ist, bildet den Menschen ab, bei dem die Weltsorge und der Betrug des Reichtums das Wort, das er gehöret hat, ersticken, daß er unfruchtbar wird. *ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος* die Sorge, welche die Weltzeit mit sich bringt d. i. die Sorge um irdische Dinge und Angelegenheiten dieser Welt; *ἀπάτη τοῦ πλούτου* Trug des Reichtums d. i. der irdische Besitz, welcher den Menschen, der in ihm Befriedigung seiner Seele sucht, insofern täuscht, als er keinen Frieden gewährt. Wo beide das Herz erfüllen, da kann der Same des göttlichen Wortes nicht gedeihen und Frucht tragen. *ἄκαρπος* wird nicht das Wort (*Beng. Weiss*), sondern der Mensch, wie *ὃς καρποφορεῖ* v. 23 lehrt (*Mey.*). — V. 23. Endlich bei dem auf das gute Land gesäet ist, das ist der welcher das Wort hört und versteht und der nun (*ὃς δή*) Frucht trägt; und so bringt das eine Saatkorn hundert, das andere sechzig ... Körner.

V. 24—30. *Das Gleichnis vom Unkraute unter dem Waizen.* V. 24. *Αὐτοῖς* d. i. den Volksscharen, wie v. 3. Der Aorist *ὡμοιώθη* ‚ist gleich geworden' erklärt sich daraus, daß mit der Gründung des Himmelreichs durch Jesu Auftreten und Wirken das Gleichmachen ins Werk gesezt worden, das in dem Gleichnisse geschilderte Verhältnis eingetreten ist.

Die Vergleichung des Himmelreichs mit einem Säemann ist nicht so gemeint, daß das Reich in der Person des Säemanns abgebildet sei, sondern bezieht sich auf sein Säen und auf alles was an und mit der Saat geschieht. Nicht nur bei diesem, sondern bei allen Gleichnissen liegt der Vergleichungspunkt in dem ganzen dargestelten Vorgange. V. 25. Das Schlafen der Menschen ist nicht bloße Umschreibung der Nachtzeit, so daß dieser Zug nur zum Schmucke des Bildes und nicht zur Auslegung bestimt wäre (*Mey.*). Dies folgt aus dem Umstande, daß Jesus denselben nicht auslegt, keineswegs. Denn in der Auslegung sind nur die Hauptpunkte erklärt. Freilich darf man bei *τοὺς ἀνθρώπους* weder an Feldwächter (*Beng.*), noch an die Arbeitsleute (*Mich., Paul.*) denken; denn ein eben besäetes Feld wird nicht bewacht, und Arbeitsleute würden anders, etwa durch *δοῦλοι* bezeichnet sein. Die Menschen als solche sind nicht zu deuten, sondern das Schlafen der Menschen ist Bild der Sorglosigkeit und Gleichgültigkeit gegen Gottes Wort, oder des Zustandes geistlicher Trägheit. Da kam sein (des Säemanns d. i. Christi) Feind d. i. der Teufel, und säete Lolch unter den Waizen. *ζιζάνιον lolium tremulentum,* Tollkorn, welches auch im Oriente häufig unter Waizen wächst und, bevor die Aehre sich entwickelt, demselben sehr ähnlich sieht. Aber die Aehren sind verschieden und die Körner schwarz und kleiner als die Waizenkörner, so daß der Waizen durch Sieben von ihnen gereinigt werden kann; vgl. *Furrer* in *Schenk.'s* Bibellex. IV, 57. Statt *ἔσπειρεν* hat *Tisch. 8* nach ℵ**B, *Ital., Vulg.* u. etlichen Kchvv. *ἐπέσπειρεν* aufgenommen, was für den Sinn sehr passend, aber zu schwach bezeugt ist. *Καὶ ἀπῆλθεν* veranschaulicht die Heimlichkeit des Verfahrens des Feindes. V. 26. Als aber das Waizengras aufsproßte und Frucht d. h. Aehren ansezte, da kam auch der Lolch zum Vorschein, während man bis dahin die Halme von den Waizenhalmen nicht hatte unterscheiden können. — V. 27 ff. Auf die Frage der Knechte, woher der mit gutem Samen besäete Acker den Lolch habe, erklärte der Hausherr: das hat der Feind gethan; und auf die weitere Frage: ob sie den Lolch zusammenlesen solten (*συλλέξωμεν* deliberativ: sollen wir zusammenlesen), erwiderte er: „Nein, damit ihr nicht den Lolch zusammenlesend zugleich mit ihm den Waizen entwurzelt". Denn die Wurzeln beider sind in einander verschlungen, so daß mit dem Ausreißen des Unkrauts die Wurzeln der Waizenhalme gelockert und beschädigt werden. V. 30. „Lasset beides zusammen wachsen bis zur Ernte und zur Erntezeit will ich den Schnittern sagen: Sammelt zuerst den Lolch und bindet ihn in Bündel, um ihn zu verbrennen, den Waizen aber führt in meine Scheuer ein". Während das vorige Gleichnis die geistig innerliche Entwickelung des Himmelreichs darstelt, veranschaulicht dieses zweite seine irdisch sichtbare Gestaltung in der gegenwärtigen Weltzeit bis zum Weltgerichte.[1] Die Deu-

1) Nach dem Vorgange von *Holtzm.* u. *Ew.* hat *Weiss* mit unbedeutenden Gründen die Ursprünglichkeit dieses Gleichnisses in Abrede gestelt und darzuthun versucht, daß die Angabe v. 25 wie das Unkraut unter den Waizen gekommen sei, ursprünglich dem Gleichnisse nicht angehört habe, sondern erst von

tung gibt der Herr den Jüngern erst v. 37—43, nachdem er die Volksscharen entlassen hatte und nach Hause gegangen war.

In v. 31—33 folgen noch zwei kurze Gleichnisse; v. 31 f. *die Vergleichung* des *Himmelreichs mit einem Senfkorne,* welches im Volksmunde als der kleinste Same galt (vgl. 17, 20 u. *Lightf. hor. ad h. l.*), obwol es noch kleinere Samenarten gibt, aber zu einer baumartigen Staude aufwächst, auf deren Zweigen Vögel ausruhen. Σίναπι der Senf wird teils von einem Staudengewächse, teils von einem Baume, der *salvadora persica,* gewonnen. Der Baum erreicht eine Höhe von 10—25 Fuß, mit vielen Aesten und gestielten ovalen Blättern, aus deren Achseln gelblichgrüne Rispenblätter mit einsamigen Beerchen von senfartigem Geschmacke hervorwachsen. Man hat den Baum am Ufer des todten Meeres gefunden; häufiger komt er in Aegypten vor. Die Senfstaude wurde in Gärten gezogen, nach *talm. Maaserot IV, 6;* und ἀγρός bezeichnet nicht blos das Ackerfeld sondern auch das Gartenland. Da in dem Gleichnisse das Senfkorn zu einer Pflanze erwächst, die an Größe alle anderen λάχανα Gemüsepflanzen übertrift, so hat man nicht an den Senfbaum, sondern an die Senfstaude zu denken, die bei uns nur einige Fuß hoch wird, in Syrien aber öfter 8—12 Fuß Höhe erreicht. Scharen von kleinen Vögeln setzen sich auf die schmalen zähen Zweige, um die Samenkörner wegzupicken; vgl. *Furrer* im Bibellex. V, 280 f. κατασκηνοῦν sich aufhalten, nicht: nisten; s. zu 8, 20. — Dieses Gleichnis veranschaulicht treffend die räumliche Ausbreitung des Reiches Gottes von geringen Anfängen aus über die Erde zu einer Stätte der Ruhe und des Friedens für die Völker. — V. 33. Der räumlichen Ausbreitung in der Welt geht zur Seite die intensive welterneuernde Kraft des Himmelreiches. Diese veranschaulicht das *Gleichnis vom Sauerteige,* den ein Weib in drei Maß Mehl verbarg d. h. einmengte, bis alles durchsäuert war. Σάτον das hebr. סְאָה, der dritte Teil des Epha, war das gewöhnliche Quantum Mehl zur Bereitung der Brotkuchen für eine reichliche Mahlzeit, Gen. 18, 6. Richt. 6, 19. 1 Sam. 1, 24. Die Bestimmung des Raumgehaltes des Epha ist noch streitig; vgl. *m.* bibl. Archäol. S. 605 f. — Der Ver-

---

dem Evangelisten um der Deutung v. 39 willen hinzugefügt sei, nämlich zur Erklärung der Thatsache, wie immer wieder das Böse ins Gottesreich sich einschleichen kann. Wie es ein Naturverhältnis sei, welches immer und überall wiederkehrt, daß auf dem mit gutem Waizen besäeten Acker über Nacht auch Afterwaizen aufwächst, so sei es ebenso eine allgemeine Erfahrung, daß im Gottesreiche, das seiner Natur nach nur Gerechte enthalten soll, im Laufe der Entwickelung unversehens auch solche hineinkommen, welche sich später als unechte Glieder ausweisen. Hiernach sei es für die Pointe des Gleichnisses völlig gleichgültig, auf welche Weise das Unkraut in den Waizen gekommen. Denn die Pointe liege eben nur in dem Gedanken, daß die Scheidung der Gottlosen von den Frommen erst am Abschlusse dieser Weltzeit erfolgen soll, weil sie während der Entwickelung doch nie mit Sicherheit vollzogen werden könne. Allein diese ‚Pointe' würde den in Frage gestellten Zug des Gleichnisses doch nur in dem Falle überflüssig machen, wenn das Böse zum Wesen der geschaffenen Welt gehörte, nur eine dem Guten anhaftende Unvollkommenheit oder ein „Naturverhältnis" der menschheitlichen Entwickelung wäre.

gleichungspunkt liegt in der Wirkung, welche der Sauerteig auf das Mehl d. h. die zu Teig bereitete Mehlmasse ausübt, daß er diesen Teig vermöge der Durchsäuerung zu schmackhaftem, das Leben nährendem Brote macht. Der Sauerteig ist Bild der unsichtbar wirkenden Kraft des in dem Himmelreiche der Welt und Menschheit mitgeteilten geistigen Lebenselementes. In der Dreizahl des Maßes Hindeutungen auf die Griechen, Juden und Samariter (*Theod. Mops.*) oder auf Herz, Seele und Geist (*August., Melancht.*) suchen zu wollen, ist allegorisches Spiel, das dem Texte ferne liegt.

In v. 34 f. weist der Evangelist darauf hin, daß das Reden Jesu in Gleichnissen der im A. T. vorgebildeten Verkündigung der göttlichen Heilswege mit Israel entsprach, Jesus also auch durch diese Lehrweise sich als Vollender des Reiches Gottes zu erkennen gab. *Ταῦτα πάντα* alle diese (von v. 3 an vorgetragenen) Lehren über das Himmelreich. Die Antithese: „ohne Gleichnis redete er nichts zu den *ὄχλοις*" ist nach dem Contexte auf die damalige Zeit zu beziehen, wie schon *Euth. Zig.* bemerkt hat. Die Worte in unbeschränkter Allgemeinheit zu fassen, wie *Bg.-Crus.* u. *Hlgf.* wollen, wäre nach der richtigen Bemerkung von *Mey.* die größte Ungereimtheit. Auch ist gar nicht abzusehen, wie daraus, daß hernach noch andere Parabeln folgen, die Nichtursprünglichkeit dieser Reflexion an dieser Stelle (*Weiss*) sich ergeben soll. *Ὅπως πληρωθῇ* sezt nicht eine directe, sondern nur eine typische Weißagung auf Christum voraus. Der citirte Ausspruch ist aus Ps. 78, 2, einem Lehrgedichte Asaphs, welches *Delitzsch* im Comment. ‚ein Warnungsspiegel der Geschichte von Mose bis David' überschrieben hat, indem Asaph die Geschichte der Väter sinnspruch- und räthselartig vorträgt, daß sie zu einer Parabel d. i. Lehrgeschichte für die Zeitgenossen wird. Diese Belehrung des Volks in parabolischer und räthselartiger Form betrachtet Matth. als einen vom Geiste Gottes intendirten Typus auf die Lehrweise Jesu, den *ὄχλοις* die Geheimnisse des Himmelreichs in parabolischer Hülle vorzutragen. Asaph heißt 2 Chr. 29, 30 חֹזֶה und wird demgemäß von Matth. *προφήτης* genant. Das von *Tisch. 8* nach א*, 5 Minusk. u. etlichen Codd. der Itala aufgenommene *Ἡσαΐου* ist eine sehr alte Glosse, die schon in den *Homil. Clem. 18, 15,* sowie von *Porphyr., Euseb.* u. *Hieron.* erwähnt wird. Das Citat ist gedächtnismäßig nach der LXX: *ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς* (hebr. בְּמָשָׁל) *τὸ στόμα μου, φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς* (hebr. אַבִּיעָה חִידוֹת מִנִּי קֶדֶם) gegeben, aber so daß das zweite Hemistich weder der LXX noch dem Grundtexte genau entspricht, sondern חידות מני קדם durch *κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς (sc. κόσμου)* näher bestimt ist, um den Ausspruch auf die von der Schöpfung her verborgenen Dinge des Himmelreichs, die Jesus in Parabeln gehüllt ausgesprochen, beziehen zu können. *Ἐρεύγεσθαι* durch den Mund von sich geben, ausspeien; in LXX für הַבִּיעַ Ps. 19 (18), 2 im Sinne von *pronuntiare*. *Κεκρυμμένα ἀπὸ καταβ.* sind *τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων* Kol. 1, 26. Eph. 3, 3. Röm. 16, 25.

V. 36—43. *Die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem*

Waizen. Als Jesus die Volkshaufen entlassen hatte, ging er in das Haus, von welchem aus er nach v. 1 sich an das Meer begeben hatte, um vom Schiffe aus zum Volke in Parabeln zu reden, und erklärte den Jüngern auf ihre Bitte die Parabel τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ von dem Lolche des Ackers. Durch diese Bezeichnung der Parabel ist angedeutet, daß das Unkraut unter dem mit Waizen besäeten Acker die Spitze dieses Gleichnisses bildet. *Φράσον* ist ‚das erklärende, Aufschluß gebende Sagen' (*Mey.*), hier u. 15, 15. Die Deutung beschränkt sich auf kurze Erklärung einzelner Angaben für das Verständnis des Hauptpunktes, welcher v. 40 ff. näher erläutert wird. Die Behauptung, daß die Auslegung nicht der Pointe des Gleichnisses entspreche (*Weiss*) oder daß sie unrichtig sei (*Hlgf.*), stützt sich auf die willkürliche Voraussetzung, daß der Inhalt des Gleichnisses von dem Evangelisten alterirt sei (s. S. 315. Anm.). — Der den guten Samen Säende ist der Menschensohn (Christus); der Acker ist die Welt d. h. die Menschenwelt, in welcher der Same des Wortes Gottes ausgesäet wird, aufgeht und Frucht bringt. Der gute Same, welcher aufwächst, das sind die Söhne (d. h. Bürger) des Reichs, also die, welche durch die Predigt des Evangeliums für das Himmelreich gewonnen werden. Das Unkraut (der Lolch) sind die Söhne (Angehörigen) des Bösen d. i. des Satans, deren sittliches Wesen vom Teufel herstamt, welcher als der Feind des Menschensohnes (v. 39) den Unkrautsamen in ihr Herz gesäet hat, vgl. Joh. 8, 41. 44. 1 Joh. 3, 8. Die Ernte ist συντέλεια αἰῶνος die Endschaft des gegenwärtigen Weltalters (vgl. Hebr. 9, 26), in welcher das Endgericht der Scheidung der Bösen von den Guten eintritt. Die Schnitter sind Engel. — V. 40 f. „Wie bei der Ernte das Unkraut zusammengelesen und verbrant wird, so wird es beim Ende der Weltzeit geschehen". *Κατακαίεται* (nach ℵ*BD Tisch. 8*), niedergebrant, verbrant wird, ist Verstärkung des Simplex καίεται (nach *CEFGKLM al.*), welches *Mey.* mit Unrecht in der Bed. angebrant werden fassen will, weil nicht das Verbrennen, sondern das Angebrantwerden den Vergleichungspunkt bilde; denn das gesammelte Unkraut wird nicht angebrant, sondern verbrant. Der Unterschied aber, daß die Strafe der Bösen in der Gehenna bei dem Weltgerichte anhebt und ewig dauert, ist im Gleichnisse nicht angedeutet, sondern liegt in der durch das Gleichnis abgebildeten Sache. Alsdann wird der Menschensohn seine Engel senden und sie werden aus seinem Reiche zusammenlesen (*συλλέγειν ἐκ* prägn. zusammenlesen und ausscheiden aus) *πάντα τὰ σκάνδαλα* alle Aergernisse; *τὰ σκάνδ.* nicht sachliche Gegenstände, sondern Menschen, die Aergernisse in der Gemeinde anrichten, Anstöße zum Abfall geben, wie 16, 30, wo Petrus *σκάνδαλον* genant wird. *καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν* und die welche die Ungerechtigkeit thun; *ἀνομία* das Gegenteil der *δικαιοσύνη*, s. zu 7, 23. Sonach ist *τοὺς ποιοῦντας τ. ἀν.* nur eine umfassendere Bezeichnung der Gottlosen: alle Anstoßgebenden und überhaupt alle Ungerechtigkeit Uebenden. Durch den abstracten Begriff *σκάνδαλα* wird die charakteristische Beschaffenheit der Personen stärker hervorgehoben; vgl. *Kühner* II S. 10 f. —

V. 42. „Und werden sie in den Feuerofen werfen". Der Feuerofen (Dan. 3, 6) ist Bild der Höllenstrafen, vgl. Apok. 20, 15. *ἐκεῖ ἔσται ὁ κλ.* wie 8, 12. — V. 43. „Alsdann (nach Ausscheidung der Ungerechten) werden die Gerechten leuchten wie die Sonne im Reiche ihres Vaters". D. h. dann werden sie im hellen Lichte der göttlichen Heiligkeit stralen — Bild der glänzenden Herrlichkeit des ewigen Lebens, nach Dan. 12, 3. Die *βασιλεία* ihres himmlischen Vaters ist das Himmelreich im Stadium seiner Vollendung; woraus jedoch nicht folgt, daß das Gericht erst nach geschehener Erneuerung der Welt werde gehalten werden, wie *Mey.* aus 24, 29 f. folgern will. — Um diesen Ausgang der Entwickelung des Reiches Gottes den Jüngern als der ernstesten Erwägung wert ans Herz zu legen, fügt der Erlöser: *ὁ ἔχων ὦτα κτλ.* hinzu, vgl. v. 9.

In v. 44—52 folgen noch drei kurze Gleichnisse. — V. 44. *Die Vergleichung des Himmelreichs mit einem im Acker verborgenen Schatze,* welchen der Finder sich dadurch zueignet, daß er den gefundenen Schatz zunächst wieder verbirgt, dann hingeht, alles was er hat verkauft und den Acker kauft, um den Schatz als in seinem Eigentume gefunden sich rechtmäßig aneignen zu können. *ἐν τῷ ἀγρῷ* in dem Acker (der Artikel steht generisch). *ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ* von wegen seiner Freude; *αὐτοῦ genit. subj.* nach gewöhnlichem Sprachgebrauche; nicht *gen. obj.* vor Freude darüber (*Vulg. Luther* u. v. A.). Die Frage über die Rechtlichkeit des Verfahrens, daß der Finder den Schatz wieder verbarg, damit der Eigentümer des Ackers nicht Kunde davon erhielte, komt für den Zweck der Parabel nicht in Betracht. Jesus sezt nur einen Fall, wie er im Leben vorkommen kann, ohne damit lehren zu wollen, wie man in einem ähnlichen Falle des gemeinen Lebens verfahren soll. Die Parabel soll nur den Gedanken veranschaulichen, daß man den Besitz des Himmelreichs sich mit freudiger Darangabe alles irdischen Gutes erwerben soll. — Denselben Gedanken mit geringer Verschiedenheit erläutert das Gleichnis v. 45 f., *die Vergleichung des Himmelreichs mit einem gute Perlen suchenden Kaufmanne,* welcher, als er *eine* kostbare Perle gefunden, hinging, alles was er hatte, verkaufte und diese eine köstliche Perle kaufte. Die Verschiedenheit von dem vorigen Gleichnisse besteht darin, daß hier dem *Finden* des höchsten Gutes das *Suchen* desselben voraufgeht. Dort wird es ungesucht entdekt, hier von dem Suchenden gefunden. Der welcher den Schatz im Acker fand, hatte von dem Vorhandensein desselben nichts gewußt, bis er ihn ungesucht gefunden hat; der Kaufmann dagegen kannte den Wert der Perlen und suchte nach der kostbaren Perle, bis er die eine wertvolle fand. Das im Himmelreiche beschlossene Heil wird durch die Verkündigung desselben allen Menschen dargeboten; aber den Einen ist es ein im Acker verborgener Schatz, der erst gefunden werden, als solcher ihm sich darbieten muß, um nach seinem Besitze trachten zu können. Andere suchen das Heil als die eine köstliche Perle so lange, bis sie dasselbe finden. Beide aber müssen, um dieses höchste Gut sich zu eigen zu machen, allen ihren irdischen Besitz darangeben.

V. 47—50. *Die Vergleichung des Himmelreichs mit einem Schleppnetze,* welches ins Meer geworfen wird und Fische von allerlei Art sammelt. Dieses Gleichnis lehrt die Bestimmung des Himmelreichs für alle Menschen und Völker, und die Ausscheidung der untauglichen Glieder aus demselben am Ende dieses Weltlaufs, und bildet insofern den passenden Schluß dieser Gleichnisreden, als es vor falschem Vertrauen auf die äußerliche Zugehörigkeit zur christlichen Kirche warnt. Die Aoriste v. 47 u. 48 erklären sich aus der Einkleidung des Gleichnisses in die Form eines geschichtlichen Vorganges. Das Meer ist Bild der Welt. ἐκ παντὸς γένους (Fische) von allerlei Art, von jeder Gattung; in der Anwendung: Menschen aus Völkern jeder Art. Wenn das Netz gefüllt ist, ziehen sie (die Fischer) es ans Ufer, setzen sich und lesen τὰ καλά das Gute d. h. die für den Gebrauch tauglichen Fische von jeder Gattung, in Gefäße; τὰ σαπρά das Faule d. h. die todt und in Fäulnis übergehend mit ins Netz gekommenen Fische aber werfen sie hinaus oder weg. Die Anwendung des Gleichnisses v. 49 u. 50 ist ähnlich der in v. 40^{b}—42. Der Unterschied dieses lezten Gleichnisses von jenem früheren (vom Unkraute unter dem Waizen) besteht nur darin, daß in jenem gezeigt wird, woher die unechten Glieder des Gottesreiches kommen und weshalb sie nicht vor dem Endgerichte ausgeschieden werden dürfen; wogegen in diesem lezten Gleichnisse die Mischung von Guten und Bösen in dem derzeitigen Bestande des Himmelreichs als Thatsache angenommen und nur die schließliche Scheidung der Bösen von den Guten gelehrt wird.

V. 51 u. 52. Zum Schlusse fragt der Herr seine Jünger: „Habt ihr dies Alles verstanden? *Ταῦτα πάντα* alle die ihnen von v. 36 an vorgetragenen Gleichnisse. Auf ihre Antwort: Ja, sagte er ihnen: „deshalb ist jeder für das Himmelreich unterrichtete Schriftgelehrte gleich einem Hausherrn, der aus seinem Schatze Neues und Altes hervorthut". *Διὰ τοῦτο* deshalb d. i. wegen dieses Verständnisses. Das Verstehen der Gleichnisse vom Himmelreiche bildet die Bedingung für die Gleichung mit dem Hausherrn. *μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ* zum Schüler dem Himmelreiche gemacht (vgl. 27, 57). Das Himmelreich ist personificirt. Seine Schüler sind die Jünger Christi, welche die Menschen in das von ihm gegründete Himmelreich einführen. Die Bezeichnung derselben als *γραμματεῖς* ist von den jüdischen Schriftlehrern hergenommen. Diese waren Schüler Mose's (23, 2. Joh. 9, 28); die wahren Schriftlehrer sind aber die, welche nicht von irgendwelchem menschlichen Lehrer, sondern vom Gottesreiche selbst gelernt haben. Diese gleichen einem Hausherrn, welcher aus seiner Vorrathskammer Neues und Altes, je nach Bedürfnis hervorholt. Neues und Altes ist in der Anwendung der geistige Vorrath, über den der Lehrer zu verfügen hat, bestehend in alten, schon bekanten und vorgetragenen, und in neuen, bis dahin unbekanten, eben erst erworbenen Warheiten. Nach dem Vorgange von *Iren., Orig., Chrys.* u. *Hieron.* verstehen die meisten Ausll. unter dem Alten und Neuen das alte und das neue Testament oder Gesetz und Evangelium. Diese Fassung nent *Mey.* eine dogma-

tische Beschränkung und will *καινὰ κ. παλαιά* durchaus nicht auf etwas Einzelnes beschränken, sondern darunter nach Inhalt und Form bisher Unbekantes und schon Bekantes verstehen, z. B. die prophetische Weißagung zum Alten, den Nachweis ihrer Erfüllung zum Neuen; die Gebote des Gesetzes zum Alten, ihre Weiterführung und Vollendung, wie sie Christus in der Bergpredigt c. 5 gegeben hat, zum Neuen, die Form bereits gebräuchlicher Parabeln und Bilder zum Alten, die messianische Lehre, welche darin gekleidet wird, zum Neuen rechnen. Dagegen denkt *Weiss* bei dem Neuen an die neuen Warheiten über das Wesen des Gottesreichs und bei dem Alten an die altbekanten Ordnungen der Natur und des Menschenlebens, denen, wie die Parabeln gezeigt haben, die ewigen Ordnungen des Gottesreiches entsprechen. Alle diese Näherbestimmungen des Neuen und Alten enthalten Momente der Warheit, die sich mit einander vereinigen lassen, so daß keine auszuschließen sein möchte.

V. 53—58. **Verachtung Jesu in Nazaret.** Vgl. Mrc. 6, 1—6.[1] — Nach Beendigung der Gleichnisreden begab sich Jesus von dort, wo er am galiläischen Meere diese Rede gehalten, in seine Vaterstadt Nazaret und lehrte in ihrer Synagoge so, daß sie (die Bewohner Nazarets) darüber vor Erstaunen außer sich geriethen (*ἐκπλήσσεσθαι* s. zu 7, 28) und sprachen: „Woher diesem diese Weisheit und die Machtwirkungen?“ *Πατρίς* Vaterland, später auch Vaterstadt, hier Nazaret, wo Jesus aufgewachsen war 2, 23: *συναγωγὴ αὐτῶν* ihre (der Nazaretaner) Synagoge. *Πόθεν τούτῳ κτλ.* fragen sich die Leute, weil sie die Herkunft und den äußeren Bildungsgang Jesu kanten, vgl. Joh. 6, 41 f. 7, 15. *τούτῳ* ist verächtlich. *δυνάμεις* Erweisungen übernatürlicher Kräfte, Wunderthaten, vgl. 7, 22. Nach ihrer Meinung ist Jesus ja

---

1) Diese Geschichte wird seit *Schleiermacher* von *de W.*, *Baur*, *Bleek*, *Köstl.*, *Holtzm.*, *Keim* u. A. mit dem Luc. 4, 16—30 berichteten Vorfalle in Nazaret identificirt, dagegen nicht nur von *Storr*, *Paul.*, *Wieseler* (chronol. Synopse S. 284), *Ebrard* und *Godet*, sondern auch von *Ew.* u. *Mey.* für eine Begebenheit gehalten, die sich bei einem späteren Besuche Jesu in Nazaret zugetragen hat. Für die Identität spricht weiter nichts, als daß Jesus beide Male in der Synagoge und am Sabbate auftrat und da — aber freilich in sehr verschiedenem Maße Widerspruch fand, sowie daß er beide Male das Sprichwort von dem Propheten (v. 57 vgl. Mrc. 6, 4 u. Luc 4, 34) auf sich anwendet. Alles Uebrige ist ganz verschieden. Bei Luk. gerathen die Nazaretaner über die Verkündigung Jesu dermaßen in Zorn, daß sie ihn aus der Stadt stießen und von einem Felsabhange herabstürzen wolten, so daß Jesus nur durch ein Wunder dem Tode entging. Bei Matth. u. Mark. verläuft alles friedlich; Jesus verläßt die Stadt nur, weil er um des Unglaubens ihrer Bürger willen dort nicht viel wirken kann. Wenn auch das von Luk. erzählte Factum nicht in den ersten Anfang des messianischen Auftretens Jesu fiel, so kann doch Jesus immerhin während seiner galiläischen Wirksamkeit zweimal nach Nazaret gekommen sein, und nach der Feindseligkeit, die er dort das erste Mal (nach Luk.) erfahren hatte, später noch einen Versuch, die Predigt des Evangeliums dort zu erneuern, gemacht haben. — ‚Wie oft ist Jesus nicht nach Jerusalem gegangen, wo die Gefahr doch unendlich größer war‘ (*Wieseler*). Eine Wiederholung des Sprichworts über die Nichtachtung des Propheten in seiner Vaterstadt aber bei ähnlicher Veranlassung hat gar nichts Auffallendes.

des Zimmermanns (Joseph) Sohn. Nach Mrc. 6, 3 nennen sie Jesum selbst *ὁ τέκτων*, weil er vor seinem messianischen Auftreten sich an dem Handwerke seines Pflegevaters beteiligt haben mochte. Auch kennen sie seine Mutter und alle seine Verwandten. Ueber die *ἀδελφοί* und *ἀδελφαί* Jesu s. zu 12, 46 ff. Der Name des einen Bruders lautet nach der von *Lchm.* u. *Tisch. 8* nach ℵ²*BC*, etlichen Minusk., Verss. u. Kchvv. (*Orig., Eus., Hieron.*) aufgenommenen Lesart *Ἰωσήφ*, nach *KΛΔΠ al. Ἰωσῆς*. Jene Lesart ist zwar gewichtiger als diese bezeugt, aber damit noch nicht als ursprünglich erwiesen. Uebrigens ist *Ἰωσῆς (Jose)* nur eine Abbreviatur des Namens *Joseph* und diese abgekürzte Form vermutlich der gangbarste Name dieses *ἀδελφός* gewesen. Eine dritte Lesart *Ἰωάννης* in ℵ***DEFGM al.* ist nur kritische Conjectur. *Καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ* sie nahmen wegen seiner ihnen bekanten Herkunft Anstoß an ihm, daß sie ihn nicht als Messias anerkanten. Jesus aber sagte ihnen: „Nicht ist ein Prophet ungeehrt (verachtet) wenn nicht in seiner Vaterstadt und in seiner Familie“ (*οἰκίᾳ*) d. h. wenn ein Prophet irgendwo nicht geachtet ist, so in seiner Vaterstadt und bei seinen Angehörigen. Eine aus vielfacher Warnehmung abstrahirte sprichwörtliche Sentenz, vgl. Joh. 4, 44 u. Luc. 4, 24. Und that dort nicht viele Wunder (Mrc. 6, 5: *οὐκ ἠδύνατο — ποιῆσαι* konte nicht thun) wegen ihres Unglaubens. Dieser hinderte Jesum nicht physisch, weil das Wunderthun den Glauben daran als notwendige Bedingung voraussezt, sondern moralisch, weil Jesus Wunder nur zur Stärkung des Glaubens an ihn als Heiland verrichtete, und niemanden durch Strafwunder zur Anerkennung seiner göttlichen Würde zwingen wolte.

Cap. XIV. Enthauptung Johannes des Täufers; Speisung der Fünftausend und Jesu Wandeln auf dem Meere.

Durch *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* (v. 1) sind die folgenden zeitlich und sachlich zusammenhängenden drei Begebenheiten im Allgemeinen in die Zeit nach dem Besuche Jesu in Nazaret gesezt. Durch die Nachrichten von der Enthauptung des Täufers und von der Aeußerung des Herodes über seine demselben zu Ohren gekommenen Wunderthaten wurde Jesus bewogen, sich in einen wüsten Ort des gaulonitischen Bethsaida zurückzuziehen, um zunächst seinen Jüngern Erholung zu verschaffen und sich im Gebetsumgang mit seinem himmlischen Vater für die Fortsetzung und den Ausgang seines irdischen Wirkens zu stärken, dann aber den ihn auch dort aufsuchenden Volksscharen sich als den Spender des Lebensbrotes und seinen Jüngern als den auch nach seinem Scheiden von ihnen im Geiste ihnen nahebleibenden hilfreichen Beistand in den Fährlichkeiten dieser Welt zu erweisen. — Auch Mark. läßt in c. 6 diese Begebenheiten auf jenen Besuch in Nazaret folgen, nur daß er die Aussendung der Apostel (v. 7—13) und ihre Rükkehr (v. 30 u. 31) dazwischen geschoben hat, worin Luk. 9, 1—6 ihm gefolgt ist. Diese Anordnung ist aber schon aus dem Grunde nicht für ur-

sprünglicher als die bei Matth. zu halten, weil die Erzählung der Gefangensetzung und Enthauptung des Täufers bei Mark. wie bei Matth. an dieser Stelle nur nachträglich eingeschaltet ist, um das Urteil des Herodes über Jesu Wirken zu motiviren.

V. 1—13. **Des Tetrarchen Herodes Urteil über Jesum und Verfahren gegen Johannes den Täufer.** Vgl. Mrc. 6, 14—29. Luc. 9, 7—9 u. 3, 19 u. 20. — V. 1 u. 2. *Herodes* der Tetrarch (bei Mark. ungenau *βασιλεύς* genant) ist *Herodes Antipas,* ein Sohn Herodes des Gr. von der Samariterin *Malthake,* und mit einer Tochter des arabischen Königs *Aretas* vermählt. Auf einer Reise nach Rom kehrte derselbe bei seinem (Halb-) Bruder *Herodes Philippus,* einem Sohne der Hohenpriesterstochter *Mariamme* ein, welcher mit der *Herodias* einer Enkelin Herodes des Gr., der Tochter dessen Sohnes *Aristobul* (d. i. seines Stiefbruders) und der *Bereñice,* der Tochter von Herodes' Schwester Salome, vermählt war und von seinem Vater enterbt als Privatmann lebte, und von dem Luc. 3, 1 erwähnten Tetrarchen Philippus, einem Sohne Herodes des Gr. von der Kleopatra aus Jerusalem, zu unterscheiden ist.[1] Bei diesem Besuche schloß Antipas mit der Herodias einen heimlichen Ehevertrag, wodurch seine bisherige Gemahlin, die arabische Königstochter bewogen wurde, zu ihrem Vater Aretas zurückzukehren *(Joseph. Antt. XVIII, 5, 1). Herodes Antipas,* welcher nach dem vom Kaiser Augustus bestätigten Testamente seines Vaters Galiläa und Peräa mit dem Titel *τετράρχης* erhalten hatte *(Jos. Antt. XVII, 8, 1),* war ein dem Lebensgenusse ganz ergebener und charakterloser, dabei ehrgeiziger und Gewaltthaten nicht abgeneigter (Luc. 13, 31 f.) Fürst, der nach dem Regierungsantritte des Kaisers Caligula auf Andringen seiner eitlen und herschsüchtigen Gattin (*Herodias*) nach Rom reiste, um gleich seinem Neffen *Agrippa* den Königstitel zu erlangen; aber auf eine Anklage dieses Neffen hin vom

1) Da *Josephus* (*Antt. XVII, 1. 2. XVIII. 5, 1. 4* u. *bel. jud. I 28, 4*) den als Privatmann lebenden Herodessohn nur mit seinem Familiennamen *Herodes* erwähnt, so haben *Schleussner, Ewald* (Gesch. V, 103), *Volkmar* (theol. Jahrbb. 1846 S. 363), *Keim* (Gesch. I, 585 u. Bibellex. III, 47) und *Schürer* (neutestl. Ztgesch. S. 237) den Namen *Philippus* bei Mark. u. in Mtth. 14, 3 für eine auf Verwechslung desselben mit dem Tetrarchen *Philippus* beruhende irrige Angabe erklärt. Aber zu dieser Annahme berechtigt weder die Differenz in dem Namen bei Josephus und den Evangelien, noch das Bedenken, daß zwei Söhne des Herodes d. Gr. den Namen Philippus geführt haben solten. Denn *Herodes* ist nur Geschlechtsname und *Philippus* der eigentliche Name; und wie diesen so nent *Josephus* auch den *Antipas* (in *Antt. XVIII, 5, 1 ff.*) nur nach dem Geschlechtsnamen *Herodes.* Selbst in dem Verzeichnisse der Söhne Herodes d. Gr. *de bell. jud. I, 28, 4* zählt *Joseph* zwei Söhne desselben unter dem einfachen Namen *Herodes* auf, den einen von der Mariamme, den andern von der Kleopatra, woraus man sieht, wie wenig genau *Joseph.* in der Angabe der Namen verfährt. Will man aber die gleiche Benennung dieser beiden Söhne nicht für eine Ungenauigkeit des *Jos.* halten, sondern annehmen, daß ihr Vater ihnen den gleichen Namen als Personnamen gegeben hatte, so steht auch der Annahme, daß er zweien seiner Söhne von verschiedenen Frauen den gleichen Namen Philippus gegeben hatte, nichts im Wege. Vgl. *Winer,* RW. II, 250 u. Comment. z. Galat. S. 32 f., *Wieseler,* Beitrr. S. 7 u. *Meyer* zu v. 3.

Kaiser entthront und nach Lyon in Gallien verbannt wurde mit seiner Gattin, die ihn im Unglücke nicht verlassen wolte, und hernach in Spanien starb *(Jos. Antt. XVIII, 7, 1 u. 2. bell. jud. II, 9, 6).* Die in v. 6 erwähnte Tochter der Herodias, die Tänzerin, war in der Ehe mit Herodes Philippus geboren und von der Mutter dem Herodes Antipas zugebracht worden. Sie heiratete später den Tetrarchen Philippus, den Stiefbruder ihres Vaters *(Jos. Ant. XVIII, 5, 4).* Vgl. *Winer* RW. I, 484, *Gerlach,* die Familie des Herodes im N. Test. (in d. Ztschr. f. luth. Theol. 1869 S. 32 ff.) u. *Schürer,* neutestl. Zeitgesch. S. 232 ff.

Der genußsüchtige Tetrarch *Antipas* mochte bisher von dem Rabbi und Wunderthäter Jesus keine Kunde erhalten haben, weil er mit *Aretas* in Krieg verwickelt und von seiner Residenz *Tiberias* oft abwesend war, wol auch um religiöse Dinge sich wenig bekümmerte, so daß er erst bei Rükkehr in seine Residenz von dem immer mehr Aufsehen im ganzen Lande machenden Wirken Jesu hörte (τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ wie 4, 24). Das ihm zugekommene Gerücht versezte ihn in Furcht, so daß er zu seinen παῖδες Sklaven, worunter seine Hofbeamten zu verstehen sind, sprach: „Dieser ist Johannes der Täufer; Er ist von den Todten auferwekt worden; deshalb wirken die Wunderkräfte in ihm" (διὰ τοῦτο deshalb, weil er kein sterblicher Mensch, sondern von den Todten auferstanden ist). Aus dieser Aeußerung des Herodes folgt nicht, daß Herodes wirklich an die Auferstehung der Todten glaubte, sondern nur, daß ihm der pharisäische Glaube an die Todtenauferstehung bekant war. Doch läßt sich auch aus Mrc. 8, 15 vgl. Mtth. 16, 6 nicht mit *Wetst.* u. *Beng.* folgern, daß Herodes ein Sadducäer war. Durch die verschiedenen im Volke über die außerordentliche Erscheinung Jesu umlaufenden Meinungen wurde sein schuldbeladenes Gewissen so aufgeregt, daß abergläubische Furcht ihm den Gedanken eingab, der große Wunderthäter Jesus möchte der aus dem Hades wieder leibhaftig ins Leben zurückgekehrte Täufer Johannes sein. Daß diese Meinung ihm nur von der Stimme des bösen Gewissens eingegeben war, ersieht man deutlich aus der ausführlicheren Erzählung Luc. 9, 2 ff., nach welcher Herodes, als er von Jesu wunderbaren Thaten hörte, in große Verlegenheit gerieth, da etliche sagten: Johannes ist von den Todten auferstanden; etliche: Elias ist erschienen; andere: einer der alten Propheten ist aufgetreten; Herodes aber sagte: den Johannes habe ich köpfen lassen, wer ist denn dieser? In dieser Verlegenheit mochte er auch die erstere Meinung momentan für glaublich halten, welche Matth. u. Mark. als seine Aussage erwähnen.

V. 3—12. Um diese Aeußerung des Herodes zu erklären, berichtet Matth. nachträglich das Lebensende Johannes des Täufers, welches Luk. schon 3, 19 f. mitgeteilt hat. Herodes hatte nämlich Johannes greifen lassen, gebunden und ins Gefängnis gesezt wegen der Herodias, des Weibes seines Bruders Philippus, weil — wie v. 4 erläuternd weiter bemerkt wird — Johannes ihm gesagt hatte: „Es ist dir nicht erlaubt sie zu haben", nämlich als dein Weib. Der Täufer hatte demnach die Ehelichung der Herodias als gesetzwidrig (Lev. 18, 16. 20, 21) gerügt.

Die Aoriste in v. 3 u. 4 sind im Sinne des Plusquamperfects gebraucht, weil die Sätze nachträgliche Angaben enthalten; vgl. *Winer* Gr. S. 258.[1] — Den Ort, wohin Herodes den Täufer gefangen setzen ließ, nent *Joseph. (Antt. XVIII, 5, 2) Μαχαιροῦς*, ein auf einem hohen, nach allen vier Seiten in tiefe Thäler steil abfallenden Berge gelegenes Kastell, am südlichen Ufer des Zerka Maein; von Alexander Jannäus erbaut, von Gabinius zerstört, aber von Herodes d. Gr. zum Schutze gegen die Araber an der Grenze wiederhergestelt, indem er eine Stadt von beträchtlichem Umfange anlegte und mit starken Mauern und Thürmen umgab, aus der man in die Festung hinaufging, und das Schloß auf dem Gipfel des Bergs mit einer starken Mauer und Eckthürmen von 160 Fuß Höhe versah und in der Mitte einen geräumigen prachtvollen Palast erbauen ließ *(Jos. bell. jud. VII, 6, 2 f.)*. Ruinen dieses Orts unter dem Namen *M'kaûr* hat *Seetzen* (Reise II S. 331) entdekt auf dem hohen Gipfel des langen Berges *Attarus,* und zwar an dessen Nordende, nahe am Südufer des *Zerka Maein.* — Ueber die Zeit der Gefangensetzung des Täufers haben wir schon S. 122 bemerkt, daß sie sich nicht genau bestimmen lasse. Als Grund der Einkerkerung gibt *Jos. (Antt. XVIII, 5, 2)* an, Herodes habe gefürchtet, Johannes möchte bei dem großen Ansehen, das er im Volke genoß, einen Aufstand erregen. Diese Befürchtung halten viele neuere Ausll. für die eigentliche Ursache, und die von den Evangelisten erwähnte Rüge der blutschänderischen Ehe des Tetrarchen nur für einen von ihm benuzten Vorwand. Allein der Bericht des *Joseph.* über dieses Factum ist so dürftig gehalten, daß wir die von ihm angegebene Ursache der Einkerkerung des Johannes für nichts weiter als eine subjective Reflexion dieses den Begebenheiten fern stehenden Historikers halten können. Die Gefahr, daß Johannes einen Aufstand des Volks hätte erregen können, war durch seine Einschließung in dem an der Grenze Arabiens liegenden Bergschlosse beseitigt. Warum ließ Herodes ihn denn später tödten, wie *Jos.* doch auch berichtet, aber ohne einen Grund für diese Maßregel zu nennen. Die Tödtung des Eingekerkerten erwähnt *Jos.* nur, um zu bemerken, daß das Volk die Niederlage des Herodes im Kriege gegen Aretas als eine göttliche Strafe für die Tödtung des Täufers angesehen habe. — Der Name *Φιλίππου* ist von *Tisch. 8* eingeklammert, weil er in *D.* Vulg. u. Codd. der Itala fehlt, wird aber durch

1) Wenn dagegen *Mey.* diesen Gebrauch in Abrede stelt, so ist er dabei nur soweit im Rechte, als man eine die unterschiedliche Bedeutung des Aorists und des Plusquamperfects negirende *Enallage temporum* hat annehmen wollen; aber entschieden im Unrechte, wenn er den Gebrauch des griech. Aorists für das die zeitliche Verknüpfung deutlicher und richtiger ausdrückende Plusquamperfect im Deutschen leugnen wolte. Die Griechen gebrauchen häufig den Aorist, wo wir das Plusquamperfect anwenden, teils weil sie die vergangenen Ereignisse blos als solche aufzählen oder historisch schildern, und die gegenseitige Beziehung der Sätze, die wir durch das Plusq. bezeichnen, dem Urteile der Leser oder Hörer überlassen, tei s auch weil das griechische Plusquamperfect nie wie das deutsche eine bloße Vorvergangenheit bezeichnet, sondern stets eine vollendete und in ihren Wirkungen fortbestehende Handlung der Vergangenheit ausdrükt; vgl. *Kühner* II S 133. 135 u. 145.

ℵ*BCEGKLM al.* geschüzt, so daß man nicht berechtigt ist, ihn für eine aus Mrc. 6, 17 hereingekommene Glosse zu halten. Ueber diesen *Philippus* s. oben S. 223.

V. 5. „Und obwol er ihn tödten wolte, fürchtete er doch das Volk, weil sie ihn für einen Propheten hielten" d. h. als solchen achteten; vgl. 21, 26. Mrc. 11, 32. ἔχειν τινὰ ὡς einen haben, halten wie heißt: ihn dafür halten und achten. Die Einwendungen von *Mey.* gegen diese Auffassung laufen auf bloßen Wortstreit hinaus. Wenn die Griechen sagen: einen wie sein Kind haben, so heißt dies nicht blos: zu ihm wie zu seinem Kinde stehen, sondern auch ihn für sein Kind halten und achten. Mark. hat dies v. 19 f. so ausgeführt, daß die Herodias ihn tödten wolte, aber nicht konte, weil Herodes den Johannes fürchtete und ihn als gerechten und heiligen Mann erkant habend, vieles that, was er von ihm gehört hatte, und ihn gerne hörte. Mit dieser Ausführung will Mark. offenbar deutlich machen, wie Herodes nach der Enthauptung des Johannes darauf verfallen konte, bei der Kunde von Jesu wunderbaren Thaten in ihm den wieder auferstandenen Täufer zu vermuten. Die Sache betreffend aber ist es wol möglich, daß Herodes, wenn er in seinem Palaste zu Machärus residirte, auch zuweilen den dort gefangen gehaltenen Johannes vor sich kommen ließ und sich mit dem vom Volke für einen Propheten geachteten strengen Sittenprediger unterhielt, auch manches Wort von ihm beachtete, weil er sich des Eindruckes, einen gerechten und heiligen Mann vor sich zu haben, nicht erwehren konte. Aber ihn wieder frei zu lassen, dazu konte er bei seiner Charakterschwäche sich nicht entschließen, weil sein Weib Herodias wegen des Tadels ihrer ehebrecherischen Verbindung mit Herodes tödtlichen Haß gegen den rücksichtslosen Bußprediger im Herzen hegte. Der Widerspruch dieser Relation des Mark. aber mit der kurzen Angabe des Matth., daß Herodes den Täufer tödten wolte, aber durch Scheu vor dem Volke davon zurückgehalten wurde, läßt sich aus dem Charakter dieses Tetrarchen einfach so erklären, daß er im ersten Aerger über den Tadel seiner Ehe mit der Herodias ihn tödten wolte, später aber einer besonneren Ueberlegung Raum gab. Eine Bestätigung hiefür liefert v. 9, wornach der ihm durch Schlauheit der Herodias abgerungene Befehl zur Tödtung desselben ihn betrübte.

V. 6 ff. Als nämlich bei der Feier seines Geburtstags die Tochter des Herodes vor den versammelten Gästen tanzte, gefiel ihm dieselbe so, daß er eidlich versprach, ihr alles zu gewähren, was sie immer bitten würde; nach Mark. mit der Beschränkung: bis zur Hälfte seines Königreichs. Da forderte diese auf Antrieb ihrer Mutter, daß das Haupt Johannes des Täufers auf einer Schüssel ihr gebracht würde. *Γενέσια* Geburtstagsfeier; bei *Diod. Sic. 47, 18, Philo* u. *Joseph.*, während es *Herod. IV, 26* von der jährlichen Erinnerungsfeier an Gestorbene vorkomt, aber nur in Bezug auf ihr Leben und ihre Geburt. Die Bed. Feier des Regierungsantritts (*Grot., Wiesel.* u. A.) ist sprachlich nicht zu erhärten. Ueber den Gebrauch des Dativs *γενεσίοις γενομένοις* (nach ℵ*BDLZ*) von der Zeit s. *Winer* §. 31, 9 (S. 265). Die Tochter

der Herodias und ihres ersten Mannes Philippus hieß Salome, s. S. 324. ἐν τῷ μέσῳ in der Mitte des Festsaales, wo die Gäste versammelt waren. Ihr Tanz war ohne Zweifel mimisch, und die Sitte, daß Mädchen bei Festgelagen tanzten, von den Griechen angenommen. ὁμολογεῖν eig. eingestehen, zugeben, dann auch: versprechen. προβιβάζειν fördern, wozu bringen oder vermögen. ὧδε hier im Saale, also sofort, ohne Verzug. — Ἀνηθείς betrübt, nicht blos über die plötzliche und blutige Wendung, die ihm schmerzlich aufs Herz fiel (*Mey.*), sondern auch darüber, daß er wider seinen Willen den als Propheten hoch geachteten Mann hinopfern solte, befahl der Herscher (ὁ βασιλεύς), um der Eidschwüre und der Gäste willen, es zu geben. διὰ τοὺς ὅρκους weil er das Versprechen mit mehreren Schwüren gegeben hatte, und vor den anwesenden Gästen nicht eidbrüchig erscheinen wolte. War schon das Versprechen unüberlegt und leichtsinnig gegeben worden, denn das Mädchen hätte ja auch etwas an sich zwar nicht Unsittliches, aber doch ganz Ungeziemendes bitten können, was er ohne Schädigung seiner Herscherstellung nicht gewähren durfte, so war das Halten dieses Eides um der Gäste willen ein Frevel gegen Gott, dessen heiliger Name entweiht und gemißbraucht wird, wenn man aus Menschengefälligkeit oder aus Scheu vor dem Urteile der Menschen ein Unrecht oder eine böse That mit ihm decken will. — V. 10 f. Die sofortige Erfüllung der Bitte des Mädchens in der angegebenen Weise war nur möglich, wenn das Festgelage im Palaste zu Machärus gehalten wurde; nicht aber, falls es in Tiberias, der gewöhnlichen Residenz des Antipas, wie *Grot., Bg.-Cr.* u. A. meinten, oder in Julias Peräa's, wie *Wiesel.* meint, stattgefunden hätte. Denn von Tiberias war Machärus als südliche Grenzfestung zwischen Peräa und dem Gebiete des Aretas so weit entfernt, daß für die Hin- und Hersendung mehrere Tage erforderlich waren; und auch *Julias* (oder *Livias*) lag gegen 3 geogr. Meilen von Machärus entfernt, daß selbst mit Zuhilfenehmen von Eilboten die Sache nicht an einem Tage abgemacht werden konte.[1] — V. 12. Den Leich-

1) Der Annahme, daß die Festfeier in Machärus statthatte, steht auch gar kein triftiger Grund im Wege. Aus dem Berichte des *Joseph. Antt. XVIII, 5, 1* über die Reise der von Herodes verschmähten ersten Gattin nach Machärus, um zu ihrem Vater Aretas zurückzukehren, läßt sich nicht darthun, daß diese Grenzfestung damals zum Reiche des Aretas gehörte. Denn *Jos.* sagt l. c. nur, daß sie demselben tributpflichtig war (ὑποτελής), woraus nur etwa folgt, daß Aretas dort eine kleine Besatzung zur Eintreibung des Tributs hielt, nicht aber, daß sie zu seinem Reiche gehörte. Auch erzählt *Jos.* (XVIII, 5, 2) selber, daß Herodes Johannes den Täufer zu Machärus eingekerkert hatte, und gibt damit deutlich zu verstehen, daß diese Festung nicht im Besitze des Aretas, sondern des Herodes war (vgl. *Gerlach* a. a. O. S. 50 ff.). Hiezu komt, daß (*Joseph. bel. jud. VII, 6, 4*) ganz deutlich die Stadt (ἡ κάτω πόλις) von der Burg auf dem Berge (τὸ ἄνω φρούριον) unterschieden wird, also selbst wenn Aretas eine Besatzung in der Stadt hatte, die Burg im Besitze des Herodes sein konte. Als es dann zum Streite zwischen beiden Fürsten kam, wird Aretas wol auch die kleine Besatzung aus der Stadt zurückgezogen haben, so daß Herodes, um dem Schauplatze des Krieges nahe zu sein, sich dorthin begeben, mit seinem Weibe Herodias und der Tochter dort residiren und seinen Geburtstag festlich begehen konte.

nam des Johannes bestatteten seine Schüler und kamen zu Jesu, das Vorgefallene ihm zu melden. V. 13. Auf diese Nachricht hin entwich Jesus von dort, wo er sich damals aufhielt, zu Schiffe an einen wüsten Ort, nach Luc. 9, 10 vgl. mit Joh. 6, 1. 16 f. bei Bethsaida Julias in Gaulonitis, dem Gebiete des Tetrarchen Philippus (s. zu 11, 21). *κατ' ἰδίαν* allein, *nemine assumto nisi discipulis.* So richtig *Bengel,* da *κατ' ἰδίαν* den Gegensatz zu *οἱ ὄχλοι* bildet, die ihm zu Fuße d. h. zu Lande den See umgehend folgten; *ἀπὸ τῶν πόλεων* von den Städten Galiläa's her. — Streitig ist die Beziehung des *ἀκούσας.* Da unmittelbar vorher *καὶ ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ* gesagt ist, so meint noch *Mey.* mit *Hieron., Aug., Euthym., Erasm., de W., Ew., Keim* u. A., daß das ohne anderweite Bestimmung gesezte *κ. ἀκούσας* nicht anders als auf jenes *ἀπήγγειλαν* bezogen werden könne. Allein dabei ist ganz übersehen, daß v. 12 noch zu der nachträglichen Erzählung von dem Lebensende des Täufers gehört, die zur Erläuterung des v. 2 erwähnten Urteils des Herodes über die Aufsehen erregenden Wunderwerke Jesu eingeschaltet ist, und v. 13 die sachliche Fortsetzung von v. 1 u. 2 bildet. Demnach kann *ἀκούσας* nur, wie seit *Chrysost.* von den meisten Ausll. geschieht, auf v. 1 u. 2 zurückbezogen werden. Nicht die Nachricht von der Enthauptung des Täufers, welche dessen Schüler Jesu überbrachten, sondern die Kunde, daß Herodes auf das außerordentliche Wirken Jesu aufmerksam geworden, ihn für den wiederauferstandenen Täufer zu halten geneigt war, veranlaßte Jesum, sich an einen wüsten Ort bei Bethsaida im Gebiete des Tetrarchen Philippus zurückzuziehen; aber nicht, wie mit *de W., Renan* u. A. auch *Mey.* annimt, um möglichen Nachstellungen des Herodes Antipas zu entgehen, denn wie würde er dann gleich am folgenden Tage wieder nach Capernaum, in das Gebiet dieses Fürsten zurückgekehrt sein (vgl. v. 34 mit Mrk. u. Joh.)?, sondern um sich und seinen Jüngern eine Zeit der Sammlung und vertraulicher Unterhaltung zu verschaffen (*Godet* zu Luk.). Darauf deutet sowol Johannes hin mit der Bemerkung 6, 3 f., daß Jesus auf einen Berg ging und sich mit seinen Jüngern dort niedersezte, und das Pascha das Fest der Juden nahe war, als auch die Bemerkung bei Mtth. v. 23, daß Jesus nach der Speisung und Entlassung des Volks, als die Jünger bereits die Rückfahrt angetreten hatten, allein auf den Berg stieg, um zu beten. — Während die Johannesjünger die Enthauptung ihres Meisters durch Herodes Jesu meldeten, überbrachten vielleicht bald darauf die Apostel bei ihrer Rükkehr von ihrer Aussendung die Nachricht von dem Eindrucke, welchen die Kunde von Jesu Wunderwerken auf das böse Gewissen dieses Tetrarchen gemacht hätte (v. 1 u. 2). Durch diese Mitteilungen wurde Jesus wol an die Nähe seines eigenen Todes erinnert, den er am Pascha des nächsten Jahres erleiden solte, wie man aus 17,12 schließen kann, wo Jesus selbst auf den inneren Zusammenhang seines Todes mit dem Endgeschicke des Täufers hinweist. Hiezu kam, daß Jesus auch seinen Jüngern, die nach Mark. u. Luk. von ihrer Aussendung zurückgekommen waren, einige Erholung gönnen wolte, um vom Volke ungestört mit ihnen über ihre

Mission zu sprechen. So vereinigen sich die verschiedenen Relationen der einzelnen Evangelisten, ohne daß es künstlicher und unnatürlicher Hypothesen bedarf.[1]

V. 14—21. **Die Speisung der Fünftausend.** Vgl. Mrc. 6, 30—44. Luc. 9, 10—17 u. Joh. 6, 1—15. — Aus dem Evang. des Johannes, welches in diesem und dem folgenden Abschnitte mit den synoptischen Berichten zusammentrift, ergibt sich, daß diese Begebenheit in die Mitte der galiläischen Wirksamkeit Jesu fält, kurz vor dem Pascha (v. 4), d. i. ein Jahr vor seinem Todesleiden. — V. 14. Hervorgehend aus dem einsamen Aufenthaltsorte sah Jesus viel Volk, empfand Mitleiden mit ihm und heilte ihre Kranken. Mark. sagt statt dessen: er fing an sie vieles zu lehren. Das Eine schließt das Andere nicht aus; daher Luk. beides erwähnt. — V. 15. Als es Abend geworden — gemeint ist der erste Abend, die Zeit von 3 Uhr Nachmittags bis Sonnenuntergang (da der Tag sich zu neigen begann. Luk.), vgl. v. 23 wo vom zweiten Abend, der Zeit nach Sonnenuntergang die Rede — sprachen die Jünger zu Jesu: „wüste (d. h. unbewohnt) ist der Ort und die Zeit schon vergangen. Entlaß also die Volkshaufen, daß sie in die Flecken gehen und sich Speise kaufen". ἡ ὥρα ist die Tageszeit, nicht die Essenszeit (*Grot., Weiss*) oder die Zeit zu lehren und zu heilen (*Fritzsche* u. A.). Sinn: die Zeit ist vorüber; es wird schon Abend. In den ἑαυτοῖς liegt offenbar, daß die Jünger nichts für sie haben. Die angebliche Differenz, daß nach Joh. v. 5 Jesus, als er viel Volks kommen sah, die Brotfrage aufwirft, nach den synopt. Evangelien erst am Nachmittage, erklärt sich einfach daraus, daß Johannes nur die Hauptsache, nämlich die Offenbarung der Herrlichkeit Jesu in der wunderbaren Speisung ins Auge faßt und das Nebensächliche übergeht, wobei er als selbstverständlich voraussezt, daß eine Volksmenge von fünftausend Männern nicht auf einmal zusammengetreten war, und Jesus die Zeit, während welcher immer mehr Volkshaufen herbeikamen, nicht unthätig zugebracht haben wird. Dagegen ist Johannes genauer in der Darstellung der Verhandlung Jesu mit seinen Jüngern über die Speisung des Volkes v. 6—9. — Die Antwort Jesu v. 16: „Sie haben nicht nötig fortzugehen; gebt ihr ihnen zu essen", deutet schon darauf hin, daß Er dem Mangel abhelfen könne. Als sie v. 17 erwidern: „wir haben nur fünf Brote und zwei Fische (geröstete als Zukost zum Brote zu essen),

1) Wie die Verteidiger der Urmarkushypothese sie haben erdenken müssen. So soll — um von der unbedachten und confusen Weise, wie nach *Wilke* und *Holtzmann* Matth. den Mark. benuzt haben soll, zu schweigen — auch nach *Weiss* (Matth.-Ev. S. 369 f.) schon Mark. den Rückzug Jesu anders, als nach der Uebereinstimmung von Luc. 9, 10 u. 11 mit Matth. 14, 13 anzunehmen sei, motivirt haben; Matth. aber soll die Botschaft der rükkehrenden Zwölf, die er nicht bringen konte, in eine Botschaft der Johannesjünger verwandelt haben, die Jesum bewog zu entweichen, um nicht durch längeres Verweilen in seinem gewöhnlichen Wirkungskreise die Aufmerksamkeit des schon furchtsam und argwöhnisch gewordenen Herodes auf sich zu ziehen; dabei aber soll er in seiner Darstellung gerade das, worauf es in seinem Pragmatismus ankam, nicht hervorgehoben und den Ausdruck bei Mark. an mehreren Stellen in höchst ungeschickter Weise umgedeutet haben.

hieß er dieselben herbeibringen und gebot dem Volk sich über das Gras hin zu lagern. ἐπὶ c. acc. wie 13, 2. Statt ἐπὶ τοὺς χόρτους haben *Lchm.* u. *Tisch.* nach ℵ*BC* ἐπὶ τοῦ χόρτου auf dem Grase recipirt. V. 19f. Dann nahm Jesus die fünf Brote und zwei Fische, sprach gen Himmel aufblickend den Segen (εὐλόγησε), brach die (kuchenförmigen) Brote, gab sie den Jüngern und diese weiter den Volkshaufen; desgleichen auch die Fische. Und alle aßen und wurden gesättigt, und hoben die übriggebliebenen Brocken auf, zwölf Körbe voll, während der Essenden doch gegen 5000 Männer waren ohne Weiber und Kindlein. εὐλόγησε den Segen sprach Jesus als Hausvater; Luk. hat εὐλόγησεν αὐτούς er segnete die Brote, auf die wunderbare Segnung des Brotes hindeutend; Johannes: εὐχαριστήσας da das Lobgebet wesentlich Dank für die Gottesgabe war; vgl. 26, 26 u. 27, wo εὐλογήσας mit εὐχαριστήσας alternirt. ἦραν sie nahmen auf von der Erde, wo man gegessen hatte. τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων das Uebriggebliebene von den gebrochenen Brotstücken. δώδεκα κοφίνους πλήρεις ist Apposition. Die Sammelnden waren nach Joh. 6, 12 die Apostel, von welchen also jeder einen Korb voll sammelte. κόφινοι sind kleine Handkörbe, welche Reisende für Lebensmittel und andere Bedürfnisse mit sich führen. παιδίων Diminutivum: Kindlein, welche die Mütter nicht hatten zu Hause lassen können.

Die Speisung wird von sämtlichen Evangelisten als ein Wunder im eigentlichsten Sinne dargestelt, welches sich weder durch die Annahme eines beschleunigten Naturprocesses (*Olsh.*), noch als Steigerung der Nährkraft des Brotes (*Lange*) begreiflich machen läßt. Es läßt sich darüber nur mit *Orig.* sagen, daß Jesus τῷ λόγῳ καὶ τῇ εὐλογίᾳ die wunderbare Vermehrung bewirkt habe. — Die Bedeutung ist nicht darauf zu beschränken, daß Jesus sich dadurch dem Volke als der Helfer in jeglicher Not erweisen wolte, sondern liegt vielmehr darin, daß er durch die wunderbare Segnung des Brotes sich als das Brot des Lebens offenbaren wolte, das vom Himmel gekommen ist, um der Welt das Leben zu geben, so daß wer von diesem Brote ißt d. h. im Glauben sein Wort aufnimt, nimmermehr hungern noch dursten wird (Joh. 6, 33 ff.). Die Jünger insonderheit aber solten daran erkennen, nicht nur daß er in seiner göttlichen Machtvollkommenheit in unbeschränkter Fülle alles geben kann, was zum Leben dient, sondern auch daß sie aus seiner Fülle sammeln sollen, was sie zur Ausübung ihres Berufes bedürfen. Sie sollen das Uebriggebliebene sammeln, jeder seinen Korb voll, nicht blos für den eigenen Bedarf, sondern um selbst auch zu besitzen, was sie geben können; vgl. *Luthardt* Comm. z. Joh. I S. 484.

Die neuere Kritik, die von der dogmatischen Leugnung der Wunder ausgeht, hat auf verschiedentliche Weise versucht, dieses Wunder wegzuerklären, teils durch die Annahme, daß Jesus durch sein gastfreundliches Beispiel die gelagerten Volkshaufen veranlaßt habe, ihre mitgebrachten Brotkörbe zu öffnen, und von ihren Vorräthen, denen die nichts hatten, das zur Sättigung Erforderliche mitzuteilen (*Paul.*, *Gfrörer*, *Ammon*), teils durch das Auskunftsmittel von *Schenkel*, daß Jesus die Menge mit dem himmlischen Lebensbrote so reichlich

gespeist, daß sie darüber das Essen und Trinken *vergessen hätte*, dazu aber noch ihre mitgebrachten oder in der Eile herbeigeschafften Mundvorräthe andächtig geweiht habe; teils durch die Annahme eines aus alttestamentlichen Vorbildern und messianischen Volkserwartungen gebildeten Mythus (*Strauss*), oder einer idealen Sage von symbolischer Bedeutung (*Hase, de W., Ewald*). — Alle diese Versuche scheitern schon an der Einstimmigkeit der vier evangelischen Berichte, und vollends an der Rede Jesu Joh. 6, 26 ff., welche die wunderbare physische Speisung zur geschichtlichen Grundlage hat und die Thatsächlichkeit des Wunders bezeugt.

V. 22—33. **Das Wandeln Jesu auf dem Meere.** Vgl. Mrc. 6, 45—52 u. Joh. 6, 16—21. Lukas hat diese Begebenheit nicht; und Matth. allein erwähnt v. 28—31 den Versuch des Petrus, Jesu auf dem Meere entgegenzugehen. — V. 22. Alsbald nach der Speisung des Volks nötigte Jesus die Jünger, in das Schiff zu steigen und voraus hinüber in das jenseitige Land zu fahren, bis er das Volk entlassen haben würde; worin lag, daß er dann nachkommen wolle, wobei die Jünger nur annehmen konten, daß er auf dem Landwege, der von Bethsaida Julias am Ufer hin nicht viel weiter als der Seeweg war, zurükkehren wolle. Der Ausdruck ἠνάγκασεν zeigt, daß die Jünger lieber bei Jesu bleiben wolten. τὸ πλοῖον das Schiff, entweder dasjenige, auf welchem sie hinübergefahren waren, oder das dort zur Abfahrt bereitliegende Schiff. εἰς τὸ πέραν wird von Mrk. v. 45 durch πρὸς Βηθσαϊδάν, bei Joh. v. 17 durch εἰς Καπερναούμ näher bestimt. Da das galiläische Bethsaida[1] nicht weit von Capernaum entfernt war, so ist die Differenz unerheblich. — V. 23. Nach Entlassung des Volks begab sich Jesus auf den (dort befindlichen) Berg, um zu beten. Dies war offenbar schon seine Absicht, als er die Jünger zum Abfahren nötigte. Nach Joh. v. 15 zog sich Jesus auf den Berg zurück, weil er merkte, daß das durch die wunderbare Speisung für ihn begeisterte Volk ihn zum Könige machen d. h. als politischen Messias proclamiren wolte. Dieser Beweggrund schließt die Absicht Jesu, sich in der Einsamkeit durch Gebetsverkehr mit seinem himmlischen Vater für die Fortsetzung seines Werkes zu stärken, nicht aus, sondern läßt sich damit leicht vereinigen, und ist von den Synoptikern nur übergangen, weil die Absicht des Volks nicht zur Ausführung kam. — V. 23b—25. Dort blieb Jesus bis zum Abend d. i. dem Spätabend nach Sonnenuntergang, s. zu v. 15. Als aber das Schiff, auf dem die Jünger abgefahren, schon auf der Mitte des See's war und von den Wogen gequält wurde, weil der Wind entgegen war, kam Jesus in der vierten Nachtwache zu ihnen, auf dem Meere wandelnd. Die vierte Nachtwache ist die Zeit frühmorgens von 3—6 Uhr.

---

1) *Wieseler's* Annahme (Chronol. Synopse S. 274), daß das am östlichen Ufer des See's gelegene Bethsaida Julias gemeint sei, als Mittelstation, bis zu welcher die Jünger vorauffahren solten, hat schon *Mey.* als mit v. 24 (Mtth.) u. Joh. 6, 17 vgl. mit v. 21 u. 24, so wie auch schon mit εἰς τὸ πέραν v. 22 unvereinbar abgewiesen. Da nämlich die Speisung an einem öden Orte in der Nähe von Bethsaida Julias stattgefunden hatte, so konten die Jünger kaum anderswo als bei diesem Bethsaida das Schiff besteigen.

Die Einteilung der Nacht in vier dreistündige Vigilien hatten die Juden von den Römern angenommen. Früher teilten sie dieselbe in drei vierstündige Nachtwachen; vgl. *Winer* RW. unter Nachtwache u. *m.* bibl. Archäol. S. 367. ἀπῆλθε πρὸς αὐτούς besagt: er kam vom Berge weg zu ihnen. *Lchm.* u. *Tisch. 8* haben dafür nach ℵ*BC*² u. a. ἦλθε π. α. aufgenommen. ἐπὶ τὴν θάλασσαν (*Lchm.* u. *Tisch* nach ℵ*BPT*ᶜ*ΔΘ*) über das Meer hin wandelnd, ist bezeichnender als die *rec.* ἐπὶ τῆς θαλάσσης, die wol nur aus v. 26 herübergenommen ist, wo „auf dem Meere wandelnd" dem Gedanken mehr entspricht. Daß übrigens nach beiden Lesarten von einem wunderbaren Gehen auf dem Wasser die Rede ist, nicht aber nach der wunderscheuen Exegese von *Paul., Gfr.* u. *Schenkel* von einem Gehen am Seeufer, kann nach dem Contexte nicht zweifelhaft sein. — V. 26 f. Als die Jünger ihn auf dem Meere wandeln sahen, erschracken sie und sprachen: „Es ist φάντασμα ein Gespenst", und schrieen vor Furcht auf (ἔκραξαν, Mark. deutlicher ἀνέκραξαν). Jesus aber redete sofort zu ihnen sprechend: „Seid getrost, ich bin's, fürchtet euch nicht". Da das Schiff schon mitten auf dem Meere war (v. 24), so hätten die Jünger Jesum, falls er am Ufer hin wandelte, in der nächtlichen Dunkelheit schwerlich sehen können, oder falls sie ihn erblickt hätten, ihn nicht für ein Gespenst halten und davor erschrecken, noch weniger Jesu Reden vom Ufer her vernehmen und ihn an seiner Stimme erkennen können.

V. 28—31. Als Jesus sich den Jüngern zu erkennen gegeben, will Petrus nach seinem raschen, feurigen Naturell sofort zu ihm eilen. „Herr! — antwortet er auf Jesu Zuspruch — wenn du es bist, so heiße mich über das Wasser hin zu dir kommen". Ohne Jesu Geheiß wagt er es nicht, sich dem Wasser anzuvertrauen, weil er weiß, daß er seine Absicht nur vermöge einer von Jesu zu empfangenden wunderbaren Kraft ausführen könne. Dabei hat er aber die Stärke seines zur Aneignung dieser Gotteskraft erforderlichen Glaubens überschäzt. V. 29. Auf Jesu Antwort: „Komm" stieg er aus dem Schiffe hinab in den See und wandelte über das Wasser hin und kam zu Jesu. Als er aber den Wind sah, gerieth er in Furcht; und zu sinken beginnend schrie er: „Herr, rette mich!" Das ἰσχυρόν nach τὸν ἄνεμον in *B*²·³ *CDΔ* ist ein den Sinn verdeutlichender Zusatz. βλέπων sehend, nicht: merkend. Auf dem Meere wird der Wind an den Wasserwogen sichtbar wargenommen. Sowie Petrus Furcht zeigt, war die Kraft seines Glaubens, die ihn auf dem Wasser hielt, erschüttert, daß er zu sinken begint. Auf seinen Hilferuf ergriff ihn der Herr bei der Hand mit den Worten: „Kleingläubiger, wozu zweifeltest du?" Dieser Vorwurf war verdient und solte ihn demütigen. War es auch nicht ‚kecke Vermessenheit' (*Weiss*), daß Petrus auf dem Wasser gehend zu Jesu hineilen wolte, denn er hatte sich dazu ja den Befehl Christi erbeten — so war es doch eine Ueberschätzung seines Glaubenseifers, die ihn zu dem Wagnisse trieb, welches nur der nicht auf Sichtbares sehenden, festen und ausdauernden Glaubenskraft gelingen konte.

Diese Episode hat Matth. allein aufbewahrt, weil sie einen treff-

lichen Beleg für den Nachweis lieferte, wie der Herr bemüht war, seine Jünger nicht nur in die Geheimnisse des Himmelreichs einzuführen, sondern sie auch im rechten Glauben an seine Gottheit zu befestigen. Die anderen Evangelisten haben sie übergangen, weil sie für die besonderen Gesichtspunkte ihrer evangelischen Darstellungen minder wichtig erschien.

V. 32. Als sie (Jesus und Petrus) hierauf ins Schiff gestiegen waren, wurde der Wind stille. Johannes berichtet v. 21: „Sie wolten ihn (Jesum) in das Schiff aufnehmen, und alsbald gelangte das Schiff ans Land (wohin sie fuhren). Diese Verschiedenheit ist mit *Luthardt* daraus zu erklären, daß bei Joh. auch das sofortige Ankommen des Schiffes ans Land als ein wunderbarer Vorgang gefaßt ist, und läßt sich so ausgleichen, daß Jesus schon seinen Fuß auf das Schiff gesezt hatte, aber noch nicht in die Mitte seiner Jünger eingetreten war, als das Schiff schon am Lande ankam. Aus der Relation des Matth. u. Mark. läßt sich nicht erkennen, wie weit das Schiff noch vom Lande entfernt war, als Jesus und Petrus in dasselbe einstiegen. Aus der Angabe v. 24: „als das Schiff schon mitten auf dem Meere war", läßt sich nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, schließen, daß damals schon Jesus auf dem Meere wandelnd nachkam. Dies geschah laut v. 25 erst in der vierten Nachtwache, wo das Schiff troz des conträren Windes dem Ziele der Fahrt schon nahe gekommen sein mochte. — V. 33. Auf die Leute im Schiffe machte das wunderbare Wandeln Jesu auf dem Meere und das Aufhören des Sturmes mit seinem Eintreten in das Schiff einen so mächtigen Eindruck, daß sie anbetend sprachen: „Du bist in Warheit Gottes Sohn". *Οἱ ἐν τῷ πλοίῳ* sind von *τοὺς μαθητάς* (v. 22) zu unterscheiden, doch nicht als Gegensatz dazu zu fassen. Es sind die Schiffsleute samt den Jüngern und andern Passagieren. *Θεοῦ υἱός* ohne Artikel ist nicht der Sohn Gottes im eigentlichsten Sinne, sondern nur Ausdruck der Anerkennung göttlicher Machtvollkommenheit, die freilich zur vollen Erkentnis seiner Gottheit führen kann, und eine viel höhere Vorstellung als die gangbare Messiasbezeichnung: Sohn Davids involvirt, aber doch nur eine Vorstufe des Glaubens an ihn als den eingeborenen Sohn Gottes bildet. Vgl. 16, 16. — Im Ev. des Matth. ist dies der erste Fall, daß Jesus von *Menschen* als Gottes Sohn bekannt wird. Die früheren Bekentnisse sind von dem Versucher (4, 3 ff.) und von Dämonen (8, 28) ausgesprochen worden. Nach Joh. 1, 50 nent schon Nathanael Jesum als Messias *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*.

In diesem Bekentnisse der Augenzeugen dieses Wunders, welches übrigens nur Matth. berichtet, während Mark. nur das Staunen und Entsetzen der Leute erwähnt und die Verhärtung ihres Herzens rügt (v. 51 f.), ist auf die Bedeutung dieser Vorgänge hingewiesen. Das Eintreten der Windstille nach dem Eintreten Jesu in das Schiff erinnert an die wunderbare Stillung des Meeressturmes durch Jesu Machtwort bei einer früheren Fahrt über den See (8, 24 ff.), ist aber im vorliegenden Falle nur ein untergeordnetes Moment, wo das wunderbare Wandeln Jesu auf den Meereswogen den Kern der Geschichte bildet. So

lange die Jünger ohne Jesum auf dem Meere fahren, sind sie von Wind und Wogen bedrängt. In dieser Bedrängnis komt Jesus ihnen unerwartet und unerkant zu Hilfe auf eine Weise, welche einen tiefen Eindruck von seiner Allmacht und Herschaft über alle feindlichen Gewalten dieser Welt auf ihre Seele machen mußte. Daraus solten sie lernen, daß er, wenn auch sichtbar und leiblich von ihnen getrennt, doch mit seiner Geistesmacht ihnen nahe ist und alle Hindernisse auf ihrem Wege zu überwinden vermag. Sturmwinde und Wasserwogen sind im A. T. Bilder der Trübsale und Leiden, welche auf die schwachen Sterblichen einstürmen (vgl. *Hngstb.*, Ev. Joh. 1. S. 355). Aber Christus wandelt den Sturm in Stille und ist den Seinen nahe, auch wenn sie ihn nicht sehen oder in der Verzagtheit ihres Herzens nicht erkennen. Darin lag eine Realweißagung auf seine hilfreiche Nähe, deren die Jünger nach seiner Himmelfahrt in der Ausrichtung ihres Berufes, und die Gemeinde Jesu Christi aller Zeiten in den über sie hereinbrechenden Anfechtungen und Trübsalen sich getrösten können. Um aber dieser Hilfe teilhaftig zu werden, dazu ist völliges Vertrauen auf seine göttliche Machtvollkommenheit unerläßliche Bedingung; dies solte der Vorgang mit Petrus lehren.

V. 34 u. 35. Vgl. Mrc. 6, 53—56. Als sie nach der Ueberfahrt ins Land Genezaret kamen und die Nachricht von Jesu Ankunft sich verbreitete, brachte man aus der ganzen Umgegend alle Kranken zu ihm, welche baten, nur seines Kleides Saum anrühren zu dürfen; und die dieses thaten, wurden geheilt. Eine summarische Bemerkung, ähnlich der in 4, 24, welche zu dem weiteren Berichte seiner messianischen Selbstbezeugung c. 15 ff. überleitet. *Γῆ Γεννησαρέτ* ist die anmutige und sehr fruchtbare Ebene, die sich an 30 Stadien lang und 20 Stadien breit am Westufer des galiläischen Meeres hinzieht *(Joseph. bel. jud. III, 10, 8)*, jezt *el Ghuweir* d. i. das kleine Ghór genant. S. *Furrer* in *Schenk.'s* Bibellex. III, 328. Ueber den Namen *Γεννησαρέτ* s. zu 4, 18. — Statt der *rec.* *εἰς τὴν γῆν Γεννησ.* hat *Tisch. 8* nach ℵ*BCDL*Δ *ἐπὶ τὴν γῆν εἰς Γεννησ.* ‚an das Land nach Genezaret' aufgenommen, was ursprünglicher sein mag, da die *Rec.* nur vereinfachende Zusammenziehung zu sein scheint. *ἅπτεσθαι τοῦ κρασπέδου* wie 9, 21. — *διεσώθησαν* sie wurden durchgerettet, so daß sie ähnlich dem blutflüssigen Weibe sofort von ihrer Krankheit ganz geheilt wurden.

Cap. XV. Händewaschen und Menschensatzungen. Das cananäische Weib. Speisung der Viertausend.

V. 1—10. **Händewaschen und Menschensatzungen.** Vgl. Mrc. 7, 1—23. — V. 1 f. *Τότε* damals, als Jesus im Lande Genezaret weilte, traten Pharisäer und Schriftgelehrte von Jerusalem[1] zu ihm heran mit

1) In v. 1 lautet der herkömmliche Text: *οἱ ἀπὸ Ἱεροσ. γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι* (nach bekanter Attraction des Artikels; vgl. *Kühner* II S. 473 ff.), wofür *Lchm.* u. *Tisch. 8* nach ℵ*BD*, einigen Minusk., Verss. u. Kchvv. *ἀπὸ*

der Frage: „Warum übertreten deine Jünger die Ueberlieferung der Aeltesten? denn sie waschen nicht die Hände, wenn sie Brot essen“ (d. h. vor der Mahlzeit; denn *ἄρτον ἐσθίειν* = לֶחֶם אָכַל ist s. v. a. Mahlzeit halten). — *Παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* Ueberlieferung der Aeltesten ist die von den Schriftgelehrten von den Zeiten Esra's an ausgebildete Deutung und Erweiterung des mosaischen Gesetzes, die anfangs in den Gelehrtenschulen mündlich überliefert, später in den Talmuden schriftlich niedergelegt wurde. *οἱ πρεσβύτεροι* sind nicht Schriftlehrer (*Frtzsch.*) oder Volksälteste, sondern die Vorfahren oder Weisen der Vorzeit, wie Hebr. 11, 2. Diese traditionelle Weiterbildung des Gesetzes wurde nach Deut. 4, 14 u. 17, 10 von Mose hergeleitet, und dem geschriebenen Gesetze Mose's nicht nur gleichgeachtet, sondern übergeordnet; vgl. *Lightf. ad h. l.* Ueber den Ritus des Händewaschens vor dem Essen, den man aus Lev. 15, 11 herleitete, scheint zwischen den damaligen Schulen des Hillel und Schammai viel verhandelt worden zu sein, da von Einigen die Einführung dieses Ritus denselben beigelegt wird, während Andere ihn für älter hielten; vgl. *Lightf. l. c.* — *Mey.* macht auf die bestimmt bemessene, eine Verantwortung fordernde Frage aufmerksam, in welcher die gewachsene Opposition offen und scharf hervortrete. — Um die Frage den heidenchristlichen Lesern deutlich zu machen, hat Mark. v. 3 f. eine Anzahl solcher pharisäischer Reinigungssatzungen angeführt. — V. 3. Der Herr antwortet mit der Gegenfrage: „Warum übertretet auch ihr das Gebot Gottes wegen eurer Ueberlieferung?“ *καὶ ὑμεῖς auch* ihr, wie meine Jünger, macht euch der Uebertretung schuldig, und zwar des Gebotes Gottes, um eure Ueberlieferung zu beobachten.[1] Dies beweist er ihnen v. 4 f. aus ihrer Satzung über den Wert der Tempelgaben. Gott hat geboten: Ehre Vater und Mutter (Ex. 20, 12) und: wer Vater oder Mutter flucht, soll des Todes sterben“ (Ex. 21, 17). *Τιμᾶν* heißt *ehren* durch die That, Ehrfurcht durch Wolthun erweisen. *θανάτῳ τελευτάτω* durch Tod endigen, ist LXX-Uebersetzung des hebr. מוֹת יוּמָת er soll entschieden getödtet werden. *κακολογῶν* für מְקַלֵּל gering ach-

---

Ἱεροσ. Φαρισαῖοι κ. γραμματεῖς (ohne den Artikel) aufgenommen haben: von Jerusalem gekommene Pharisäer u. Schriftgelehrte. Da nun Mark. sagt: *οἱ Φαρισαῖοι καὶ τινες τῶν γραμματέων ἀπὸ Ἱεροσ.*, so hat man gemeint, der Artikel sei aus Mark. oder aus der Erinnerung daran, daß dort von bestimten *γραμματεῖς* die Rede ist, in den Text gekommen (*Weiss*). Allein woher käme dann die Umstellung: *Φαρισαῖοι κ. γραμματεῖς*, da Matth. sonst immer *γραμ. κ. Φαρισ.* sagt? vgl. 5, 20. 12, 38. 23, 2. 13. 15. 23. 25. 27; ebenso Luc. 5, 2. 30. 6, 7. 11, 53. Der Artikel konte leicht wegfallen, da er in dieser Stelle überflüssig, ja störend erscheint (*Mey.*), und die dem Matth. sonst fremde Verbindung *Φαρ. κ. γραμ.* spricht für die Ursprünglichkeit dieser Lesart, die leicht in die ihm geläufige Ausdrucksweise *γραμ. κ. Φαρισ.* geändert werden konte. Wäre hingegen der Matthäustext aus Mark. geflossen oder nach demselben corrigirt, so würde *ἀπὸ Ἱεροσολ.* nicht vor *Φαρισαῖοι* gestelt worden sein.

1) Unrichtig ist die Unterscheidung, welche *Weiss* zwischen *παράδοσις ὑμῶν* v. 3 und *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* v. 2 statuirt, wornach ihre Schultradition etwas anderes als die Ueberlieferung der Aeltesten sein und die Antwort Jesu eine Exception zulassen solle.

ten, verächtlich behandeln, schmähen, fluchen. „Ihr aber sprechet: Wer irgend dem Vater oder der Mutter gesagt haben wird: Opfer ist es, was irgend du von mir zum Nutzen gehabt haben würdest, soll seinen Vater und seine Mutter wirklich nicht ehren". *Δῶρον* entspricht dem hebr. קָרְבָּן Opfergabe, welches Mark. beibehalten und für griechische Leser durch *δῶρον* erklärt hat. Gemeint ist ein durch Gelübde für Gott oder den Tempel bestimtes Weihgeschenk. *δῶρον sc. ἐστι* ist Prädicat zu dem folgenden *ὃ ἐὰν .. ὠφελήθῃς*; und mit *οὐ μὴ τιμήσει* folgt der dem *ὅς* entsprechende Nachsatz. *ὠφελεῖσθαί τι ἔκ τινος* etwas von jem. zum Nutzen beziehen, wie *Thucyd. VI, 12, 2.* Das *καί* vor *οὐ μή* des Nachsatzes haben *Lchm.* u. *Tisch. 8* nach ℵ*BCDT*^{c}, Minusk., Verss. u. Kchvv. weggelassen. Solte es ursprünglich sein, so würde es den Nachsatz mit Nachdruck einführen: *καὶ οὐ μή* auch wirklich nicht. Das Futur. *τιμήσει* ist durch ℵ*BCDET al.* so stark bezeugt, daß es der auf *E***FGKLM al.* sich gründenden *rec. τιμήσῃ* vorgezogen werden muß; kann aber nicht mit *Grot., Beng., Olsh, Bl.* (vgl. *Winer* S. 558): ‚er braucht nicht zu ehren' übersezt werden, da diese Bed. dem Futur. fremd ist, sondern nur entweder: ‚er *wird* sicherlich nicht ehren' (*Mey.*), oder imperativisch: ‚er soll wirklich nicht ehren' (*Ew.* u. *Hofm.* Schriftbew. II, 2, 391). Die Entscheidung zwischen diesen beiden sprachlich statthaften Auffassungen hängt davon ab, ob der Satz zur Rede der Pharisäer gehört oder als Urteil Jesu über deren Rede zu fassen ist. Im lezteren Falle muß man eine Aposiopese der Rede annehmen: „wer zum Vater ... spricht: Opfergabe ist, was du — zu Nutzen beziehen köntest" *sc.* der thut wol daran, oder: der ist frei von jenem Gebote und an seinen Korban gebunden. Eine solche Aposiopese findet bei Mark. wirklich statt; aber dort ist der nachfolgende Satz anders gewendet und deshalb die Markusstelle für unsern V. nicht maßgebend. Gegen die Beziehung des *οὐ μὴ τιμ.* zur Rede der Pharisäer hat *Mey.* eingewandt, daß ein directes Verbot aus dem Munde der schlauen Heuchler weit weniger denkbar sei als die klügliche Aposiopese. Aber dieser Einwand erledigt sich durch die naheliegende Annahme, daß Jesus nicht *ipsissima verba* der Pharisäer, sondern den ihrer Rede zu Grunde liegenden Gedanken offen ausgesprochen habe. Wir ziehen daher die Fassung dieser Worte als Nachsatz zu *ὃς ἂν εἴπῃ* vor, weil Aposiopesen nur da anzunehmen sind, wo der Gedankenzusammenhang sie notwendig macht.[1] — Das Urteil Jesu über diese pharisäische Satzung folgt in v. 6: „und so habt ihr das Gesetz Gottes um eurer Ueberlieferung willen außer Gültigkeit gesezt". Statt *τὴν ἐντολήν* (nach *EFGKLM al.*) hat *Tisch. 8 τὸν νόμον* nach ℵ**CT* aufgenommen, *Lachm.* nach ℵ^{ca}*BD τὸν λόγον*; aber *τὴν ἐντολήν* scheint aus v. 3 und *τὸν λόγον* nur aus Mark. hereingekommen zu sein. Die Gelübde d. h. Versprechungen, Gott für gewährte Hilfe oder bei Erfüllung irgend eines Wunsches etwas von seinem Eigentume zu

1) *Luther* in seiner Uebersetzung: ‚Wenn ichs opfere, so ist es dir viel nützer, der thut wol', folgt der *Vulg.: munus quodcunque ex me, tibi prodibit*, mit Ergänzung der Aposiopese; wobei *οὐ μή* ganz ignorirt ist.

weihen, solten nach dem mos. Gesetze durchaus Acte freien Entschlusses sein, aber wenn sie ausgesprochen waren, gewissenhaft erfüllt werden. Da das Gesetz das Geloben nicht vorschrieb und ausdrücklich erklärte Deut. 23, 23, daß die Unterlassung des Gelobens nicht Sünde sei (vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 66), so durfte der Inhalt des Gelübdes natürlich nicht die Vernachlässigung oder gar Uebertretung einer von Gott gebotenen Pflicht zur Folge haben oder in sich schließen. Dies geschah aber, wenn jemand das, was er zum Unterhalte seiner Eltern brauchte, durch ein Gelübde dem Tempel weihte. Daß solche Gelübde wirklich vorkamen, ersieht man aus *Tr. Nedar. V, 5; R. Elieser* hielt das Gebot des Ehrens der Eltern viel höher als alle Gelübde, aber die Weisen erklärten auch Gelübde gegen dieses Gebot für verbindlich (IX, 1); vgl. *Wetst. I, p. 420.*

V. 7–9. Nachdem der Herr seinen Gegnern den Widerspruch ihrer Satzung gegen Gottes Gesetz nachgewiesen, dekt er ihnen noch die Unlauterkeit ihrer Herzensgesinnung auf, indem er sie *Heuchler* nent, und die Weißagung des Propheten Jesaja von dem Lippengottesdienste des Volks auf sie anwendet. Heuchler sind sie, weil sie mit ihrem Dringen auf pünktliche Erfüllung der traditionellen Satzungen nur den Schein der Frömmigkeit im Auge hatten, aber das Wesen der Gottseligkeit verleugneten. *Καλῶς* schön d. h. trefflich hat von euch Jesaja c. 29, 13 geweißagt. Die citirten Worte: „dieses Volk ehret mich mit den Lippen, aber sein Herz hält sich ferne von mir; vergeblich verehren sie mich, indem sie Lehren (die) Menschensatzungen (sind) lehren", sind gedächtnismäßig nach der LXX angeführt, wobei das zweite Hemistich, welches im Grundtexte lautet: „und ihr Mich-Fürchten ist gelernte Menschensatzung geworden", in freier Weise durch *μάτην δὲ σέβονται κτλ.* wiedergegeben ist. Diese Wendung des Gedankens entspricht dem Zwecke der Anführung besser als der Wortlaut des Grundtextes. Jesus wolte seinen Gegnern damit zu verstehen geben, daß sie mit ihrem Eifern für ihre Schulsatzungen nicht blos Gott nicht von Herzen verehren, sondern auch daß diese Art Gott zu verehren ein eitler Gottesdienst sei (*μάταιος θρησκεία* Jak. 1, 26). *μάτην frustra,* ohne Frucht für Herz und Leben (vgl. 2 Mkk. 7, 18); nicht *temere* (Vulg.) umsonst, d. h. ohne einen bewegenden Grund im Herzen (*Mey.*).

V. 10 f. Damit sind die Pharisäer abgewiesen, und Jesus wendet sich zum Volke, das bei der Verhandlung mit denselben im Hintergrunde gestanden, ruft es herbei, um es über die in Rede stehende Reinigungssatzung zu belehren. „Höret und verstehet (= daß ihr versteht, Einsicht erlangt)! Nicht was in den Mund eingeht (irgend eine mit ungewaschenen Händen angefaßte Speise) verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Munde ausgeht (d. h. unsittliche Reden, vgl. v. 19), das verunreinigt den Menschen" (*κοινοῖ* im LXX den חָלַל entsprechend: macht gemein, profan, unrein). Jesus faßt den gesetzlichen Begriff von Rein und Unrein in seiner schriftmäßigen ethischen Bedeutung, welche von den Pharisäern gänzlich verkant wurde, und erklärt Speise und Trank an und für sich für ein Adiaphoron, ohne damit die mos. Speise-

gesetze aufzuheben, da diese auf ethischer Grundlage ruhten, obwol aus seinem Ausspruche sich ergab, daß nur die denselben zu Grunde liegende ethisch-religiöse Idee ewige Bedeutung hat, ihre Form aber mit der ganzen Institution des A. B. einer Wandelung unterliegen kann. — V. 12 ff. Als hierauf die Jünger ihm sagen, daß die Pharisäer an diesem Worte Anstoß genommen, erwiderte er: „Jegliche Pflanze, die mein himmlischer Vater nicht gepflanzt hat, wird ausgerottet werden. Lasset sie; sie sind blinde Wegführer der Blinden; wenn aber ein Blinder einen Blinden führt, werden beide in die Grube fallen". *Τὸν λόγον* (v. 12) ist wol mit *Euth. Zig., de W., Bl., Bg. Crus., Mey., Weiss* nur auf den Ausspruch v. 11 zu beziehen, der nicht blos die pharisäische Erweiterung des Gesetzes, sondern auch die Bestimmungen des Gesetzes über Rein und Unrein aufzuheben schien; nicht auf die Rede v. 3—7, welche direct an die Pharisäer gerichtet war, und die ihnen sicherlich nicht blos anstößig war, sondern sie erbittert haben wird, weil die Argumentation Jesu zu schlagend war. Aber zu klug, um darüber sich zu äußern, hielten sie sich blos an den Ausspruch v. 11, welchen sie als Verachtung oder Verwerfung des mos. Gesetzes fassen und zur Verdächtigung Jesu bei dem Volke benutzen konten. Darüber mochten sie als über ein *σκάνδαλον* räsoniren, daß die Jünger es hörten und Jesu überbrachten. — Die Bildrede von der Pflanze war unmißverständlich. *φυτεία* ist aber nicht Bild der Lehre der Pharisäer, wie es noch *Mey.* mit *Ew.* u. *Keim* faßt, sondern geht contextmäßig auf die Pharisäer als religiöse Partei, und deren Wesen und Treiben (*Hieron., August., Beng., Olsh., de W., Bl.* u. A.). Dieses ist ein nicht von Gott gepflanztes Gewächs, das mit der Wurzel ausgerissen werden wird — nämlich durch die von Christo aufzurichtende Gerechtigkeit. Darum sollen die Jünger sie gehen lassen, sich nicht weiter mit ihnen befassen; als geistig blinde Leiter des Volks werden sie mit diesem in die Grube fallen. Das Fallen in die Grube ist nicht Bild des Geworfenwerdens in die Gehenna (*Mey.*), sondern nur des Untergangs des jüdischen Volks mit seinen geistig blinden Führern. Das pharisäisch gesinnte und gegen die in Christo geoffenbarte Warheit sich verstockende jüdische Volk wird im Kampfe gegen Christum und seine Gemeinde erliegen und untergehen.

V. 13 ff. Hierauf — nach Mrc. 6, 17 im Hause — bat Petrus im Namen der Apostel Jesum, ihnen *τὴν παραβολήν* d. i. die Bildrede v. 11 zu deuten (*φράσον* wie 13, 36). Jesus erwiderte: „Seid auch ihr (wie die andern) noch ohne Einsicht? (*ἀχμήν adhuc* wie o. bei *Polyb.*). Begreift ihr noch nicht, daß alles, was in den Mund eingeht, in den Bauch hineinkomt und beim Stuhlgang ausgeworfen wird? Das aus dem Munde Ausgehende aber komt aus dem Herzen hervor, und das verunreinigt den Menschen". Für *οὔπω* hat *Tisch. 8 οὐ* recipirt; aber nur nach *BDZ,* während ℵ*CEFGK* u. a. *οὔπω* haben. Der Gedanke ist folgender: Speise und Trank wird im Bauche verdaut und hat mit dem Herzen, dem Sitze des geistigen Lebens, mit Denken, Wollen und Begehren, keine Gemeinschaft. V. 19. „Denn aus dem Herzen kommen

böse Gedanken, Morde, Ehebrüche" u. s. w. Die Plurale *φόνοι, μοιχ. κτλ.* bezeichnen die verschiedenen Fälle von Mord, Ehebruch u. s. w. *βλασφημίαι* auf Lästerungen gegen den Nächsten zu beziehen, liegt kein Grund vor. — Wie der Herr in der Erklärung v. 13 f. die Gewißheit des Sieges über seine Widersacher ausspricht, so zeigt auch die Schärfe, mit der er sie v. 3—9 abgewiesen, daß er ihre Feindschaft nicht fürchtet, weil er weiß, daß sein Tod der Welt das Leben bringen wird.

V. 21—28. **Der Glaube des cananäischen Weibes.** Vgl. Mrc. 7, 24—30. — Von dort ausgehend zog sich Jesus in die Gebietsteile (*μέρη* s. zu 2, 22) von Tyrus und Sidon zurück; aber schwerlich, um den Nachstellungen der Pharisäer zu entgehen. Zu dieser Annahme liegt hier kein Grund vor. *ἀναχωρεῖν* bed. nur: sich zurückziehen von dem eigentlichen Schauplatze seines Wirkens. Nach Mrk. v. 24 wolte Jesus dort unerkant verweilen, woraus man schließen kann, daß er mit seinen Jüngern sich in jene Gegend begab, um sich dem Andrange des ihn stets umlagernden Volks zeitweilig zu entziehen; vgl. die Bem. zu 14, 13. — Für *τὰ μέρη* hat Mrk. *τὰ μεθόρια* die Grenzgegenden von Tyrus und Sidon d. h. Phöniziens. Der Streit der Ausll., ob Jesus nur bis an die Grenze Galiläa's gegangen sei, oder die Grenze überschritten und phönizisches Gebiet betreten habe, läßt sich weder aus dem Folgenden noch aus Mrc. 7, 31 sicher entscheiden. Die Angabe, daß das canan. Weib *ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα* ihn um Hilfe anrief, ist so weitschichtig, daß das Weib eben so gut von diesseits als von jenseits der Grenze gekommen sein kann. In Mrc. 7, 31 aber ist die Lesart streitig und nicht ausgemacht, daß Jesus den Rückweg an das galiläische Meer über Sidon genommen habe. Da die Bevölkerung der Grenzgebiete aus Juden und Heiden gemischt war, so hatte die genauere Angabe des Orts für den heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt der Evangelisten gar keine Bedeutung. — V. 22. *Χαναναῖα* eine Cananäerin d. h. den in jener Gegend wohnenden Canaanitern angehörig. Die Bewohner von Tyrus und Sidon gehörten zu den Canaanitern, deren Gebiet von den Israeliten nicht erobert wurde, so daß die canaanitische Bevölkerung hier sich erhielt. Mark. bezeichnet die Frau, welche Jesu Hilfe ansprach, als *Ἑλληνίς* Griechin d. h. Heidin, und *Συροφοινίκισσα τῷ γένει* von Geschlecht eine Syrophönizierin, da die Griechen das Gebiet von Tyrus und Sidon Phönizien nanten und Phönizien unter römischer Herschaft zur Provinz Syrien geschlagen war. Als diese Frau von Jesu Ankunft in jener Gegend gehört hatte, kam sie von dorther zu ihm mit der Bitte: „Erbarm dich mein, Herr, Sohn Davids; denn meine Tochter ist schlimm besessen" (von einem Dämon übel gequält). Die Anrede: Sohn Davids d. i. Messias zeigt, daß sie mit den messianischen Erwartungen der Juden bekant war; woraus jedoch nicht folgt, daß sie eine Proselytin des Thores war. *ἐλέησόν με* erbarme dich *meiner,* sagt sie, das Leiden ihrer Tochter zu ihrem eigenen machend. — V. 23. Da Jesus ihr Bitten nicht beachtete, so baten seine Jünger ihn: „Entlasse sie (nämlich unter Gewährung ihrer Bitte),

denn sie schreiet uns nach". Zu dieser Bitte bewog die Jünger weniger die Zudringlichkeit der Frau (*Mey.*), als hauptsächlich die Absicht, das Aufsehen, welches ihr Nachschreien erregen mußte, als dem Sinne ihres Meisters nicht entsprechend abzuwehren (*Weiss*). — V. 24. Jesus antwortete: „Ich bin nicht gesandt außer zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel". Diese Antwort entspricht der Instruction, welche Jesus seinen Jüngern für ihre Mission erteilt hatte (10, 6 f.), so daß von ihr das zu jener Stelle (S. 254 f.) Bemerkte gilt. Der nächste Zweck der Sendung Jesu auf Erden war die Rettung des Volkes Israel vom Verderben, durch Erneuerung des israelitischen Gottesreiches. Erst nachdem er dieses von seinem Vater ihm aufgetragene Werk vollbracht hatte, solte das in Israel begründete Heil durch seine Jünger allen Völkern gebracht und die gläubige Heidenwelt dem Reiche Gottes einverleibt werden (Joh. 10, 16. Eph. 2, 17). Diesem göttlichen Rathschlusse entsprechend schwieg Jesus auf die Bitte des Weibes und erinnerte seine Jünger an den Zweck seiner göttlichen Sendung. Ob das Weib diese Antwort Jesu vernommen hat (*Weiss*) oder nicht, geht aus dem Berichte nicht deutlich hervor. — V. 25 f. Sie läßt sich aber nicht abhalten, näher zu kommen und vor Jesu niederfallend ihre Bitte zu wiederholen; erhält aber die Antwort: „Es ist nicht gestattet, das Brot den Kindern zu nehmen und den Hündlein hinzuwerfen (*λαβεῖν* nehmen — veranschaulichende Schilderung — nicht: wegnehmen). Die Ausdrucksweise ist proverbiell und der Volksrede entnommen, aber durch das Diminutivum *κυναρίοις* gemildert. *Ex communi gentis loquela potius quam ex sensu suo phrasiologia hac utitur Servator, cui Gentiles non tam exosi, et cui in more fuit loqui cum vulgo. Lightf. ad h. l.* Dabei zeigt übrigens das *dimin. κυνάρια*, daß der Erlöser die Heiden nicht im Sinne des pharisäischen Judentums mit Hunden als unreinen Thieren vergleichen wolte. Der Sinn ist nur der: Da mein erlösendes Wirken dem Volke Israel angehört, so ist nicht gestattet, es den Heiden zuzuwenden. — Mit diesem troz des mildernden *κυναρίοις* doch das Weib tief demütigenden Bescheide wolte der Erlöser die Heidin nicht blos veranlassen, ihren Glauben zu offenbaren (*Chrys., Theophyl., Luth.* u. A.), sondern wolte ihren Glauben auch auf die Probe stellen. Darin lag nicht, wie *Mey.* meint, eine dem sittlichen Gefühle widerstehende scheinbare Härte, die mit quälender Absichtlichkeit eine verstellte Rolle spielt. Der Ausspruch war ernstlich gemeint und die darin liegende Härte ohne Zweifel notwendig, um den Glauben der Heidin zu läutern. Das Herz der Frau beugte sich unter das demütigende Wort. Sie sprach v. 27: „Ja, Herr! denn auch die Hündlein essen von den Brosamen, die von den Tischen ihrer Herren fallen". Mit *ναί, κύριε* bestätigt sie die Rede des Herrn. Dazu scheint aber das folgende begründende *καὶ γάρ denn auch* nicht zu passen, welches daher die meisten Ausll. von *Chrysost.* an in dem Sinne von *ἀλλὰ καί aber doch* gefaßt haben. So auch *Luther.* Da dies aber sprachlich unstatthaft ist, so wolten *Fritzsche* u. *Bl. ναί* nicht als Bestätigung der Rede Jesu fassen, sondern als Behauptung, daß es sich doch nicht so

verhalte, wie der Herr gesagt habe; in dem Sinne: ja, Herr, es ist allerdings nicht *Un*recht, den Hündchen das Brot zu geben, denn sie essen ja . . . Zur Widerlegung dieser Deutung genügt die Bemerkung, daß sie im Grunde das *Ja* in *Nein* umsezt. Der Sinn der Antwort des Weibes ist vielmehr folgender: Ja, Herr, du hast Recht; denn das den Kindern gehörende Brot den Hündlein zu geben ist nicht Recht oder nicht übliche Sitte; denn die Hündlein unter dem Tische bekommen ja nur die Brosamen, die von den Tischen der Herren abfallen. Den Kindern Israels will ich von dem ihnen bestimten Heile nichts entziehen, hoffe aber von der Fülle dieses Heils ein Bröcklein zu erhalten, gleich den Brosamen, die von dem Brote des Familientisches den Hündlein unter dem Tische zufallen. So in der Hauptsache schon *Mey.* u. *Weiss.* — V. 28. In dieser demütigen Beugung unter das Wort des Herrn und dem vollen Vertrauen auf den Reichtum der göttlichen Gnade bewährte die Heidin einen Glauben, welchen der Herr *groß* nent und dem er seine hilfreiche Gnade nicht versagen kann. Mit dem Worte: „Dir geschehe wie du wilst", gewährte er ihr die erbetene Hilfe, daß ihre Tochter von Stund an geheilt wurde; ähnlich wie 8, 13 der Knecht des Hauptmannes. Zu *ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκ.* vgl. 9, 22.

Nur dieses eine Wunder hat Matth. von Jesu Wirken auf seiner Wanderung in das nordwestliche Grenzgebiet Galiläa's berichtet, als einen Beleg für die Empfänglichkeit der Heiden für das in Christo geoffenbarte Heil, von weißagender Bedeutung für die Zukunft, daran die Jünger erkennen solten, daß, wenn Israel sich mehr und mehr gegen das Evangelium verstocke, die Heidenwelt einen fruchtbaren Boden für die Verkündigung desselben bieten werde.

V. 29—39. **Die Speisung der Viertausend.** Vgl. Mrc. 7, 31 u. 8, 1—10. — V. 29. Von der phönizischen Grenze weggehend kam Jesus an das galiläische Meer hin und stieg auf einen Berg (*τὸ ὄρος* wie 14, 23) und sezte sich daselbst. *Παρὰ τὴν θάλασσαν* an das Meer hin (vgl. *Winer* S. 377). Gemeint ist nach Mrc. 7, 31 das östliche Ufer, wo das Gebiet der Dekapolis lag.[1] — V. 30. Da Jesus sich schon früher in jener Gegend durch Krankenheilungen und eine wunderbare Speisung des Volks als Heiland kundgegeben, so kamen jezt bei seiner

1) Ohne einen haltbaren Gruud behauptet *Weiss*, daß nach dem Zusammenhange unseres Evangeliums nur an das Westufer gedacht werden könne, da weder eine Ueberfahrt wie 14, 13, noch die Umgehung des See's wie Mrc. 7, 31 berichtet sei, und vermag dann nicht zu begreifen, wie die in v. 31 f. geschilderten Heilungen in einer Gegend, wo Jesus so lange gewirkt, noch bewirken konten, daß die Leute sich wunderten, als sie Taubstumme redend, Contracte gesund, Lahme gehend und Blinde sehend sahen. Aber war denn für die Wanderung von den Grenzen von Tyrus und Sidon nach Peräa eine Ueberfahrt über das galiläische Meer oder eine Umgehung desselben erforderlich? Gab es nicht einen geraderen und näheren Weg nach der Ostseite dieses See's? — Im Osten des galiläischen Meeres aber hatte Jesus nach den evangelischen Berichten außer dem früheren kurzen Aufenthalte zu Gergesa (8, 28 ff.) bisher nur einen Tag gewirkt (14, 13 ff.), so daß die Heilungen, die er jezt bei längerem Verweilen daselbst verrichtete, den Leuten wol Anlaß zum Preise des Gottes Israels geben konten.

Wiederkehr die Volksscharen zu ihm mit ihren Kranken, die sie ihm zu Füßen warfen und die er dann heilte. *Κυλλούς* Krüppel, eig. Gekrümmte, Contracte, teils von den Händen, teils von den Füßen gebraucht. Das *ἔῤῥιψαν* hinwerfen malt nicht das sorglose Vertrauen auf die Hilfe des Herrn (*de W., Bl.*), sondern die Eile der Leute bei der Menge ihrer Kranken (*Mey., Weiss*). — Ob dieser wunderbaren Heilungen der an den verschiedensten Gebrechen Leidenden pries das Volk den Gott Israels, der durch Jesum seinem Volke so wunderbare Hilfe gebracht hatte. Die Bezeichnung: Gott Israels erklärt sich aus dem Bewußtseins des Vorzugs vor den in der Nähe wohnenden Heiden (*Mey.*). — V. 32 ff. Aber auch den Gesunden erwies sich Jesus als mitleidsvoller Erbarmer. Da das Volk drei Tage bei ihm ausgeharrt und in dieser Zeit den mitgebrachten Mundvorrath aufgezehrt hatte, rief er seine Jünger herbei und sprach zu ihnen: Mich jammert des Volks, weil sie — schon sind es drei Tage (vgl. über diese elliptische Einschaltung der Zeitbestimmung im Nominative *Winer* S. 523) — bei mir ausharren und nichts zu essen haben, und *νήστεις* ungespeist entlassen will ich sie nicht, damit sie nicht unterwegs erschöpft, entkräftet werden. Die Jünger antworteten: Woher bekommen wir in der Wüste so viel Brote, um so viel Volks satt zu machen. Auf weiteres Befragen erwiderten sie, daß sie sieben Brote und wenige Fische hätten. Darauf hieß der Herr das Volk sich auf die Erde lagern, nahm die vorhandenen Brote und Fische und speiste damit die ganze Volksmenge, 4000 Männer ohne Weiber und Kinder, so daß alle gesättigt wurden und 7 Körbe übrig gebliebener Brocken gesammelt werden konten. — Diese zweite Speisung ist in der Hauptsache der früheren c. 14, 15 ff. erzählten gleich, und hatte denselben Zweck.

Um dieser Aehnlichkeit willen haben nach dem Vorgange von *Schleierm.* (über Luk. S. 137) viele Neuere, *Dav. Schultz, Kern, Credner, Strauss, de W., Hase, Baur, Ew.*, auch *Neander* u. alle neuprotestantischen Kritiker die Geschichtlichkeit der zweiten Speisung in Abrede gestelt und dieselbe für eine sagenhafte Verdoppelung jener ersten ausgegeben, weil es ‚unglaublich sei, daß derselbe Vorfall (nur in Nebenumständen verschieden) sich in kurzer Zeit wiederholt haben solte, ohne daß die Jünger das zweite Mal sich auf das erste berufen haben solten'. Allein die Bemerkung der Jünger: woher nehmen wir in Wüste Brot für so Viele? ist eine ebenso einfache als leicht begreifliche Antwort auf die Erklärung Jesu, daß er das Volk nicht ungespeist entlassen wolle. Da Jesus seine Jünger herbei gerufen hatte (*παραϰαλεσάμενος* v. 32), um ihnen diesen Entschluß mitzuteilen, so konten sie dies leicht so verstehen, daß er von ihnen hören wolte, wie viel Brot sie für das zu speisende Volk liefern könten, und die in v. 33 berichtete Antwort geben. Hätten etwa die Jünger Jesum an die frühere wunderbare Speisung erinnern oder auf eine Wiederholung jenes Wunders hindeuten sollen? So etwas sich herauszunehmen verbot ihnen die Ehrfurcht vor der Hoheit des Herrn. — Falls aber auch die Jünger in der That bei dem Gespräche Jesu mit ihnen sich an jenes frühere Speisungswunder nicht erinnert hätten, so würde doch auch dieser Umstand die Sache nicht zweifelhaft machen, da Jesus nicht lange nachher noch den Schwachglauben der Jünger

rügen muß, daß sie nicht an die beiden wunderbaren Speisungen gedacht haben 16, 8 ff. Durch diesen Hinweis Jesu auf beide Speisungen wird die Thatsächlichkeit beider außer Zweifel gesezt. — Und warum soll denn eine Wiederholung dieses Wunders unglaublich sein? Doch wol nicht deshalb, weil Jesus ein solches Wunder nur einmal hätte thun können? Oder weil er das zweite Mal mit mehr Broten weniger Menschen als das erste Mal speiste und satt machte". Oder vielleicht weil beide Speisungen in einer wüsten Gegend des Ostjordanlandes stattfanden? Aber auf der Westseite des galiläischen Meeres war das Land so angebaut und so bevölkert, daß die Jesu nachfolgende Volksmenge nicht leicht in die Lage, Hunger zu leiden, kommen konte. — Für die Wirklichkeit der zweiten Volksspeisung spricht auch schon der zwiefache Umstand, erstlich daß das Wunder äußerlich betrachtet verringert erscheint — 7 Brote für 4000 Menschen und 7 Körbe übriggebliebener Brocken, gegenüber den 5 Broten für 5000 Menschen und 12 Körben gesammelter Brocken; sodann das Fehlen jeglicher Bemerkung über den Eindruck, welchen dieses Wunder auf die Volksmenge gemacht hat. Die Sage pflegt bekantlich wunderbare Ereignisse nicht zu verkleinern, sondern eher zu vergrößern, und die Wunderthäter möglichst zu verherrlichen.

V. 39. Nach Entlassung des Volks stieg Jesus in das Schiff (selbstverständlich nicht allein, sondern mit seinen Jüngern) und kam in die Gegend von *Magadan*. Den Namen *Μαγαδάν* haben *Lchm.* u. *Tisch. 8* nach ℵ*BD*. Ital., Syr. u. a. aufgenommen statt der *rec. Μαγδαλά* nach *CLMX* u. a. Der Ort wird aber nicht weiter erwähnt, und lag vielleicht in der Nähe von *Magdala*. Dieses hat sich in dem Dorfe *Medschdel* am Westufer des galil. Meeres, 1½ Stunden nördlich von Tiberias erhalten; vgl. *Robins.* Paläst. III S. 530f. — Mark. (8, 10) hat statt dessen den Namen *Δαλμανουθά*, welches *L. Porter* in der Trümmerstätte *'Ain el Barideh* (die kalte Quelle), eine halbe Stunde südlich von Magdala sucht, woselbst sich am Ende einer engen Schlucht in der Nähe zahlreicher Quellen, welche von altem Mauerwerk eingefaßt sind, auch die Trümmer einer kleinen Ortschaft finden (s. *Mühlau* in *Riehms* Hdwörtb. I S. 251). Ist diese Annahme begründet, so muß auch *Magadan* in der Nähe von Magdala gelegen haben. Der Einfall von *Ewald*, daß Magadan mit der bekanten Stadt *Megiddo* tief im Südwesten des Landes identisch sei, bedarf keiner Widerlegung.

Cap. XVI. Die Zeichenforderung der Pharisäer und Sadducäer. Das Bekentnis des Petrus und Jesu Verkündigung von seinem Tode und seiner Auferstehung.

Die drei in diesem Cap. berichteten Vorgänge deuten schon darauf hin, daß das messianische Wirken Jesu in Galiläa seinem Ende nahe. Die Pharisäer vereinigen sich mit den Sadducäern, um von Jesu ein Zeichen vom Himmel zu fordern, wodurch er sich als Messias legitimiren solte. In der Antwort auf die Frage Jesu über das Urteil der Menschen und seiner Jünger über seine Person tritt die Frucht seines er-

lösenden Wirkens in Galiläa zu Tage, und mit der auf das Bekentnis des Petrus folgenden Verkündigung seines Leidens und Sterbens in Jerusalem weist Jesus schon auf den Ausgang seines irdischen Lebens hin. Wie diese Verkündigung, so dient alles Weitere, was in c. 17 u. 18 noch von seiner Wirksamkeit in Galiläa berichtet wird, nur dazu, seine Jünger im Glauben an ihn als den Christ den Sohn Gottes fest zu gründen.

V. 1—12. **Die Zeichenforderung der Pharisäer und Sadducäer.** Vgl. Mrc. 8, 1—11. — V. 1. Sobald Jesus wieder in Galiläa angelangt ist, treten ihm auch die Pharisäer wieder entgegen, und zwar dies Mal im Bunde mit den Sadducäern, um ihn durch die Forderung eines Zeichens vom Himmel zu versuchen. *Ἐπηρώτησαν* (Var. *ἐπηρώτων*) sie forderten, nach hellenistischem Sprachgebrauche; vgl. Ps. 137 (136), 3, wo שָׁאַל durch *ἐπηρωτᾶν* übersezt ist, und zwar in der Bed. fordern, indem da an eine Aufforderung in befragender Weise nicht zu denken ist (gegen *Fritzsch.* u. *Mey.*, welchen diesen Sprachgebrauch mit Unrecht in Abrede gestelt haben). Die Vereinigung der Pharisäer und Sadducäer haben *de W., Strauss, Weiss, Scholten* u. A. für ungeschichtlich ausgegeben, weil es durchaus unwarscheinlich sei, daß die Anhänger so verschiedener Parteien gemeinschaftliche Sache gemacht und die ungläubigen Sadducäer ein Zeichen vom Himmel begehrt haben solten. Aber das erste Bedenken hat schon *Euth. Zig.* durch die Bemerkung entkräftet, daß obgleich beide in den Dogmen nicht übereinstimten, sie doch in der Feindschaft gegen Jesum zusammengingen. Und haben nicht Pharisäer und Sadducäer im Synedrium gesessen und Jesum zum Tode verurteilt? Das andere Bedenken aber erledigt sich durch die Erwägung, daß die Sadducäer troz ihrer Leugnung der Todtenauferstehung und der Existenz der Engel und Geister doch von Jesu, um ihn auf die Probe zu stellen, ein Zeichen vom Himmel fordern konten, weil diese Forderung den Glauben an Engel und Geister nicht notwendig voraussezt. Noch weniger Grund hat die Behauptung von *Str., de W., Schneckenb., Weizs.* u. A., daß die vorliegende Erzählung ein blos aus der Sage geflossenes Duplicat der c. 12, 38 berichteten Zeichenforderung sei. Denn in c. 12 fordern die Pharisäer überhaupt nur ein *σημεῖον* von Jesu, und zwar in der Absicht, um ihm die Berechtigung zu der ihnen gehaltenen Strafpredigt abzusprechen; hier dagegen fordern sie ein *σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* ein Zeichen, das vom Himmel ausgehe, wodurch er sich ihnen als der gottgesandte Messias erweisen solte, um damit anzudeuten, daß sie bisher nur deshalb nicht an ihn glauben könten, weil er seine Messianität nicht in genügender Weise documentirt habe. In diesem Vorwande, mit dem sie ihren Unglauben zu verdecken suchten, lag das Versucherische ihrer Forderung. — Ein vom Himmel ausgehendes Wunderzeichen war das Aeußerste der messianischen Zeichenerwartung, woraus man ersieht, daß die Widersacher Jesu mit dieser Forderung die Frage über seine Berechtigung zum messianischen Auftreten zur Entscheidung bringen wolten. Zu dem Ende hatten sich die Pharisäer mit ihren Antipoden,

den Sadducäern, verbunden, um Jesum, wenn er, wie sie voraussezten, die verlangte Probe seiner Messianität nicht liefern könte, als Pseudopropheten oder Pseudomessias verwerfen zu können. Dieses Vorgehen der Feinde zeigt mithin, daß der Conflict sich schon dermaßen gesteigert hatte, daß die Katastrophe nicht lange mehr ausbleiben konte.

V. 2 ff. Diesmal beschränkt sich Jesus auch nicht, wie früher c. 12, 39, darauf, seine Widersacher nur auf das Jonaszeichen zu verweisen (v. 4), sondern motivirt diese Verweisung in v. 2 u. u. 3 durch die Entgegnung, daß sie ein solches Zeichen von ihm zu verlangen nicht nötig hätten, wenn sie nur die Zeichen der Zeit zu beurteilen verständen. Diese Entgegnung von: *ὀψίας γεν.* bis *οὐ δύνασθε* (v. 3) fehlt zwar in ℵ*BVXΓ*, etlichen Minusk. u. Verss., und ist deshalb von *Tisch. 8* in Klammern gesezt; aber die Weglassung rührt offenbar nur daher, daß in der Parallelstelle des Mark. ein Ausspruch dieses Inhalts fehlt. „Wenn es Abend geworden, sprecht ihr: Heiteres Wetter (gibts); denn feurig roth ist der Himmel; und früh morgens (sprecht ihr): Heute (gibts) Sturmwetter, denn feurigroth sich verdüsternd ist der Himmel. Das Angesicht des Himmels versteht ihr zu beurteilen, aber die Zeichen der Zeiten vermöget ihr nicht (zu beurteilen)". Die Worte *εὐδία* und *σήμερον χειμών* sind wie beim gewöhnlichen Sprechen elliptisch gebraucht, wozu *ἔσται* zu suppliren. *χειμών* im Gegensatz zu *εὐδία* bed. nicht: Winter, sondern Regen- und Sturmwetter. *Τὰ σημεῖα τῶν καιρῶν* die Zeichen der Zeiten sind bedeutsame Erscheinungen, welche diese oder jene Zeit charakterisiren. Der Plur. *καιρῶν* verbietet den Ausspruch blos auf die damalige Zeit zu beziehen. Es ist eine allgemeine Sentenz, von welcher die Anwendung auf di Erscheinungen und charakteristischen Merkmale der gegenwärtigen Zeit gemacht werden soll. Zu den Zeichen des gegenwärtigen *καιρός* gehören nicht blos die Wunderthaten Jesu, sondern alles was auf die Erscheinung des Messias hinwies, wie das Auftreten Johannes des Täufers, die messianische Erregung im Volke und die in dem Wirken des Täufers und Jesu sich kundgebende Erfüllung der alttestamentlichen Weißagung. Dieses Wort Jesu enthielt den Vorwurf geistigen Stumpfsinnes, welcher durch die Frageform der Anwendung auf die Gegner noch verstärkt wurde. Wenn sie die Wetterzeichen zu deuten wissen, solten sie billig auch die geistige Signatur der Gegenwart beurteilen können. Vor *τὸ μὲν πρόσωπον* bietet der ältere *text. rec.* die Anrede *ὑποκριταί* ihr Heuchler (nach *EFGHM* u. a.), welche in ℵ*C*DLΔ* u. a. fehlt, und deshalb von *Lchm.* u. *Tisch. 8* getilgt, und wol nur aus der Parallelstelle Luc. 12, 56 hieher gekommen ist. Diese Parallele (Luc. 12, 54—56) berechtigt übrigens nicht dazu, den Ausspruch nur in dem einen Evangelium (nach *de W.* bei Matth., nach *Schleierm., Holzm., Weiss* bei Luc.) für ursprünglich, in dem andern für secundär d. h. aus dem früheren Berichte entlehnt zu halten. Denn Jesus kann füglich bei ähnlicher Veranlassung diese Warheit wiederholt ausgesprochen haben. — Nach dieser Rüge verweist Jesus (v. 4) seine Gegner noch auf das Zeichen des Propheten Jonas, wie 12, 39 (s. die Erkl. z. jener St.), und läßt sie

dann stehen und geht davon. Nach Mrc. v. 13 bestieg er wiederum das Schiff und fuhr nach Peräa hinüber.

V. 5—12. *Warnung der Jünger vor dem Sauerteige der Pharisäer.* Vgl. Mrc. 8, 15—21. — Die Angabe v. 5: „Und die Jünger, gekommen in das jenseitige Land, hatten vergessen Brote mitzunehmen", ist für sich betrachtet nicht ganz deutlich, indem Matth. auch hier sich auf den Kern der Sache (die Warnung der Jünger) beschränkt hat. Ganz deutlich sagt aber Mark., daß Jesus, nachdem er seine Widersacher stehen gelassen hatte, mit den Jüngern über das Meer hinübergefahren sei.[1] Der Aorist ἐπελάθοντο ist im Sinne des Plusquamperfects gebraucht, da die Aussage des V. eine das folgende Gespräch Jesu mit seinen Jüngern motivirende temporelle nebensätzliche Bestimmung enthält; vgl. *Winer* S. 258.[2] — V. 6 ff. Als Jesus nun, noch in frischer Erinnerung an jenen Auftritt mit den Pharisäern und Sadducäern die Jünger warnte: „Sehet zu und hütet auch vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer"; verstanden dieselben diese Warnung so wenig, daß sie auf den Gedanken kamen, er wolle sie warnen, von den Pharisäern und Sadducäern Brot zu nehmen. ἡ ζύμη der Sauerteig, welcher den Teig in Gährung sezt, ist hier Bild sittlicher Corruption, wie 1 Cor. 5, 6 ff. Gal. 5, 9 u. auch bei den Rabbinen; vgl. *Buxt. Lexic. talm. p. 2303* u. *Lightf. ad h. l.* — διελογίζοντο ἐν ἑαυτοῖς könte

---

1) Unerweislich ist die aus der Urmarkushypothese gefolgerte Annahme von *Weiss* S. 389, daß Matth. hier das *Nachkommen* der Jünger auf das östliche Ufer berichte, weil er, um die beiden Reisen Mrc. 8, 10. 13 in eine zusammenzuziehen und das scheinbar unmotivirte Hin- und Herfahren zu vermeiden, in 15, 39 Jesum allein hatte voranfahren lassen. Diese schon von *Fritzsche* vorgetragene Ansicht läßt sich weder durch das schwächliche *argumentum a silentio*, daß wie 15, 39 die Jünger, so hier (v. 5) Jesus nicht ausdrücklich mit erwähnt ist, noch viel weniger durch die (schon bei 15, 29 besprochene) irrtümliche geographische Voraussetzung, daß man, um von Sidon nach der Ostseite des galiläischen Meeres zu gelangen, entweder über das Meer hinüberschiffen oder um den See herumgehen müsse, plausibel machen.

2) *Meyer* bestreitet hier wiederum diesen Sprachgebrauch und faßt den V. so: ‚Nachdem die Jünger auf die östliche Seite gekommen waren, *vergassen* sie (behufs der Weiterreise) sich mit Broten zu versehen', und beruft sich hiefür auf den hier ursprünglicheren Markus (8, 14 ff.), nach welchem die folgende Unterredung nicht auf das Schiff zu verlegen sei (*Keim, Weiss*), sondern auf die Weiterreise nach der Landung. Allein erstlich folgt dies nicht aus Mark., sodann würde auch, wenn dies wirklich bei Mark. zu lesen wäre, daraus nicht das Mindeste gegen die Auffassung des ἐπελάθοντο als Plusquamperfect sich ergeben. Mark. sagt aber ausdrücklich das Gegenteil v. 14: sie vergaßen (ἐπελάθοντο) oder hatten vergessen Brote mitzunehmen und *hatten* (εἶχον) *nicht mehr als ein Brot bei sich im Schiffe.* Damit ist ganz deutlich gesagt, daß sie auf dem Schiffe Brote mitzunehmen vergaßen oder vergessen hatten. — Ob die folgende Warnung der Jünger vor dem Sauerteige der Pharisäer während der Ueberfahrt oder erst nach der Landung auf der Weiterreise statthatte, läßt sich weder aus Matth. noch aus Mark. deutlich erkennen und ist für die Sache von keinem Belange. Noch weniger läßt sich die plusquamperfectische Fassung des ἐπελάθοντο rechtfertigen durch die von *Weiss* proponirte Deutung der Worte ἐλθόντες — — ἐπελάθοντο, daß die Jünger bei der Abreise auf das Ostufer (ἐλθόντες) *die Vergesslichkeit begingen*, da ἐλθεῖν εἰς nimmermehr ‚wohin *ab*reisen' bedeutet.

an sich wol bedeuten: ‚sie überlegten bei sich selbst, indem sie dachten', vgl. Mrc. 2, 8; allein notwendig ist diese Auffassung nicht und läßt sich auch mit der angef. Stelle des Mark. nicht begründen, weil dort ἐν ἑαυτοῖς nur ein kurzer Ausdruck für ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν v. 6 u. 8 ist. In unserer Stelle hat Mark.: διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους λεγ. (8, 16: „sie überlegten mit einander sprechend" d. h. ‚sie sprachen ihre Ueberlegungen in ihrem eigenen Kreise, ohne Mitteilung an Jesus, aus' (*Bl.* u. *Mey.* gegen *Weiss*). Ὅτι ist nicht recitirend, sondern causal: „weil wir nicht Brote mitgenommen haben" *sc.* sagt er das. — V. 8 ff. Da Jesus ihre Gedanken durchschauend merkt, was sie unter sich überlegt haben, spricht er tadelnd: „Warum überlegt ihr unter euch, ihr Kleingläubigen, daß (ὅτι) ihr nicht Brote genommen habt? Habt ihr noch keine Einsicht und erinnert ihr euch nicht an die fünf Brote u. s. w.?" Sinn: Habt ihr noch so wenig Verständnis und habt ihr auch schon die beiden wunderbaren Speisungen vergessen, daß ihr meinen könnet, ich habe von den Broten gesprochen. Die Wiederholung des οὐ νοεῖτε mit dem verwundernden πῶς (v. 11 vgl. mit v. 9) verschärft den Tadel: wie ist es möglich, daß ihr nicht einsehet? Mit προσέχετε δὲ κτλ. wiederholt Jesus seine Warnung. V. 12. Da begriffen sie, daß er sie nicht vor dem Sauerteige d. h. dem gesäuerten Brotteige, sondern vor der Lehre der Phar. u. Sadd. warnte. ἡ διδαχή ist nicht diese oder jene Sonderlehre der genanten Parteien, sondern ihre ganze rein äußerliche Auffassung und Erklärung der Schrift, wodurch sie dem Volke die Erkentnis des Heils verdunkelten. ἀπὸ τῆς ζύμης τοῦ ἄρτου ist in v. 12 wol die ursprüngliche Lesart, und der Plural τῶν ἄρτων Conformation nach v. 11; die Lesart ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισ. κ. Σαδδ. (*Tisch. 8* nach ℵ'33. Syr.) aber zu schwach bezeugt.

V. 13—20. **Das Bekentnis des Petrus.** Vgl. Mrc. 8, 27—30. Luc. 9, 18—21.[1] — Von dem jenseitigen Ufer des galiläischen Meeres begab sich Jesus in die Gebietsteile (τὰ μέρη wie 15, 21 u. 2, 22) von *Cäsarea Philippi.* Diese Stadt durch den Zusatz *Φιλίππου* von der gleichnamigen Küstenstadt am mittelländischen Meere zwischen Joppe und Dora (Act. 8, 40. 9, 30 u. ö.) unterschieden, lag in Gaulonitis am Fuße des Libanon, und hieß ursprünglich *Paneas,* in der Nähe einer, *Panion* genanten Grotte, aus welcher der *Banjas,* einer der Quellflüsse des Jordan, hervorkomt. Ueber der Grotte baute Herodes d. Gr. dem Augustus zu Ehren einen Tempel, und sein Sohn Philippus, zu dessen Tetrarchie auch Paneas gehörte, baute den Ort aus zu einer Stadt und benante sie zu Ehren des Cäsar Tiberius *Caesarea,* wornach sie zur Unterscheidung von der Hafenstadt dieses Namens gewöhnlich *Caesarea*

1) Vgl. *B. Gademann*, das Jüngerbekenntniß bei Cäsarea Philippi und die daran geknüpften Folgerungen, in d. Ztschr. f. die luth. Theol. u. Kirche 1856. S. 645—667; *Hnr. L. Ahrens*, das Amt der Schlüssel. Hannov. 1864 u. die Recensionen dieser Schrift in der Erlanger Ztschr. 1865. 3 S. 137 ff. u. von *Düsterdieck* in d. Theol. Stud. u. Krit. 1865 S. 743 ff.; *G. L. Steitz*, der neutestamentl. Begriff der Schlüsselgewalt, ebendas. 1866 S. 435 ff. u. *Jul. Müller* Dogmat. Abhandll. Bremen 1870. S. 496 ff.

Philippi hieß. Doch hat sich der alte Name noch in dem heutigen auf ihrer Stätte stehenden Dorfe *Banias* erhalten. Die Lage entspricht dem alttestamentlichen *Baalgad* oder *Baal-Hermon* im Thale des Libanon, Jos. 11, 17. 12, 7. 13, 5 u. Richt. 3, 3. Vgl. *Robins.* Paläst. III S. 626 ff. u. N. bibl. Forsch. S. 532 ff. — Hier, nach Mrk. unterwegs, fragte Jesus seine Jünger, für wen die Leute ihn, den Menschensohn, hielten. τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρ. ist Apposition zu μέ. Das μέ hinter τίνα fehlt zwar in ℵ*B*, mehrern Verss. u. Kchvv., während es *C* hinter λέγουσιν hat, weshalb es von *Lchm.* eingeklammert, von *Fritzsche* u. *Tisch. 8* gestrichen worden, ist aber höchst warscheinlich echt und in den angeff. Zeugen nur weggelassen, weil es bei dem nachfolgenden τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ. überflüssig oder unpassend erschien (*Mey.*). Jesus hatte sich oftmals den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου genant und damit als den geweißagten Gründer des Himmelreichs bezeichnet; s. zu 8, 20). Da aber diese Benennung keine unter dem Volk gang und gäbe Messiasbezeichnung war, so fragt er die Jünger, wofür die Leute ihn halten. Die Jünger antworten v. 14: Einige hielten ihn für Johannes den Täufer (im Sinne von 14, 2); Andere für Jeremias oder für einen der Propheten, der auferstanden sei. Die Erwartung des Wiedererscheinens des Jeremias hing mit der 2 Makk. 2, 4—8 erwähnten Legende zusammen, daß Jeremias zufolge göttlicher Offenbarung vor der Zerstörung Jerusalems das heilige Zelt, die Bundeslade und den Rauchopferaltar auf dem Berge Mose's in einer Höle verborgen habe bis auf die Zeit der Sammlung des Volks (durch den Messias), und mit der 2 Mkk. 15, 13—16 erwähnten Erscheinung des Jeremias, welche der Hohepriester Onias im Traume erlebt hatte. Alle diese verschiedenen Meinungen stimten übrigens darin zusammen, daß das Volk Jesum nur für einen Vorläufer des Messias hielt, nicht aber für den Messias selbst, weil er die politischen Erwartungen von der Aufrichtuug des Davidischen Königtums nicht erfülte.

V. 15. Als sodann Jesus die Jünger nach ihrem Urteile über seine Person fragte, antwortete Petrus: „Du bist der Christ, der Sohn des lebendigen Gottes". Bei Mark. (v. 29) lautet die Antwort: „Du bist der Christ", bei Luk. (v. 20): „Der Christ Gottes". Diese Verschiedenheit des Wortlautes begründet keine sachliche Differenz. Denn, wie *Steitz* a. a. O. S. 455 richtig bemerkt, ‚nicht seine Sohnesherrlichkeit, sondern seine messianische Würde ist der Schwerpunkt dieses Bekenntnisses'. Im Gegensatze zu der Meinung des Volks, welches in Jesu nur einen Propheten erkante, bekennt Petrus ihn als den Messias, als den geweißagten Gesalbten Gottes, und zwar mit dem, die gangbaren jüdischen Vorstellungen vom Messias berichtigenden Zusatze: der Sohn des lebendigen Gottes. Wie τοῦ θεοῦ durch das Prädicat τοῦ ζῶντος von den todten Göttern der Heiden unterschieden und als der allein wahre Gott bezeichnet wird, so wird die Vorstellung des Gottessohnes (θεοῦ υἱός vgl. 14, 33) durch den Artikel ὁ υἱ. τοῦ θεοῦ zum Begriffe des einzigen, wesenhaften Sohnes Gottes erhoben. Für die Behauptung: ‚dieser Zusatz bezeichnet auch hier nicht ein metaphysisches Wesensverhältnis, sondern nur das einzigartige Liebesver-

hältnis, in welchem der Messias zu Jehova steht', ist *Weiss* den Beweis schuldig geblieben. Nur soviel läßt sich mit *Mey.* annehmen, daß der höhere, nicht blos theokratische Sinn dem Apostel jetzt nur noch dunkel vorschweben und erst nach der Auferstehung Christi zur vollen Klarheit des Bewußtseins kommen mochte. — In diesem Bekentnisse ist das Werk und das Wesen des erwarteten Erlösers erkant und ausgesprochen. ‚Beides zusammen macht die Summe des christlichen Bekentnisses für damals und immer; vgl. 26, 63. Joh. 11, 27. 20, 31. Phil. 2, 11. 1 Joh. 2, 22 f.'. — V. 17. Die Bedeutung dieses Bekentnisses würdigend antwortete Jesus: „Selig bist du, Simon Barjona, denn Fleisch und Blut hat dir's nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel". Die umständliche Anrede: *Simon Barjona* (בַּר יוֹנָה Sohn des Jonas, vgl. Joh. 1, 43. 21, 15) entspricht dem feierlichen Charakter des folgenden Ausspruches. In der Bezeichnung Simons nach dem Vater liegt kein Gegensatz gegen die folgende Petrus-Benennung (*de W.*), sondern nur die stärkere Hervorhebung der Person im Unterschiede von anderen gleichnamigen Personen. *Σὰρξ καὶ αἷμα* ist umschreibende Bezeichnung des Menschen nach der sinnlichen Seite seines Wesens im Gegensatze zum geistigen Wesen Gottes, vgl. Sir. 14, 18 *γενεὰ σαρκὸς καὶ αἵματος* von menschlichem Geschlechte, wie בָּשָׂר וָדָם bei den Rabbinen, vgl. *Lightf. ad h. l.;* sodann der irdisch hinfälligen Natur des Menschen im Gegensatze zu dem aus Gott stammenden *πνεῦμα*, vgl. Hebr. 2, 14. 1 Kor. 15, 50. So hier in Bezug auf die natürliche Erkentnis und Gesinnung desselben gebraucht, wie Gal. 1, 16. Eph. 6, 12. Streitig ist, ob hier an die irdisch sinnliche Natur nur des Apostels oder auch anderer Menschen zu denken sei. Offenbar ist zunächst die eigene Natur des Apostels gemeint: dieses Bekentnis hast du nicht aus dir selbst, aus deiner natürlichen Einsicht und Vernunft gewinnen können (*Calv., Beza* u. A.); doch kann man bei der Allgemeinheit des Ausdrucks mit *Bl.* zugleich an die Erkentnis und Mitteilung anderer Menschen mit denken: Dieses Bekentnis von meiner Person hast du nicht aus menschlicher Erkentnis und Vernunft gewonnen, sondern durch göttliche Erleuchtung, indem mein himmlischer Vater dein Herz zu mir gezogen, das rechte Verlangen nach einem Erlöser in deiner Seele gewirkt und mein eigentliches Wesen deinem Geiste erschlossen hat. Uebrigens wird ‚damit die psychologische Entwickelung dieser Erkentnis nicht aufgehoben, sondern nur constatirt, daß sie unter unmittelbarer Erregung und Erleuchtung von Oben zum Abschluß gekommen ist' (*Steitz* S. 456). Das Object zu *ἀπεκάλυψεν* ist aus dem Contexte zu ergänzen: der in dem Bekentnisse ausgesprochene Glaube an Jesum den Christ und Sohn Gottes. Unrichtig hat *Mey. ἀπεκάλυψεν* zum Objecte gemacht: ‚hat dir eine Offenbarung gegeben'. Denn selig preist Jesus den Simon nicht um der Thatsache willen, daß er eine Offenbarung empfangen, sondern um des lebendigen Glaubens willen, den er soeben bekant hat. — V. 18. „Auch ich aber sage dir". Der in *κἀγὼ δέ* angedeutete Gegensatz läßt sich nicht mit *Weiss* auf das beziehen, was Jesus v. 17 von seinem Vater ausgesagt hat, sondern

weist auf das Bekentnis des Petrus von Christo v. 16 hin. Diesem Bekentnisse entspricht die Verheißung, die Jesus seinerseits dem Petrus erteilt. „Du bist Petrus (d. i. ein Fels) und auf diesem Felsen will ich *meine* Gemeinde bauen, und die Pforten der Hölle werden nicht Uebermacht wider sie haben". *Πέτρος* ist nicht reines Appellativum: ein Fels, sondern die appellative Bedeutung des Wortes betonende Benennung Simons, in dem Sinne: du bist ein Felsenmann. Daraus erklärt sich die Unterscheidung zwischen dem masculinen *πέτρος* und dem folgenden Föminine *ταύτῃ τῇ πέτρᾳ*, nicht aber aus dem unterschiedlichen Gebrauche von *πέτρος* und *πέτρα* im Griechischen. *Σὺ εἶ Πέτρος* ist auch nicht gleichbedeutend mit *σὺ κληθήσῃ Πέτρος* Joh. 1, 43. Den Namen *Petrus* legt der Herr nicht erst hier dem Simon bei, sondern bezeichnet diesen Jünger nur mit dem Beinamen, den er demselben gleich anfangs gegeben hatte (s. zu 4, 18), um die ihm jezt zu erteilende Verheißung auf diesen Beinamen zu gründen. In *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ* hat *ταύτῃ* den Nachdruck: auf diese in der Person des mit dem Namen *Petrus* charakterisirten Apostels dastehende Felsennatur werde ich bauen *μου τὴν ἐκκλησίαν meine* Gemeinde. *ἡ ἐκκλησία* ist die griech. Uebersetzung von קָהָל die gemeindliche Versammlung des Volkes Israel Deut. 18, 16. Richt. 21, 8, und יהוה קְהַל *ἐκκλησία Κυρίου* die theokratisch verfaßte d. h. im Bunde mit Jehova stehende Gemeinde Israels Deut. 23, 1 ff. (LXX). Dieser stelt Jesus in *μου τὴν ἐκκλησ.* die Gemeinschaft seiner Jünger gegenüber als eine auf dem Felsen des Petrusbekentnisses zu erbauende Gemeinde; unter dem Bilde eines Baues, dessen Baumeister Er ist und dessen Grund der ihn als Sohn Gottes bekennende Petrus ist, auf welchem das Gebäude unzerstörbar (vgl. 7, 24 f.) sich erheben soll. Dieses von den Aposteln nach dem Vorgange Christi mehrfach gebrauchte Bild ist aus dem A. Test. entnommen, wo Zion mit dem Tempel und der Königsburg als Centrum des israelitischen Gottesreiches teils Bild und Symbol der alttestamentlichen Gottesgemeinde ist, teils metonymisch für dieselbe gebraucht wird. Daß der aufzuführende Bau als eine feste Burg gedacht ist, ergibt sich aus dem folgenden Satze. Dem Ausdrucke: *πυλαὶ ᾅδου* die Pforten der Hölle, wie Jes. 38, 10 (LXX). Sap. 16, 13. 3 Mkk. 5, 51 constant ohne Artikel, der hier fehlen kann, vgl. *Winer* S. 118f. (nicht: ‚Hades-Pforten' als Bild des Festesten. *Weiss*) liegt die Vorstellung des Hades als einer mit Mauern und festen Thoren umgebenen Burg oder Stadt zu Grunde, vgl. Jes. 38, 10. *κατισχύειν seq. genit.* bed. die Oberhand haben oder gewinnen, überlegen sein, obsiegen wider, überwältigen. Die leztere Bed., von *Luther* vorgezogen, paßt nicht zu dem Bilde der Pforten oder Thore, die nicht angreifend gedacht werden können, sondern zum Schutze der Burg dienen, sowol das Eindringen in die Festung hemmen, als auch das Herauskommen der darin Befindlichen verhindern. Da nun der Hades (das Todtenreich) alle Menschen aufnimt, aber keinen wieder herausläßt, so können die Pforten desselben nur Bild der Stärke sein, welche dem Feinde, der die Macht des Todtenreichs zerstören wolte, trotzen. Der Gedanke ist also folgender:

Der auf dem Felsen des Petrusbekentnisses zu gründende Gemeindebau wird so fest und stark sein, daß die Thore des Hades ihm nicht dauernden Widerstand werden leisten können, daß der Hades ihm gegenüber seine Macht verlieren und die in seinem Verschlusse gehaltenen Todten wird herausgeben müssen; vgl. 1 Kor. 15, 26. 55.

V. 19. Weiter gibt der Herr an, wie er seine Gemeinde auf diesem Felsen bauen werde. „Und ich werde dir die Schlüssel des Himmelreichs geben und was du irgend binden wirst auf der Erde, wird im Himmel gebunden sein, und was du irgend lösen wirst auf der Erde, wird im Himmel gelöst sein". Die Schlüssel des Himmelreichs sind Bild der Vollmacht, den Eingang in das Himmelreich zu gestatten und zu versagen. Dem Bilde liegt die Weißagung Jesaj. 22, 20 ff. von der Uebertragung des Amtes des סֹכֵן *οἰκονόμος* über das Haus Davids von Sebna auf Eljakim zu Grunde, in welcher es v. 21 f. heißt: „Deine (d. i. Sebna's) Herschaft gebe ich in seine Hand und er wird werden zum Vater für die Bewohner Jerusalems und für das Haus Juda; und ich gebe den Schlüssel des Hauses Davids auf seine Schulter und wo er aufthut, schließt niemand zu, und wo er zuschließt, thut niemand auf". Durch Beachtung dieser Grundstelle wird die niedere Vorstellung von einem Pförtner abgewiesen. Den Schlüssel erhält der Hausmeister oder Hausverweser, dem die Verwaltung des ganzen Hauses und Hauswesens, nicht blos die Verwahrung der Schätze und Vorräthe obliegt, und dem die Macht über die Dienerschaft (Luc. 12, 42) verliehen ist. Das Bild der Schlüssel entspricht dem Bilde der *ἐκκλησία* als einem Gebäude oder Hause, dessen Thüren durch Schlüssel geöffnet und geschlossen werden. Wie dieser Bau im vorigen V. dem Bau des Hades gegenübergestelt ist, so hier dem Hause Davids, der Königsburg des alttestamentlichen Gottesreiches, welches von Christo wiederaufgerichtet oder vielmehr neu gegründet wird. Als König dieses Reiches hat Christus den Schlüssel Davids, der aufthut und niemand zuschließt, der zuschließt und niemand aufthut (Apok. 3, 7), und zugleich den Schlüssel der Hölle und des Todes (Apok. 1, 18). Diese Schlüssel will er dem Petrus geben. Das Futur *δώσω* ist gleich dem *οἰκοδομήσω* (v. 18) verheißend und auf die Zukunft d. i. die Zeit, in welcher die *ἐκκλησία* durch die Apostel gebaut wird, hinweisend; aus dem Futurausdruck also nicht (mit *Mey.*) zu folgern, daß mit der Schlüsselgewalt nicht das Amt der Predigt des Evangeliums gemeint sein könne. — Was zur Schlüsselgewalt gehöre, ist im Folgenden in das Bild des Bindens und Lösens zusammengefaßt. Was Petrus auf der Erde binden und lösen werde, das soll auch im Himmel gebunden und gelöst sein (beachte die Participia *perf. δεδεμένον* und *λελυμένον* als Ausdruck der vollendeten Thatsache). Dieses Bild komt außer hier und c. 18, 18 weder im N. noch im A. T. vor, und wird verschieden gedeutet. Zwar wird *λύειν τὴν ἁμαρτίαν* in der LXX vom Vergeben oder Erlassen der Sündenschuld gebraucht Jes. 40, 2. Hiob 42, 9 u. Sir. 28, 2. Aber dieser Gebrauch des Wortes läßt sich auf unsere Stelle, wo von *ἁμαρτία* nicht unmittelbar die Rede ist, nicht ohne weiteres übertragen. Vergleichen

wir aber die Parallelstelle 18, 18, wo der Herr die in unserem V. dem Petrus verheißene Vollmacht mit denselben Worten allen Aposteln verleiht, so bezieht sich dort das Recht zu binden und zu lösen nach dem Contexte auf das Verhalten der Jünger gegen einen sündigenden Bruder, der von dem Jünger zurechtgewiesen werden soll, um ihn zu gewinnen, wenn er aber auf die Zurechtweisung weder des Einzelnen, noch Zweier oder Dreier, noch auch auf die Mahnung vor der ganzen Gemeinde hört, für einen Heiden und Zöllner gehalten, d. h. von der Gemeinde nicht mehr als christlicher Bruder, oder als Glied derselben angesehen werden soll. Wenn der Herr zu dieser Anweisung, wie seine Jünger mit einem sündigenden Bruder verfahren sollen, hinzufügt: „warlich ich sage euch: alles was ihr auf Erden binden werdet u. s. w., so ist klar, daß er dieses Verfahren gegen den Sünder als Binden und Lösen seiner Sünde betrachtet. Daraus ergibt sich, daß die Ausschließung des Bruders aus der Gemeinde, wenn derselbe seine Sünde nicht anerkent und aufgibt, dem Binden, und die ihn zum Aufgeben seiner Sünde bewegende Vermahnung dem Lösen entspricht, also die Ausübung der Schlüsselgewalt in der Vollmacht besteht, durch Richten über die Sünde dem Sünder die Aufnahme in das Himmelreich zu versagen und zu gestatten.

Da dieses aber durch die Verkündigung des Evangeliums geschieht, welches die ihm inwohnende Gotteskraft so erweist, daß es denen, die ihre Sünde erkennen und die in Christo geoffenbarte Gnade Gottes gläubig aufnehmen, ein Geruch des Lebens zum Leben, denen aber, welche in ihrer Sünde beharren und sich nicht bekehren lassen, ein Geruch des Todes zum Tode wird: so erteilt der Herr mit der Macht zu binden und zu lösen, hier dem Petrus und in c. 18, 18 allen Aposteln die Vollmacht, das Evangelium nach der ihm inhärirenden Kraft, Vergebung der Sünde den Gläubigen zu gewähren und den Ungläubigen zu versagen, so zu verkündigen, daß diese Verkündigung nicht nur für die Gemeinde in ihrer irdisch-zeitlichen Entwickelung, sondern auch für den Himmel d. h. über Leben und Tod in der Ewigkeit entscheidende Kraft und Wirkung haben soll. Hiernach bildet die Verheißung, welche der Herr nach seiner Auferstehung den Aposteln Joh. 20, 23 erteilt, nur eine Erneuerung der hier ihnen verliehenen Schlüsselgewalt, in specieller Application auf Einzelne. — Uebrigens zeigt die Vergleichung unserer Stelle mit c. 18, 18, wenn es noch eines besonderen Beweises bedurfte, ganz unzweifelhaft, daß dem Petrus hier nicht eine Prärogative vor den andern Aposteln eingeräumt wird, sondern die Verheißung nur an seine Person gerichtet ist, weil er als ‚der Mund der Apostel', wie *Chrysost.* sich ausdrükte, Jesu Frage, wofür sie ihn hielten, mit voller Glaubensfreudigkeit beantwortet hat.

Diese Auffassung unserer Stelle und der angef. Parallele von dem Behalten und Vergeben der Sünden finden wir schon bei *Tertull. de pudicit. c. 21* und bereits einige Jahre früher in dem Briefe der Gallischen Gemeinden an die Kleinasiatischen unter Verus, welchen *Euseb. h. eccl. V, 2* mitteilt, und bei den Kirchenvätern und Scholastikern als die herschende, nur mit dem Unterschiede,

daß die älteren Scholastiker die Gewalt der Schlüssel von dem richtenden Urteile der Kirche verstehen, und erst die Scholastiker des 15. Jahrh. die Lehre von den Schlüsseln als eine gesetzgebende Gewalt fassen; ferner bei *Luther*, *Zwingli* u. *Calvin*, in den symbolischen Büchern der lutherischen und reformirten Kirche gelehrt, und noch in neuester Zeit von *de W.*, *Olsh.*, *Thol.*, *Neander*, *Bleek*, so wie von *Düsterdieck* (a. a. O.) und von *Jul. Müller* (a. a. O.) verteidigt. S. die Belege hiefür in der Kürze bei *J. Müller* S. 509 ff. u. ausführlicher in den Anmerkk. der oben angef. Schr. von *Ahrens*. — Dagegen haben *Lightf. hor. talm. ad h. l.*, *Schöttgen h. ebr. et talm.* u. *Vitringa* (*de Synag. vet. p. 754 s.*) und auf die von denselben beigebrachten Belege sich stützend, in neuerer Zeit *Fritzsche* u. *Meyer* in den Comment., *Ahrens* u. *Steitz* (in den oben genanten Abhdll.), *Weizs.*, *Keim* u. A. m. *δέειν καὶ λύειν* aus dem rabbinisch-talmudischen Sprachgebrauche von אָסַר und הִתִּיר in dem Sinne von *verbieten* und *erlauben* zu erklären versucht. Allein dieser talmudische Sprachgebrauch, dem gegenüber *Mey.* jede andere Erklärung als willkürlich und sprachwidrig bezeichnet, läßt sich weder aus dem alten noch aus dem neuen Test. erhärten. Er hängt mit dem Geiste der rabbinischen Gesetzesdeutung zusammen und läßt sich auf den in Frage stehenden Ausspruch Christi nur mittelst willkürlicher Annahmen anwenden, indem man entweder das Binden und Lösen als ein zweites zu der Schlüsselgewalt hinzukommendes Moment faßt und zur Erklärung dieser Ausdrücke die dem A. und N. Testamente fremde Sitte, Gefäße wertvollen Inhalts zuzubinden, aus dem *Homer* herbeizieht (*Ahrens*), oder in das Bild des *οἰκονόμος* den Begriff der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt einträgt (*Steitz*), wie *Düsterd.* u. *Jul. Müll.* überzeugend nachgewiesen haben.

V. 20. Da sezte Jesus den Jüngern bestimt auseinander, daß sie niemandem sagen solten, daß er der Christ sei, um nämlich das Volk nicht in seinen irdisch politischen Messiashoffnungen zu bestärken. *διαστέλλεσθαι* auseinandersetzen, bestimmen; vgl. Mrc. 5,43. 7,36 u. a.

V. 21—28. **Jesu Verkündigung von seinem Leiden und Tode und seiner Auferstehung, und Aergernis des Petrus.** Vgl. Mrc. 8, 31—9, 1. Luc. 9, 22—27. — V. 21. Von der Zeit an begann Jesus seinen Jüngern zu zeigen, daß er nach Jerusalem hinauf gehen müsse und viel leiden und getödtet werden und am dritten Tage auferwekt werden. Mit *ἀπὸ τότε* wird die Leidensverkündigung Jesu zeitlich an das Petrusbekentnis angeknüpft, zugleich aber, wie im Rückblick auf 4, 17, diese Verkündigung als ein epochemachendes Ereignis in der messianischen Selbstbezeugung Jesu markirt.[1] Das *ἤρξατο — δεικνύειν* er *fing an* — zu zeigen sezt wiederholte Verkündigungen voraus, wie sie 17, 12. 22 f. 20, 18 f. folgen. An das Bekentnis des Petrus knüpft der Herr die erste Verkündigung seines Leidens und Todes an, um die Jünger vor eitlen Illusionen über die weitere Entwickelung seines mes-

1) Statt *Ἰησοῦς* oder *ὁ Ἰησοῦς* hat der *Elzevir*sche Text nach ℵ*B** *Copt.* u. a. *Ἰησοῦς ὁ Χριστός*. Diesen Text verteidigt *Weiss* als ursprünglich, wogegen *Mey.* ihn im Zusammenhang unpassend findet und für durch den Mechanismus des Abschreibers (aus v. 20) hereingekommen erklärt. Diese Ansicht hat viel größere Warscheinlichkeit als die von *Weiss*, zumal in ℵ*C u. a. dem *ὁ Χριστός* in v. 20 das dort sinnlose *Ἰησοῦς* vorgesezt ist.

sianischen Wirkens zu bewahren und sie tiefer in das Verständnis des Erlösungswerkes einzuführen. Hiefür war der in dem Bekentnisse des Petrus ausgesprochene Glaube, daß Jesus selber der Messias ist, nicht blos ein Vorläufer desselben, wofür das Volk ihn hielt, eine notwendige Vorbedingung. In *δεικνύειν ὅτι δεῖ κτλ.* (den Jüngern) zu *zeigen,* daß er nach Jerusalem gehen und dort viel leiden *müsse,* liegt, daß es sich nicht blos um ein Voraussagen seines Todes und seiner Auferstehung handelte, sondern um den Nachweis, wie das Jesu in Jerusalem bevorstehende Schicksal im göttlichen Rathschlusse als für die Erlösung der Menschheit notwendig, begründet sei. In welcher Weise Jesus den Jüngern den gottgeordneten Zusammenhang seines Todesleidens mit der Ausführung seines Werkes aufgezeigt hat, ist nicht näher angegeben, läßt sich aber der Luc. 24, 44 ff. berichteten Einführung der Jünger in das Verständnis der Weißagung von seinem Leiden in der Schrift analog, d. h. der damaligen Fassungskraft der Jünger angepaßt, denken. — *ἀπελθεῖν εἰς Ἱεροσ.* schließt, wie *Mey.* richtig gegen *Hilgf.* bemerkt hat, ‚weil mit *καὶ πολλὰ παθεῖν etc.* zusammenhängend, frühere Reisen Jesu nach Jerusalem, welche Johannes erzählt, nicht aus'; vgl. 23, 27. *ἀπό* von Seiten, wie 11, 19 u. ö. Die Nennung der Aeltesten und Hohenpriester und Schriftgelehrten ist eine effectvolle Umschreibung des Synedriums, der obersten Gerichtsbehörde des jüdischen Volks; s. zu 2, 4. — *ἀποκταν θῆναι* wird erst 20, 19 näher als Tod am Kreuze bestimt. Die für die Auferweckung bestimte Zeitfrist: ‚am dritten Tage' braucht man nicht als unvermittelt übernatürliche Prädiction zu fassen; sie läßt sich psychologisch vermittelt denken teils durch die Erfahrungsthatsache, daß am dritten Tage nach dem Verscheiden sich Spuren der eintretenden Verwesung zeigen, also wenn die Verwesung nicht eintreten soll, die Auferweckung aus dem Tode spätestens an diesem Tage zu erwarten steht; teils durch den schon früher erwähnten Hinweis auf das *σημεῖον* des Propheten Jonas, das an ihm sich erfüllen solte (16, 4 u. 12, 39).

Die neuere Kritik findet ‚mit dieser so klaren und bestimten Vorhersagung unvereinbar, daß die Jünger durch den Tod ihres Herrn entmutigt, seine Erweckung gar nicht erwarten, daher den Leichnam mit Specereien bestatten, — daß sie die Gruft mit schwerem Stein verschließen, keine Hoffnung blicken lassen, das leere Grab sich nicht zu deuten wissen, und die Nachricht von der Auferstehung und der Erscheinung des Auferstandenen als unglaubhaft betrachten und teilweise selbst an seiner Person Zweifel hegen; ferner daß der Auferstandene selbst zwar auf die prophetische (Luc. 24, 25), aber nicht auf seine eigene Weißagung sich beruft, wie auch Johannes den Gedanken an die Auferstehung, der bei ihm und Petrus erst durch den Augenschein im leeren Grabe eintrat, lediglich (?) aus dem bisherigen Nichtverständnisse der *Schrift* erklärt (Joh. 20, 9)'. Aus diesen Gründen nimt noch *Mey.* an, daß Jesus seine Auferstehung nur in dunklerer, unbestimterer Weise, die noch nicht in ihrem wahren Sinne gefaßt wurde, angedeutet, und daß erst *ex eventu* die klare und bestimte Form, in welcher die Auferstehungsweißagung vorliegt, in der Ueberlieferung sich ausgeprägt habe'. Diese Bedenken lassen sich allerdings durch die Bemerkung,

daß die Jünger die Vorhersagung Jesu nicht verstanden hätten Mrc. 9, 32, nicht genügend erledigen; doch ist der Behauptung, daß eine Vorhersagung so einfach und unumwunden ausgesprochen, auch verstanden werden mußte (*Mey.*), die allgemeine Erfahrung entgegenzuhalten, ‚daß das Verständnis eines Vorganges bedingt ist von der Stellung des Herzens zu demselben. Eine Erklärung, die dem Wünschen und dem Wollen unsers Herzens entspricht, geht dem Menschen gar viel leichter ein als eine, die ihm das als vorhanden beweisen will, von dem er wünscht, daß es nicht vorhanden oder wirklich sein möchte' (*Sommer*). Was Jesus von seinem Tode und seiner Auferstehung sagte, lief aber den Vorstellungen und Erwartungen der Jünger von Christo schnurstraks entgegen. Einen leidenden und sterbenden Messias konten sie sich nicht denken. Noch weniger vermochten sie sich eine Vorstellung von Jesu Auferstehung zu machen. Die Auferweckungen der Tochter des Jairus und des Jünglings zu Nain, die Jesus vollbracht hatte, waren nur Erweckungen eben Gestorbener zur Rükkehr in das irdische Leben, die den Tod nicht für immer aufhoben. Außerdem war ihnen ja nur der Glaube an die allgemeine Auferstehung der Todten am jüngsten Tage zum ewigen Leben bekant. ‚Was Wunder also, daß der schreckliche Eindruck des Todes Jesu sie mit aller Macht traf, und jenes im Hintergrunde der Erinnerung liegende dunkle, unverstandene Wort gegenüber den mächtigen Eindrücken der schrecklichen Gegenwart noch weniger als zuvor geeignet war, Hoffnung — bestimte Erwartung, Jesus werde auferstehen — in den Herzen der Jünger zu wecken' (*Ebrard* S. 531). Daß aber die Nachricht von seiner Auferstehung ihnen unglaubhaft vorkam, wird begreiflich aus der geisterhaften Weise der Erscheinungen des Auferstandenen. Und daß der Auferstandene die Jünger nicht an seine eigene frühere Weißagung erinnert, sondern ihren Unglauben aus dem bisherigen Nichtverständnisse der Schrift herleitet (Luc. 24, 25. Joh. 20, 9), beweist nichts weiter, als daß er das Zeugnis der *Schrift* von der Notwendigkeit seines Todes und seiner Auferstehung für gewichtiger und wirksamer zur Begründung des Glaubens an dieses nun in Erfüllung gegangene Geheimnis des göttlichen Rathschlusses der Erlösung betrachtete, als die eigene Voraussage der geschichtlichen Vorgänge. Aus diesem Grunde begnügte sich Christus auch nach der Auferstehung nicht damit, seine Jünger nur durch persönliche Erscheinungen, durch Zeigen seiner Wundenmale u. dgl. von der Wirklichkeit derselben zu überzeugen, sondern erachtete es noch für nötig, durch den Nachweis, wie durch seinen Tod und seine Auferweckung die Schrift erfüllet worden, ihren Glauben zu stärken und zur unerschütterlichen Gewißheit zu erheben.[1]

---

1) Hiernach bedarf es nicht des Auskunftsmittels, daß Jesus seine Auferstehung nur in dunklerer, unbestimterer Weise, welche die Jünger nicht verstanden, angedeutet habe, womit übrigens die Schwierigkeit gar nicht gehoben wird, da nach c. 27, 63 ja die Kunde, daß Jesus gesagt habe, er werde nach drei Tagen auferstehen, selbst zu den Hohenpriestern gedrungen war. Auch erklärt selbst *Mey.* die Annahme, daß Jesus nur eine symbolische Andeutung von dem neuen Aufschwunge seiner Sache gegeben habe (*Hase*, *Scholten*, *Schenkel*), für willkürlich. — Wenn Jesus seinen Tod wirklich voraussah, so mußte er, als Messias oder auch nur als Prophet gedacht, auch seine Auferstehung voraussehen, so gewiß als ein Prophet, dem die herrliche Berufung Israels klar war, die Gefangenführung des Volks nicht voraussagen konte, ohne auch die Wieder-

V. 22 f. Wie unfähig die Jünger noch waren, das Leiden und den Tod Christi zu fassen, ersieht man aus dem Eindrucke, den die Verkündigung desselben auf Petrus machte. „Jesum zu sich (d. h. beiseits) nehmend fing er an ihn zu bedrohen: Gott bewahre dich! Herr, nimmermehr soll dir solches geschehen". ἐπιτιμᾶν dem hebr. גָּעַר entsprechend, bed. schelten, bedrohen; im Griech. auch: Vorwürfe machen. Das Drohende lag in dem Tone der Rede. *Luthers* Uebersetzung: ‚er fuhr ihn an', drükt den Sinn von ἐπιτιμᾶν gut aus, nur ist dabei das ἤρξατο außer Acht gelassen. ἵλεώς σοι sc. εἴη ὁ θεός gnädig sei dir Gott, unserem: Gott bewahre, behüte, entsprechend; in 2 Sam. 20, 20. 23, 17 LXX für חָלִילָה לִי *absit,* fern sei es. οὐ μή mit folg. Futur wie 15, 5. Die Worte sind Ausdruck des Entsetzens, daß Christus, der Sohn Gottes leiden und getödtet werden solte. — V. 23. Jesus aber wandte sich unwillig ab und sprach zu Petrus: „Hebe dich weg hinter mich, Satan", s. zu 4, 10. Die Anrede: Satan s. v. a. teuflischer Widersacher, ist Ausdruck sittlicher Entrüstung. „Du bist mir ein Aergernis, denn du hast im Sinne nicht was Gottes, sondern was des Menschen ist". σκάνδαλον Anstoß, der Jesum zum Fallen d. h. zum Sündigen gereichen könte. τὰ τοῦ θεοῦ die Sache Gottes, den göttlichen Heilsrath. τὰ τῶν ἀνθρώπων die Sache, das Interesse der Menschen, die nur das irdische Lebensglück ins Auge fassend Leiden und Tod scheuen.

V. 24 ff. Nach dieser ernsten Zurechtweisung des in fleischlicher Weise für die Ehre seines Herrn eifernden Apostels wandte sich Jesus an die Jünger insgesamt, um ihnen die Notwendigkeit des Leidens bis zur Hingabe des Lebens in seiner Nachfolge ans Herz zu legen. Τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ sind nicht blos die zwölf Apostel, sondern alle Jünger und Anhänger Jesu (Nach Mrc. v. 43 rief Jesus das Volk samt den Jüngern herbei und sprach zu ihnen). „Wenn jemand mir nachfolgen (d. h. mein Jünger sein, vgl. 4, 19) will, so verleugne er sich selbst und trage sein Kreuz und folge mir". ἑαυτόν sein natürliches Selbst. ἀράτω τ. σταυρὸν αὐτοῦ nehme auf sich und trage das Kreuz, das ihm auferlegt werden wird. Vgl. über diesen bildlichen Ausdruck zu 10, 38. Sinn: mein Jünger muß bereit sein, auch das schwerste Leiden, selbst den Kreuzestod zu erdulden. ἀκολουθείτω μοι er folge im Kreuztragen mir nach; vgl. Joh. 21, 19. — V. 25. „Denn wer irgend sein Leben retten will, wird es verlieren, wer irgend aber sein Leben verloren haben wird meinetwegen, wird es finden" (erlangen). Dies hatte der Herr seinen Jüngern schon in der Apostelinstruction 10, 39 gesagt (vgl. die Erkl. zu j. St.), und wiederholt es hier, etwas anders gewendet, um die Aufforderung zur Selbstverleugnung zu begründen durch den Gedanken, daß die Rettung des eigenen Lebens vergeblich sein,

---

herstellung desselben zu verkünden (*Godet*). Die Voraussage seines Leidens und Todes aber in Abrede zu stellen haben selbst *Hase*, *Weizs.*, *Keim*, *Wittichen* nicht unternommen, trozdem daß sie in Widerspruch mit dem Zeugnisse der evangel. Geschichte (vgl. 9, 15. 10, 38. 12, 40 u. Joh. 1, 29. 2, 19. 3, 14. 6, 51 u. a.) behaupten, daß erst um diese Zeit die Erkentnis seines Leidens und Todes Jesu zum Bewußtsein gekommen sei.

dagegen die Aufopferung des irdischen Lebens um Christi willen, d. h. in seiner Nachfolge und in seinem Dienste, den Gewinn des ewigen Lebens einbringen wird. — V. 26. Um diesen Gedanken weiter zu begründen, macht er aufmerksam auf den unersetzlichen Schaden, welchen der Verlust der Seele d. i. des ewigen Lebens bringt. „Denn was wird ein Mensch für Nutzen haben, wenn er die ganze Welt gewonnen, seine Seele aber eingebüßt haben wird? Oder was wird ein Mensch geben als Entgeld für seine Seele?“ Statt *ὠφελεῖται* (nach *CDZΓΔΠal.*) hat *Tisch. 8 ὠφεληθήσεται* nach ℵ*BL al.* aufgenommen. Das Präsens hat auch Luk., Mark. dagegen das Futur *ὠφελήσει*. Das Präsens vergegenwärtigt die zukünftige Sachlage, wie sie am Tage des Gerichts stattfindet (*Mey.*). *ζημιωθῇ* (*τὴν ψυχήν*) das Gegenteil von *κερδήσῃ* heißt nicht: an der Seele Schaden leiden (*Luther*), sondern die Seele einbüßen, verlieren; vgl. *Herod. VII, 39.* Richtig Vulg.: *animae suae detrimentum patiatur. ἤ oder sc.* würde er Nutzen davon haben? Nein — denn er hat keinen Preis zu geben, für den er die verlorene Seele d. h. das ewige Leben, das er eingebüßt hat, eintauschen könte. *Non sufficit mundus. Beng. ἀντάλλαγμα* entspricht nicht, wie *Ritschl* (Jahrbb. f. D. Theol. 1863 S. 234) meint, dem hebr. כֹּפֶר *λύτρον.* Im N. T. komt es nur hier u. in der Parallelstelle des Mark. vor, und in der LXX für חְמוּרָה Tausch (Ruth 4, 7) und מְחִיר Kaufpreis Jer. 15, 13 oder Aequivalent Hiob 28, 16. 1 Kön. 21, 2, und bedeutet auch im Griech. nur Tausch, Tauschmittel, nicht: Sühne oder Sühnmittel. — V. 27. Das über den Verlust der Seele Gesagte bestätigend (*γάρ*) fügt der Herr hinzu: „Denn es steht in Begriff der Menschensohn zu kommen in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln, und alsdann wird er vergelten einem Jeglichen nach seinem Thun“. *ἡ δόξα τοῦ πατρὸς αὐτ.* ist die dem Vater eigene Herrlichkeit, welche der Sohn als Abglanz seines Wesens vor Grundlegung der Welt besaß. Im Stande seiner Erniedrigung hat Christus sich derselben entäußert, aber bei seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters sie wieder erlangt (Joh. 17, 5), und wird dann in derselben sich als Weltrichter offenbaren. *κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ* nach ihrem Thun d. h. nach ihrem gesamten Verhalten auf Erden, insonderheit ihrer Treue im Glauben und in der Nachfolge Jesu (v. 24 f.). — V. 28. Die Wiederkunft zum Gerichte aber — sezt der Herr mit feierlicher Versicherung hinzu, wird bald eintreten. „Warlich ich sage euch, es sind Einige der hier Stehenden, welche den Tod nicht schmecken werden, bis sie gesehen haben werden den Menschensohn kommend in seinem Reiche“. *εἰσίν τινες κτλ.* geht auf alle Anwesenden, besagt aber, daß die Meisten vorher sterben werden. *γεύεσθαι θανάτου* den Tod schmecken, vgl. Joh. 8, 52. Hebr. 2, 9, ist Aramaismus, טַעַם מִיתָא in den Targums für das hebr. רָאָה מָוֶת den Tod sehen d. h. erfahren, gebräuchlich. *ἐν τῇ βασιλ.* steht nicht für *εἰς τὴν βασ.*, sondern: kommend in seinem Reiche, welches er durch das Gericht herrlich aufrichten und vollenden wird. Mark. hat 9, 1 dafür: „bis sie das Reich Gottes in Macht gekommen sehen werden“. Dies ist in der Sache nicht verschieden, wie *Bl.* meint; denn die *βασιλεία* in Macht

komt nicht ohne den *βασιλεύς*. Das Kommen Christi in der Herrlichkeit seines Vaters zum Gericht ist daher nicht auf die Aufrichtung der Kirche am Pfingstfeste zu beziehen, noch viel weniger mit *Chrys., Beda, Vatabl., C. a Lap.* auf die gleich folgende Verklärungsgeschichte. Von beiden konte Jesus nicht sagen, daß nur etliche der Anwesenden sie erleben werden. Gemeint ist das Kommen in Herrlichkeit zum Gericht über die Welt. Diese herrliche Zukunft Christi tritt aber nicht erst am jüngsten Tage nach Ablauf der gegenwärtigen Weltzeit ein, sondern beginnt schon mit dem Gerichte über Jerusalem. Dieses Gericht ‚ist der Anbruch des königlichen Kommens Christi, freilich erst der Anbruch, aber doch schon das Vorspiel des jüngsten Tages, das noch von vielen Zeitgenossen der Apostel erlebt wurde'. So treffend *Sommer;* s. die weitere Begründung dieser Auffassung der Verkündigung Jesu von seiner Wiederkunft zu c. 24. — Uebrigens beabsichtigt Jesus mit dem Hinweise auf seine baldige Zukunft zum Gerichte nicht blos seine Jünger vor den ernsten Folgen des Mangels an selbstverleugnender Treue in seiner Nachfolge zu warnen, sondern er will sie zugleich zu williger und freudigem Aufnehmen und Tragen des Kreuzes ermuntern durch die Aussicht, daß die Zeit der Leiden nicht lange währen soll, und ihre Erlösung nahe bevorstehe (Luc. 21, 28).

Cap. XVII. Verklärung Jesu. Heilung eines mondsüchtigen Knaben. Die Tempelsteuer.

V. 1—13. **Die Verklärung Jesu.** Vgl. Mrc. 9, 2—13. Luc. 9, 28—36. — V. 1. Durch die Zeitangabe: „nach sechs Tagen" (ebenso Mark., dagegen bei Luk. weniger genau „ungefähr [*ὡσεί*] acht Tage") wird die Verklärungsgeschichte mit dem Bekentnisse des Petrus und der ersten Verkündigung Jesu von seinem Todesleiden (c. 16) zeitlich verknüpft, um den innerlichen Zusammenhang dieser Ereignisse anzudeuten. Die Verklärung Jesu solte die Jünger im Glauben an Christum den Sohn Gottes stärken, solte ihnen zeigen, daß Jesus ungeachtet des ihm bevorstehenden Leidens und Todes doch der Sohn des lebendigen Gottes sei, der nach Vollendung seines Werkes auf Erden zur Herrlichkeit seines himmlischen Vaters werde erhöhet werden. Als Zeugen dieser Präformation seiner Verherrlichung nahm Jesus den Petrus und das Brüderpaar Jakobus und Johannes mit sich auf einen hohen Berg *κατ' ἰδίαν allein, Luther:* beiseits d. h. so daß sie dort mit ihm allein waren. Diese drei Apostel waren schon bei der Auferweckung der Tochter des Jairus Zeugen von Jesu Wundermacht über den Tod (Mrc. 5, 37. Luc. 8, 51) und später auch allein Augenzeugen seines Seelenkampfes in Gethsemane (26, 32), weil sie vermöge ihrer geistigen Anlage am meisten befähigt waren, das Geheimnis der gottmenschlichen Natur des Erlösers und seines Werkes im Glauben zu erfassen, um dann nach Christi Erhöhung von der Erde davon zu zeugen und zu predigen; vgl. 2 Petr. 1, 16 ff. Der hohe Berg ist in den Evangelien

nicht näher bestimmt, und seine geographische Lage läßt sich nicht sicher bestimmen. Sechs Tage vorher war Jesus in der Gegend von Cäsarea Philippi am Fuße des Hermon (16, 13); wie lange er aber dort sich aufgehalten, ist nirgends angedeutet; später wandelt er wieder in Galiläa umher und komt nach Capernaum (Mrc. 9, 20. Mtth. 17, 22—24), so daß für die Annahme, die Verklärung habe auf einer Kuppe des nordöstlich von Cäsarea befindlichen Gebirgsstocks des *Hermon* stattgefunden, feste Anhaltspunkte fehlen. Die kirchliche Ueberlieferung seit dem vierten Jahrh., bei Cyrill von Jerus. und Hieronymus, verlegt die Verklärung auf den Berg *Tabor*, der zwei Wegstunden östlich von Nazaret sich in der Form eines abgestumpften Kegels gegen 1000 Fuß über die Ebene erhebt und auf seiner platten Oberfläche eine weite Aussicht nach allen Seiten bietet. Aber abgesehen davon, daß Eusebius von dieser Tradition noch nichts weiß, kann der Tabor auch schon deshalb nicht in Betracht kommen, weil auf seinem platten Gipfel schon früher und auch später noch eine kleine befestigte Stadt lag. S. mehr hierüber bei *Robins.* Paläst. III S. 452 ff.

Nach Luc. v. 28 begab sich Jesus mit den genanten Jüngern auf den Berg, um zu beten, und nach der Angabe v. 37, daß sie ἐν τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ vom Berge herabgekommen, scheint Jesus auf dem Berge die Nacht im Gebet zugebracht zu haben und die Verklärungsscene in der Nacht erfolgt zu sein. — V. 2. Während Jesus betete wurde das Ansehen seines Angesichts ein anderes (nach Luk.), während Matth. u. Mark. einfach sagen: μετεμορφώθη ἔμπρ. αὐτ. er wurde umgestaltet, *transfiguratus est* (Vulg.) d. h. das Ansehen seiner Gestalt verändert, vor ihnen d. h. vor den Augen der drei Jünger, und, wie Matth. diese Umgestaltung näher beschreibt, „sein Angesicht leuchtete wie die Sonne und seine Kleider wurden weiß wie das Licht", stralend in weißem Lichtglanze. In diesem leuchtenden Glanze seines Angesichtes und dem lichtweißen Schimmer seiner Gewänder trat die göttliche δόξα, welche Jesus als der eingeborene Sohn Gottes von Ewigkeit her bei seinem Vater besessen, aber bei seiner Menschwerdung mit der Knechtsgestalt des irdischen Leibes vertauscht hatte, in sinnenfälliger Weise für das Auge der Jünger hervor, zum Zeichen, daß er dieselbe bei seiner Rükkehr zum Vater nach Vollendung des Erlösungswerkes wieder erhalten werde (vgl. Joh. 12, 16. 23. 17, 5). — V. 3. „Und siehe es erschienen ihnen Moses und Elias mit ihm redend". Moses, der Mittler der Gesetzesanstalt des A. Test., und Elias, der für die Ehre des Herrn und seines Bundes mit Israel eifernde Prophet, erschienen als die Repräsentanten des auf Gesetz und Verheißung (Weißagung) begründeten Alten Bundes, und zwar αὐτοῖς d. i. den drei Jüngern, nach Luk. ἐν δόξῃ in Herrlichkeit d. h. in überirdischer Glorie, ähnlich der verklärten Gestalt Jesu. Woran die Jünger die Beiden als Moses und Elias erkanten, ist nicht erwähnt. Sicher nicht aus dem Inhalte des Gesprächs oder aus nachheriger Eröffnung Jesu (*Bl.* u. A.), sondern unmittelbar an den einzelnen Zügen ihrer Gestalten, welche der Vorstellung, die man sich über die Persönlichkeit Beider aus den Schriften

des A. T. gebildet hatte, entsprachen. Von Elias war auch der Glaube an sein Wiedererscheinen vor der Ankunft des Messias auf Grund der Weißagung Maleachi's c. 3 unter dem Volke verbreitet, aber von einer Erwartung der Wiederkunft Moses' ist zu Christi Zeiten nichts bekant.[1] Fraglich ist weiter, wie das Erscheinen Beider in Herrlichkeit zu denken sei. Alt und sehr verbreitet ist die Meinung, daß sie in verklärten Leibern erschienen. Bei Elias hat diese Annahme insofern keine Schwierigkeit, als er nicht durch den Tod aus dem irdischen Leben geschieden, sondern durch wunderbare Entrückung von der Erde in den Himmel aufgenommen worden, so daß er durch Gottesmacht sein Leben in Verklärungsgestalt fortsetzen und in verklärter Leiblichkeit den Jüngern erscheinen konte. Anders verhält es sich mit Mose, von dem ausdrücklich bezeugt ist, daß er starb und sein Leib begraben wurde, und zwar von Gott selbst, so daß niemand sein Grab gesehen hat (Deut. 34, 5 f.). Daraus hat man gefolgert, daß, wie Elias durch seine Auffahrt von der gewaltsamen Auflösung durch den Tod bewahrt, so Moses bei dem geheimnisvollen Verschwinden seines Leibes durch besondere göttliche Fürsorge der Verwesung im Grabe entzogen worden sei, und daß mit diesem außerordentlichen Ausgange des irdischen Lebens Beider ihr Wiedererscheinen bei der Verklärung Jesu in Verbindung stehe.[2] Allein eine Bewahrung des Leichnams Moses' vor der Verwesung durch außerordentliche göttliche Fürsorge läßt sich aus seiner Bestattung durch Gottes Hand nicht folgern. Hat Moses wegen seiner Versündigung beim Haderwasser nicht in das Land der Verheißung eingehen

---

1) Weder in Apokal. 11, 3 ff. noch in den von *Keim* II S. 591 Not. 2 angeführten Stellen 4 Esr. 6, 26. 7, 28. 13, 52 u. *Joseph. Antt. IV, 8, 48* findet sich diese Erwartung ausgesprochen. Denn daß einer von den zwei Zeugen (Apok. l. c.) Moses sei, läßt sich durchaus nicht begründen; *Joseph. l. c.* berichtet über das Ende Moses': *νέφους αἰφνίδιον ὑπὲρ αὐτοῦ στάντος, ἀφανίζεται κατά τινος φάραγγος· γέγραφε δὲ αὐτὸν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις τεθνεῶτα, δείσας μὴ δι' ὑπερβολὴν τῆς περὶ αὐτὸν ἀρετῆς πρὸς τὸ θεῖον αὐτὸν ἀναχωρῆσαι τολμήσωσιν εἰπεῖν.* Und was in der *Assumptio Mosis* über seinen Lebensausgang gestanden, läßt sich aus den wenigen erhaltenen Fragmenten nicht erkennen. Erst die späten rabbin. Schriften *Tanch. f. 42* u. *Debarim rabba sect. 3* wissen vom Wiederkommen Moses zu reden.

2) Diese Ansicht ist sehr verbreitet. Schon *Grotius* meinte: *haec corpora videri possunt a Deo in hunc usum asservata*, und in neuerer Zeit hat *Kurtz* (Gesch. des A. B. II S. 537) aus der Bestattung durch Gott gefolgert, daß er ihn nicht der Verwesung überlassen wolte, sondern in der Bestattung durch seine eigene Hand eine Kraft dazu that, die ihn der Verwesung entnahm und ihm den Uebergang zu derselben Existenzform bahnte, zu welcher Henoch und Elias ohne Tod und Begräbnis geführt wurden. ‚Um ein Exempel der Gerechtigkeit zu statuiren, läßt Jehova den Moses (wegen der Sünde am Haderwasser) sterben vor der Einführung in das Land der Ruhe und Verheißung'. Vgl. *Sommer*, *Godet* u. A. Aber dieser Ansicht kann ich nicht mehr, wie in *m.* Comm. zu Deut. 34, 6 geschehen, beipflichten, sondern muß auf sie das Urteil, welches *Calov* (*Bibl. illustr.* z. u. V.) über die Meinung von *Grotius* gefällt hat, anwenden, daß sie *ἄτερ γραφῆς* ausgesprochen ist, d. h. daß sie des Schriftgrundes ermangelt. Ganz schriftwidrig aber ist die Meinung mehrerer Kchvv., daß Moses zum Zwecke der Erscheinung bei Christi Verklärung vom Tode auferweckt worden sei, um dann wieder zu sterben.

dürfen, sondern als ein Exempel des Ernstes der göttlichen Gerechtigkeit den Tod, welchen die Sünde nach sich zieht, erleiden müssen, so fehlt jeder Grund für die Annahme, daß Moses zwar gestorben, aber der Macht des Todes sofort wieder entnommen, nur ins Grab gelegt, aber der Verwesung im Grabe alsbald wieder entzogen worden sei. Das Erscheinen sowol des Elias als des Moses sezt weder die Auferweckung noch die Verklärung der Leiber vor der Auferstehung Christi voraus, da ja auch Samuel, ohne auferweckt zu sein, leibhaftig erschienen ist (1 Sam. 28, 12 ff.). Auch die Engel erscheinen bald in materiellen menschlichen, bald in geisterhaften Leibern mit glänzenden Gewändern, ohne daß sie materielle oder geistige verklärte Leiber, wie die Auferstandenen, besitzen oder menschliche Leiber angezogen haben.[1] — Moses und Elias redeten mit Jesu nach Luc. v. 31 von dem Ausgange, den er in Jerusalem erfüllen solte. ἔξοδος Ausgang des irdischen Lebens, bezeichnet hier nicht blos den Tod, wie 2 Petr. 1, 15, sondern schließt bei Jesu Tod und Erhöhung durch Auferstehung und Himmelfahrt in sich. Diesen Ausgang seines Lebens auf Erden solte Jesus *erfüllen* d. h. nach göttlicher Vorherbestimmung vollenden.

V. 4. „Petrus aber antwortete und sprach zu Jesu: Herr, es ist gut, daß wir hier sind; wenn du wilst, so will ich hier drei Hütten machen, für dich eine, und für Moses eine und für Elias eine". Nach Luc. v. 32 f. waren die Jünger vom Schlafe beschwert; als sie aber dazwischen erwachten, sahen sie Jesu Herrlichkeit und die beiden bei ihm stehenden Männer; und als diese von ihm zu scheiden in Begriff waren, sprach Petrus die angeführten Worte, nicht wissend was er redete. Die Schläfrigkeit der Jünger wird meist so erklärt, daß sie während des Betens Jesu in der Nacht vom Schlafe überwältigt wurden. Da sie aber beim Erwachen die verklärten Gestalten vor sich sahen, so kann auch dieser Anblick einen so überwältigenden Eindruck auf sie gemacht haben, daß Petrus die Klarheit des Bewußtseins verlor und den angegebenen Vorschlag machte. Die Worte καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, die *Luther* mit Außerachtlassung des ἡμᾶς ungenau: ‚hier ist gut sein' übersezt hat, gewinnen einen verschiedenen Sinn, je nachdem man ἡμᾶς nur auf die drei Jünger, oder zugleich mit auf Jesum bezieht. Im lezteren Falle werden sie so erklärt: Es ist gut, daß wir hier sind an einem so anmutigen Orte, in solcher Gesellschaft (*Fritzsche, Bl., Keim*), oder: an einem so sicheren Orte unter dem Schutze der beiden Himmlischen (*Chrys., Theophyl.* u. A.), oder: es ist hier so schön, deshalb wollen wir uns hier bleibend niederlassen (*Baur*). Allein da Petrus ἡμᾶς (nicht ἡμῖν) und blos εἶναι (nicht μένειν) sagt, und da er, wie das folgende εἰ θέλεις *etc.* zeigt, Jesu zu einem längeren Zusammen-

1) Vgl. *Delitzsch*, System der bibl. Psychologie S. 426 ff., wo die Ansicht, daß das Wiedererscheinen Abgeschiedener nicht ohne Auferstehung möglich sei, mit triftigen Gründen bestritten wird, wenngleich der Versuch, die Erscheinungen Todter daraus zu erklären, daß die Seelen oder Geister der Abgeschiedenen nicht ohne phänomenelle Leibesgestalt seien, sich als unbefriedigend herausstellen solte.

sein mit Moses und Elias behilflich zu sein wünscht, so ist ἡμᾶς offenbar (*Paul., Bg.-Cr., Weiss, Klosterm., Mey., Godet, Sommer*) nur von den Jüngern zu verstehen und der Sinn so zu fassen: es ist gut (oder trift sich gut), daß wir (Jünger) hier sind; wenn du wilst, so will ich für euch zu längerem Aufenthalte drei Hütten (aus Gesträuch und Laubwerk) herrichten. Petrus bedachte dabei nicht, daß die zu himmlischer Klarheit Gelangten auf der unter dem Fluch der Sünde und des Todes liegenden Erde nicht dauernd weilen können, auch keines gegen Sonne und Wetter schützenden Obdaches bedürfen. Es war also eine unüberlegte Rede, auf die Jesus nicht antwortet. — V. 5. „Während er noch redete, siehe da überschattete sie eine lichte Wolke, und siehe eine Stimme aus der Wolke, welche sprach: Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wolgefallen habe; höret ihn". Mit ἰδού — καὶ ἰδού werden zwei neue bedeutsame Momente des wunderbaren Vorgangs eingeführt. Die νεφέλη φωτεινή lichte, d. i. leuchtende Wolke war das sinnenfällige Substrat der Erscheinung der Herrlichkeit Gottes, die *Schechinah,* in welcher Gott in A. B. seine Gnadengegenwart in Israel manifestirte; auf dem Zuge des Volks durch die Wüste in der Gestalt einer dunklen Wolke, die einen Feuerschein in sich barg, daher bei Nacht leuchtete, und die auch die Stiftshütte und den Tempel bei ihrer Einweihung erfülte (s. *m.* Comm. zu Exod. 13, 21), entsprechend dem in der Gesetzesanstalt des A. Bundes vorwaltenden Feuereifer der göttlichen Heiligkeit; hier (bei der Verklärung) durch ihren lichten Glanz die Gnade und Herrlichkeit des im N. B. waltenden Gottes abschattete. ἐπεσκίασεν überschattete, indem der von ihr ausgehende Lichtglanz die Personen, über denen sie sich ausbreitete, so bedekte, daß dieselben den außerhalb ihrer Peripherie Befindlichen wie in Schatten gehüllt vorkamen. αὐτούς geht nicht auf alle Anwesenden (*Cler.*), noch weniger auf die drei Jünger allein (*Beng., Bg.-Cr.* u. A.), sondern auf Jesum, Moses und Elias (*Fritzsche, de W., Mey.*); denn die Jünger hören die Stimme aus der Wolke, sind also nicht mit *in* derselben zu denken, wie sich auch schon daraus ergibt, daß die Wolke das Substrat der göttlichen Gnadengegenwart ist. Dagegen liegt kein Grund vor, mit *Bl.* nur Moses und Elias von der Wolke überschattet zu denken, da auch in der Angabe bei Luk. v. 34: die Jünger erschraken, als jene (ἐκείνους) in die Wolke eingingen, ἐκείνους nicht auf Moses und Elias zu beschränken ist. — Die aus der Wolke ertönende Stimme ist die Stimme Gottes, die bei Jesu Taufe (3, 17) vom Himmel herab erscholl, und dort wie hier Jesum für den geliebten Sohn Gottes erklärte, hier aber mit der an Deut. 18, 15 erinnernden Mahnung: ἀκούετε αὐτοῦ d. h. gehorchet dem was er euch verkündigt, wodurch Jesus als der dort (v. 18) geweißagte Mosen gleiche Prophet und damit als der Vollender des durch Moses aufgerichteten Reiches Gottes bestätigt wird. ‚Dieses Geheiß war jezt (noch nicht 3, 17) an seiner Stelle, wo Jesus auf der Höhe seines prophetischen Amtes stand, sein ferneres Geschick aber das ἀκούειν der Jünger auf die schwerste Probe stellen solte' (*Mey.*). Mehr über Inhalt und Zweck der göttlichen Stimme s. zu 3, 17.

V. 6. „Als die Jünger das hörten, fielen sie auf ihr Angesicht und erschraken sehr". Durch die aus der Wolke ertönende Stimme wurde ihnen erst die Gegenwart des allmächtigen und heiligen Gottes zum Bewußtsein gebracht, daß sie im Gefühle ihrer Nichtigkeit und Unheiligkeit vor der unmittelbaren Nähe Gottes erschraken und vor großer Furcht auf ihr Angesicht niederfielen, wie Daniel (Dan. 10, 7—9) und Johannes (Apok. 1, 17) bei ähnlichen Gottesoffenbarungen. — V. 7 f. Da trat Jesus herzu, rührte sie an und sprach: „Stehet auf und fürchtet euch nicht". Als sie aber ihre Augen aufhoben, sahen sie niemand, denn Jesum allein. Moses und Elias waren verschwunden, und Jesus stand vor ihnen, nicht mehr in himmlischer Glorie leuchtend, sondern wieder in seiner irdischen Knechtsgestalt, wie vor jener Erscheinung und nachher noch bis zu seinem Tode. — V. 9. Als sie vom Berge herabgingen, gebot ihnen Jesus: „Saget niemand das Gesehene (*τὸ ὅραμα*), bis der Menschensohn wird von den Todten auferstanden sein". Ueber die constante Weglassung des Artikels bei *ἐγείρεσθαι ἐν νεκρῶν* s. *Winer* S. 117. Der Grund des Verbotes ist derselbe wie bei 16, 20. Solte schon das Bekentnis, daß Jesus der Christ und der Sohn Gottes sei, nicht verbreitet werden, um den irdischen Messiashoffnungen des Volks keinen Vorschub zu leisten, so noch weniger der wunderbare Act der Verklärung, weil dadurch das Volk noch viel mehr in der Erwartung des baldigen Hervortretens Jesu in der Glorie des messianischen Königs hätte bestärkt werden können. *μηδενί* niemandem, auch den übrigen Jüngern nicht. Die Beziehung des *μηδενί* auf Andere d. h. solche, die außerhalb des Jüngerkreises stehen (*Sommer*), ist willkürlich.

Dieser Act der Verklärung Jesu ist ein Wunder der göttlichen Allmacht, von dessen geheimnisvollem Hergange es schwer ist, eine deutliche Vorstellung sich zu machen. So viel erhellt aber unzweifelhaft aus der ganzen Erzählung, daß die wunderbare Veränderung der Gestalt Jesu keine bloße Vision war, welche die Jünger schauten, sondern Wirklichkeit, d. h. ein objectiver Vorgang von realer Bedeutung nicht nur für die Jünger, sondern auch für Jesum selbst. Da jedoch Jesus nach dieser Erscheinung noch oder wiederum unverändert wie zuvor die Natur unsers Fleisches und Blutes an sich trägt und den Tod erleidet, so kann dieser Vorgang nicht eine wirkliche Verklärung seines Leibes gewesen sein, wie sie nach seiner Auferstehung von den Todten eintrat, sondern nur eine wunderbar gewirkte Vorbildung derselben, an welcher die Jünger die zukünftige himmlische Herrlichkeit des Sohnes Gottes mit Augen schauen solten; nur ein seine zukünftige Verklärung veranschaulichendes Unterpfand und Zeichen der *δόξα τοῦ θεοῦ*, in welche er nach Vollendung des Erlösungswerkes auf Erden durch Tod und Auferstehung bei der Himmelfahrt eingehen solte; nur ein *ὅραμα* (v. 9) der *μορφὴ θεοῦ*, der er sich durch Annahme der *μορφὴ δούλου* entäußert hatte (Phil. 2, 6 f.); ein momentanes Durchleuchten der ihm inwohnenden göttlichen Wesenheit durch die irdisch sterbliche Menschennatur. — Aehnlich haben wir uns das Erscheinen

des Moses und Elias vorzustellen; auch nicht blos als subjective d. h. nur von den Jüngern im Geiste geschaute Vision, sondern als eine von Gott gewirkte objective Erscheinung derselben in der Gestalt überirdischer Herrlichkeit, die jedoch weder eine Auferweckung ihrer Leiber *ad tempus*, noch die eingetretene Verklärung derselben voraussezt, sondern analog der Erscheinung der Engel zu denken ist, welche den zum Grabe Jesu gekommenen Frauen und Jüngern die Auferstehung Christi verkündigten. — Was aber den Zweck dieses Phänomens betrift, so wird allgemein anerkant, daß die Jünger durch dieses Schauen der Jesu inwohnenden göttlichen Herrlichkeit im Glauben an ihn als Christ und Sohn Gottes gekräftigt werden solten, damit sie bei seinem Todesleiden nicht an ihm irre werden möchten. Aber auch für Jesum nach seiner menschlichen Persönlichkeit hatte dieser Vorgang ohne Zweifel eine reale Bedeutung. Dies muß man schon daraus schließen, daß Moses und Elias mit ihm von seinem Ausgange in Jerusalem redeten, ohne Zweifel von dem Werke der Erlösung, welches er nach göttlicher Vorherbestimmung durch Tod und Auferstehung vollbringen solte. Zur Vollführung dieses Werkes durch Leiden und Tod bedurfte auch Jesus, nachdem er Fleisch und Blut angenommen, um den Tod für jedermann zu schmecken, der göttlichen Stärkung, wie sein Seelenkampf in Gethsemane zeigt; und diese Stärkung solte ihm durch diese vorbildliche Verklärung zuteil werden, in der seine menschliche Natur einen Vorschmack empfing von der Herrlichkeit, zu welcher sie durch Leiden und Tod hindurch würde geführt werden. — Endlich auch das Erscheinen des Moses und Elias hatte den Zweck, nicht nur den Jüngern, sondern auch der Seele Jesu den gottgeordneten Zusammenhang des A. und N. Bundes thatsächlich zu bezeugen und Jesu Lebensausgang als die Vollendung der göttlichen Heilsoffenbarung darzustellen.

Die neuere, im Naturalismus befangene Kritik hat diesen wunderbaren Vorgang im Leben des Erlösers auf verschiedene Weise aus der evangelischen Geschichte zu eliminiren versucht. *Keim* (II, S. 586) bemerkt darüber: ‚Eine Verwandlung der Leiblichkeit Jesu bis zum Sonnenglanz des Antlitzes, bis zur Verklärung der Kleider und nach der Verwandlung eine Rückverwandlung zur gröberen Erdengestalt hebt doch wol den Charakter seines menschlichen irdischen Lebens auf, ist ein reines Wunder Gottes am Menschen oder das Wunder eines wandelnden Gottes im Schein der Menschengestalt'. Schon diese Darstellung der Begebenheit zeigt, daß man zur Entstellung des Sachverhaltes seine Zuflucht nehmen muß, um das Factum bestreiten zu können, weil wissenschaftliche Gründe hiefür fehlen. Von *Verwandlung* der Leiblichkeit Jesu, von *Verklärung* seiner Kleider und *Rückverwandlung* zur gröberen Erdengestalt ist in den evangelischen Berichten nichts zu lesen. Denn μεταμορφοῦσθαι ist bekantlich nicht gleichbedeutend mit ἀλλάττεσθαι verwandelt werden (1 Kor. 15, 52); und das Glänzen der Kleider in leuchtendem Weiß sezt keine Verklärung derselben voraus. Die Unmöglichkeit geschichtlicher Gottesoffenbarungen und der Erscheinungen himmlischer Geister *a priori* behaupten können nur diejenigen, welche das Walten des persönlichen Gottes in der Heilsgeschichte und die

Existenz höherer Geistwesen überhaupt leugnen. — Wenn aber *Keim* weiter behauptet: ‚die Geschichte ist sonst nie bezeugt, und sie ist offenbar nicht alt, sondern jung' (S. 586 u. 588), so genügt es für das Gegenteil auf 2 Petr. 1, 16 ff. zu verweisen. Denn falls auch dieser Brief nicht von dem Apostel Petrus verfaßt wäre, wofür ein bündiger Beweis bisher nicht erbracht ist, würde diese Stelle doch, wie *Mey.* treffend bemerkt, ‚große Wichtigkeit haben teils als immerhin sehr altes Zeugnis der Sache selbst und der Bedeutsamkeit, die man ihr als geschichtlichen Vorgang beilegte, teils für den telischen Gesichtspunkt, unter welchen das Ereignis zu stellen ist, nämlich als Präformation der bevorstehenden δόξα des Herrn, in welcher er wiederkommen wird, und in welche den vertrautesten Jüngern vor seinem Leiden diese wunderbare Perspective geöffnet werden solte zur Kräftigung in der Ausführung der schweren Aufgabe, die ihrer Arbeit nach dem nahen Hingange des Herrn gestelt war'. — Mit dieser Darlegung des Zweckes des wunderbaren Vorgangs, auf den wir schon in der Auslegung hingewiesen, ist der weitere Einwurf, daß nämlich der Zweck dieses Wunders schwer zu verstehen sei, ausreichend beseitigt. Dagegen sind die Versuche der Gegner, die Entstehung des evangelischen Berichts warscheinlich zu machen, sei es durch rationalistische Umdeutung der wunderbaren Züge der Geschichte in Naturphänomene, Gewitter, atmosphärische Beleuchtung, und geheime Zusammenkunft mit zwei Unbekannten oder geheimen Anhängern (*Paul., Schleierm., Ammon, Theile, Hase* u. A.), sei es durch Verwandlung der Geschichte in Mythus (*Strauss, Scholten, Keim* u. A.) oder Traumgesicht (*Kuinoel, Neander* u. A.), so beschaffen, daß ihre Annahme stärkeren Glauben erfordert, als die Anerkennung der evangelischen Thatsache.

V. 10—13. Das Erscheinen des Elias bei Jesu Verklärung veranlaßt die drei Jünger auf dem Rückwege vom Berge, die Frage an Jesum zu richten, wie es sich also mit der Lehre der Schriftgelehrten, daß Elias zuvor kommen solle, verhalte. *Πρῶτον* zuerst d. h. vor der Offenbarung des Messias oder vor der Aufrichtung des messianischen Reiches. Der Sinn, welchen sie mit dieser Frage verbanden, hängt von dem rückweisenden *οὖν* ab. Dieses bezieht *Mey.* auf das vorhergehende Verbot Jesu, in dem Sinne: ‚Mit welchem Grunde sagen denn also, da wir die geschehene Erscheinung des Elias niemanden mitteilen sollen —, die Schriftlehrer, Elias müsse zuvor (vor dem sein Reich aufrichtenden Messias) auftreten? Folgt nicht aus dem Verbote, daß dieser Lehrsatz der Schriftlehrer irrig sein muß?' Allein aus jenem Verbote könte höchstens folgen, daß die Erscheinung des Elias auf dem Berge nicht die erwartete Elias-Erscheinung war; und auch das nicht einmal, da ja auch aus dem Verbote 16, 20 nicht folgte, daß Jesus nicht der Messias sei (*Weiss*). Das *οὖν* kann nur auf die Erscheinung des Elias auf dem Berge zurückweisen, mit welcher die Gedanken der Jünger sich noch beschäftigten. Da sie nämlich durch die Verklärungsscene in dem Glauben, daß Jesus der Messias sei, sehr bestärkt worden waren, dabei aber den Elias in verklärter oder himmlischer Gestalt hatten erscheinen sehen, so wußten sie damit die Lehre, daß Elias zuvor (denn auf *πρῶτον* liegt der Nachdruck ihrer Frage) kommen solle, nicht zusammenzureimen, und richteten deshalb die genante Frage an Jesum, um

zu erfahren, ob der auf dem Berge erschienene und bald wieder verschwundene Elias noch vor der Aufrichtung des messianischen Reiches in Herrlichkeit erscheinen werde. Das Erscheinen des Elias hatte sie an der früheren Belehrung Jesu, daß Johannes der Täufer der Elias sei, irre gemacht, indem dasselbe anzudeuten schien, daß Elias noch in Person erscheinen werde, um der Weißagung des Propheten Maleachi gemäß das Herz der Väter zu den Söhnen und der Söhne zu den Vätern zurückzuführen (Mal. 3, 23 f.), in welchem Falle die Aufrichtung des Reiches Christi nicht sobald würde erfolgen können. Darauf antwortet Jesus v. 11 f.: Es verhält sich allerdings so, wie die Schriftgelehrten sagen: „Elias komt[1] und wird alles herstellen; aber ich sage euch: Elias ist schon gekommen — nämlich in der Person des Täufers, vgl. 11, 14 — aber sie (die Schriftgelehrten) haben ihn nicht erkant, sondern an ihm gethan was sie wolten". Ἀποκαταστήσει ist aus Mal. 3, 23 (LXX 4, 15) und aus dieser Weißagung auch das Futurum zu erklären. Mit πάντα ist die von Maleachi geweißagte Zurückführung des Herzens der Väter u. s. w. d. h. der rechten Gesinnung des Volks im Großen und Ganzen, als *restitutio* des gesamten theokratischen Verhältnisses für die Aufnahme des Messias gefaßt. Dies hat Johannes der Täufer gewirkt; und wenn er nicht eine Bekehrung des ganzen Volks zu der gläubigen Gesinnung der Väter zu Stande gebracht hat, so liegt der Grund hievon darin, daß die Schriftgelehrten ihn nicht als den von Gott gesandten Elias erkant, sondern nach ihrer Willkür, in die göttliche Absicht seiner Sendung vereitelnder Weise (vgl. Luc. 7, 30) behandelt haben. „Ebenso steht auch dem Menschensohne bevor von ihnen zu leiden". Mit dieser Erklärung, daß die Sünde und Feindschaft der Schriftgelehrten ihm ein ähnliches Geschick wie dem Täufer bereiten werden, will Jesus seinen Jüngern nicht blos die Wahrheit seiner Verkündigung des ihm bevorstehenden Leidens und Todes bestätigen, sondern zugleich dem Bedenken, das aus seinem Leiden und Sterben in ihrer Seele gegen seine Messianität auftauchen könte, vorbeugen. Wenn die Verschmähung des Täufers vonseiten der Schriftgelehrten und sogar seine Tödtung den gottgeordneten Zweck seiner Sendung nicht vereitelt hat, so wird auch das Leiden und die Tödtung Christi die Aufrichtung und Vollendung des Reiches Gottes nicht hindern können. — V. 13. „Da verstanden die Jünger, daß er von Johannes dem Täufer zu ihnen redete", d. h. sie verstanden nun, daß er die Weißagung von dem Erscheinen des Elias durch das Auftreten und Wirken Johannes des Täufers als erfült betrachte, und ein Wiederkommen des Elias vor der Offenbarung Christi in Herrlichkeit zur Aufrichtung seines Reiches nicht zu erwarten stehe.

V. 14—21. **Heilung eines mondsüchtigen Knaben.** Vgl. Mrc. 9, 14—29. Luc. 9, 37—43. Diese Begebenheit lassen alle drei Evan-

1) Das πρῶτον hinter ἔρχεται im *text. rec.* nach *CZΓΔΠal.* haben *Fritzsche, Lchm.* u. *Tisch.* weggelassen, weil es in ℵ*BD*, Minusk. u. den meisten Verss. fehlt. Es ist wol nur durch Wiederholung aus v. 10, oder aus Mrc. v. 12, wo es auch in der Antwort Jesu steht, hier hereingekommen.

gelisten auf die Verklärungsgeschichte folgen. V. 14 ff. Als sie (Jesus und die drei Jünger) vom Berge zu den übrigen Jüngern und dem Volke kamen, nach Luk. am Tage nach der Verklärung, trat ein Mann zu Jesu hin, fiel vor ihm auf die Kniee und sprach: „Herr, erbarme dich meines Sohnes; denn er ist mondsüchtig und schlimm leidend, denn oft fält er ins Feuer und oft ins Wasser; und ich habe ihn zu deinen Jüngern gebracht und sie konten ihn nicht heilen". Das Leiden des Knaben rürte laut v. 18 von Besessensein durch einen Dämon her und trat in heftigen epileptischen Zufällen in die Erscheinung, die dem Einflusse des Mondes zugeschrieben wurden (s. zu 4, 24). Nach der umständlicheren Relation des Mark. hatte die an die Jünger gerichtete Bitte des Vaters, seinen kranken Sohn zu heilen, eine Menge Volks um dieselben versammelt, darunter auch Pharisäer, die mit den Jüngern in Wortwechsel begriffen waren, als Jesus herzukam, ohne Zweifel darüber, daß diese die Heilung des Kranken versucht hatten, aber nicht zu bewirken vermochten. — V. 17. Als der Vater seine Bitte ausgesprochen, antwortete Jesus: „O du ungläubiges und verkehrtes Geschlecht! wie lange soll ich bei euch sein! wie lange soll ich euch ertragen!" Mit der Anrede: *γενεὰ ἄπιστος καί διεστραμμένη*, die an דּוֹר עִקֵּשׁ וּפְתַלְתֹּל *γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη* (Deut. 32, 5 LXX vgl. Phil. 2, 15) erinnert und die geistige Verdrehtheit auf den Unglauben zurückführt, meint Jesus weder die Schriftgelehrten (*Calvin*), noch den Vater des kranken Knaben allein (*Chrys., Theophyl., Euthym., Grot., Weiss*), noch ihn und das Volk (*Keim*), sondern alle Anwesenden (*Olsh., Bl., Krabbe, Ew.*), jedoch so, daß diese Rüge insonderheit auch den Jüngern, die den Dämon nicht hatten austreiben können, gelten solte (vgl. v. 20). Sie auf den Vater oder auf die Jünger allein zu beziehen, verbietet schon der Ausdruck *γενεά*. Gegen die ausschließliche Beziehung der Worte auf den Vater spricht außerdem, daß dessen Hilfesuchen bei den Jüngern, weil Jesus abwesend war, doch nicht ein Zeichen von Unglauben und Verkehrtheit, sondern vielmehr von Glauben war. Aber deshalb darf man doch auch weder mit *Mey.* sagen, der Vater könne nicht mit gemeint sein, weil er ja Glauben hatte, eben so wenig das Volk, welches gar nicht beteiligt war, noch mit *de W.* aus dem *μεθ' ὑμῶν* schließen, daß das Weilen unter ihnen nur vom Volke ausgesagt sein könne, weil der specielle Verkehr der Jünger mit Jesu nicht besonders hervorgehoben sei. Denn der in dem Hilfesuchen bei den Jüngern sich kundgebende Glaube des Vaters kann noch sehr mangelhaft gewesen sein (vgl. nur Mrc. 9, 23 u. 24), und zur *besonderen* Hervorhebung des speciellen Verkehrs der Jünger mit ihm lag kein hinreichender Anlaß vor. Doch sind in *μεθ' ὑμῶν* die Jünger weit weniger ausgeschlossen zu denken als das Volk; denn zu tragen hatte Jesus nicht nur den Unglauben und die Verkehrtheit des Volks, sondern auch, was für ihn noch schwerer war, den Schwachglauben und Unverstand seiner Jünger (vgl. 16, 8 ff.). — V. 18. Alsdann ließ Jesus den kranken Knaben herbeiführen, bedrohte den Dämon, daß er ausfuhr; und der Knabe wurde von jener Stunde geheilt

(so wie 15, 28). Zu ἐπετίμησεν vgl. 8, 26. αὐτῷ ist nicht auf den Kranken zu beziehen (*Vulg., Theophyl., de W., Bl., Winer* Gramm. S. 134), sondern proleptisch auf das folgende τὸ δαιμόνιον (*Fritzsche, Mey.*). Daraus, daß Matth. den dämonischen Charakter der Krankheit erst bei der Heilung erwähnt, läßt sich nicht mit *Weiss* folgern, daß die evangelische Urrelation davon noch nichts wußte, und lediglich von der Heilung natürlicher Fallsucht redete, sondern dies hängt mit der Eigentümlichkeit des Matth. zusammen, die nebensächlichen Umstände nur kurz anzudeuten, oft auch ganz zu übergehen. So beschreibt er auch die Art und Weise der Heilung nicht näher, worüber Mark. v. 20—27 ausführlich berichtet.

V. 19—21. Als darauf die Jünger Jesum, nachdem er mit ihnen ins Haus gegangen war (Mrc. v. 28), fragten: „Warum konten wir ihn (den Dämon) nicht austreiben?“ erhalten sie zur Antwort: „Wegen eures Unglaubens; denn warlich ich sage euch, wenn ihr Glauben habet wie ein Senfkorn, so möget ihr sagen zu diesem Berge: Hebe dich weg von dort, und er wird sich wegheben; und nichts wird euch unmöglich sein“. — Die Frage der Jünger zeigt, daß sie die Rüge v. 17 nicht auf sich mit bezogen hatten, wie sie gemeint war. Darum sagt der Erlöser ihnen offen heraus, daß das Hindernis an ihrem Unglauben liege.[1] Dieser scharfe Tadel entspricht der ernsten Rüge v. 17, und wird durch den folgenden Ausspruch gerechtfertigt, daß, wenn sie Glauben wie ein Senfkorn haben, sie das für Menschenkraft Unmögliche möglich machen werden. Glaube wie ein Senfkorn, das kleinste aller Samenkörner (s. zu 13, 32), bezeichnet den geringsten Grad des Glaubens. Berge versetzen ist Bild nicht blos des Bewirkens außerordentlicher Erfolge oder des unmöglich Scheinenden (*Mey.*), sondern des Möglichmachens von Dingen, zu deren Vollbringung irdische Kraft nicht ausreicht. Diese Sentenz ist übrigens proverbieller Art, wobei der Wortlaut nicht zu pressen; vgl. 21, 21. Luc. 17, 6. 1 Kor. 13, 2 und für das Bild vom Bergeversetzen Belege aus der rabbinischen Literatur bei *Lightf. hor. hebr. et talm. ad 21, 21.* Auch in dem Satze οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν ist οὐδέν populär hyperbolisch. — V. 21. Diese Art (von Dämonen) fährt nicht aus (läßt sich nicht austreiben) außer durch Gebet und Fasten. Τοῦτο weist auf den vorher erwähnten Dämon zurück als auf eine besonders schlimme Art von Dämonen, die wie

1) Statt τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν des *Text. rec.* nach *CD*, vielen jüngeren Minusk., *Ital.*, *Vulg.*, haben *Lchm.* u. *Tisch. 8* nach ℵ*B*, Minusk. u. Verss. τὴν ὀλιγοπιστίαν ὑμῶν aufgenommen, welches *Mey.* für eine alte Milderung hält, da ἀπιστίαν besonders wegen v. 17 frommen Anstoß geben konte; wogegen *Tisch.* meint, daß ἀπιστίαν teils wegen des Folgenden, wo aller Glaube ausgeschlossen zu sein schien, substituirt, teils durch 13, 58 empfohlen werden konte. Das folgende: wenn ihr Glauben wie ein Senfkorn habet u. s. w., spricht den Jüngern ohne Zweifel nicht blos den rechten oder vollen Glauben, sondern auch den geringsten Grad des Glaubens ab, was mehr zu ἀπιστίαν als zu ὀλιγοπιστίαν paßt. Deshalb halten wir ἀπιστίαν für ursprünglich, und ὀλιγοπιστίαν für eine Milderung, aber weniger wegen des Anstoßes an v. 17, als weil die Jünger in den Evangelien, von Joh. 20, 27 abgesehen, sonst nicht ἄπιστοι, sondern nur ὀλιγόπιστοι genant werden, vgl. 6, 30. 8, 26. 14, 31, 16, 8.

schon aus der umständlichen Beschreibung, wie er den Knaben peinigte, selbst noch vor u. bei seinem Ausfahren aus demselben (bei Mrc. v. 20–27), zu schließen, außerordentlich schwer auszutreiben war. ἐκπορεύεται vom Dämon gebraucht wie Act. 19, 12, correspondirt dem ἐκβαλεῖν v. 19; daher nicht mit *Ew.* an eine solche *Menschen*art gedacht werden kann. Gebet und Fasten kommen als Mittel zur Stärkung des Glaubens in Betracht, und zwar des Heilenden, nicht auch des Patienten, wie *Chrys., Theophyl.* u. *Euthym.* meinten.[1]

V. 22 u. 23. *Zweite Verkündigung Jesu von seinem Leiden, Sterben und Auferstehen.* Vgl. Mrc. 9, 30–32. Luc. 9, 43–45. Alle drei Evangelisten haben diese wiederholte Leidensverkündigung in nahe zeitliche Verbindung mit der Verklärungsgeschichte gesezt; Matth. in loser Anreihung an die Heilung des mondsüchtigen Knaben, Mark. u. Luk. durch engere Verknüpfung mit derselben, indem Mark. sagt: Als sie von dort, wo Jesus nach seiner Herabkunft vom Berge den mondsüchtigen Knaben geheilt hatte, fortgegangen Galiläa durchwandelten, belehrte Jesus seine Jünger u. s. w. Luk.: Als aber alle sich über alles was Jesus that verwunderten, sprach er u. s. w. Matth. sagt blos: Als sie in Galiläa umherzogen (ἀναστρεφομένων eig. sich hin und her wendeten) oder nach der von *Tisch.* nach ℵ*B, Itala, Vulg.* recipirten Lesart συστρεφομένων, *conversantibus:* als sie mit einander umgingen, nämlich nach der Rükkehr vom Berge der Verklärung, da sprach Jesus zu seinen Jüngern: „Es steht bevor, daß der Menschensohn in Menschenhände übergeben wird, und sie werden ihn tödten und am dritten Tage wird er auferwekt werden". Diese Fassung der Verkündigung, so weit sie von der in 16, 21 abweicht, paßt ganz zu den Umständen, unter denen sie ausgesprochen worden. μέλλει παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ist gewählt im Gegensatz zu der von Gott ausgegangenen Verherrlichung des Menschensohns, welche die Jünger vor Kurzem auf dem Berge geschaut hatten, während in 16, 21 im Gegensatze zu dem Bekentnisse des Petrus, daß Jesus der Christ der Sohn des lebendigen Gottes sei, der Gedanke an das Leiden Jesu vonseiten der Oberen des jüdischen Volkes vorwaltet. Diese den verschiedenen Umständen entsprechende Verschiedenheit im Ausdrucke zeigt nicht nur, wie unüberlegt die Behauptung von *Köstl.* u. *Hlgf.* ist, daß unsere Stelle nur eine unmotivirte eingeschaltete Wiederholung von 16, 21 sei, sondern auch, wie der Erlöser jede Gelegenheit benuzt, um die Jünger auf die nahe Entscheidung seines Ausganges aus dem irdischen Leben vorzubereiten und sie in das Verständnis des Erlösungswerkes einzuführen. — Auf die Jünger machte diese erneute Leidens-

1) Der 21. Vers fehlt übrigens bei Matth. in ℵ*B, etlichen Minusk., Versionen und in den *Canones* des *Euseb.*, weshalb *Tisch. 8* ihn als nur aus der Parallelstelle des Mark. in den Text des Matth. gekommen betrachtet und hier getilgt hat. Er ist aber durch ℵb *CDEXΓΔΠ al., Ital. Syr. Copt.* u. Kchvv. auch für Matth. so stark bezeugt, daß die Tilgung nicht ausreichend gerechtfertigt erscheint. Und ‚als Zusatz aus Mrc. 9, 29 würde er dieser Parallele gleichlautender sein' (*Mey.*).

verkündigung einen niederschlagenden Eindruck. „Sie wurden sehr betrübt", weil sie nur seinen Tod ins Auge faßten, die Auferstehungsverkündigung ihnen ein unbegreifliches Räthsel blieb; s. zu 16, 21. Mark. u. Luk. berichten, daß das Wort ihnen unverständlich, vor ihren Augen verborgen war, und daß sie sich scheuten, Jesum darüber zu fragen.

V. 24—27. **Von der Tempelsteuer.** Diese Geschichte hat nur Matth. aufbehalten. Sie trug sich zu, als Jesus mit den Jüngern auf seiner lezten Wanderung durch Galiläa wieder nach Capernaum gekommen war (v. 24 vgl. Mrc. 9, 33). Da traten die Einnehmer der Doppeldrachmen d. i. der Tempelsteuer zu Petrus heran fragend: „Erlegt euer Lehrer (Meister) nicht die Doppeldrachmen?" (von *Luther* populär verständlich mit *Zinsgroschen* verdeutscht). *Οἱ λαμβάνοντες* substantiv. die Einnehmer. *Δίδραχμον* die attische Doppeldrachme d. i. die Hälfte des Staters (*στατήρ* v. 27) war die Abgabe, welche in damaliger Zeit jeder männliche Jude vom zwanzigsten Lebensjahre ab jährlich an den Tempel zu entrichten hatte, auf Grund von Exod. 30, 12, wo bei der Musterung des Volks von jedem 20jährigen Israeliten ein halber Sekel als כֹּפֶר נַפְשׁוֹ Sühngeld für den Bau der Stiftshütte erhoben wurde, vgl. mit 2 Chr. 24, 6, wo dieselbe Abgabe als Steuer Mose's durch den König Joas für die Reparatur des Tempels vom Volke eingefordert wurde, und Neh. 10, 33, wo der Landpfleger Nehemia die Gemeinde zur jährlichen Entrichtung dieser Steuer, aber mit Rüksicht auf die Armut des Volks auf ein Drittel des Sekels ermäßigt, verpflichtete. In der Folgezeit wurde sie, wiederum im Betrage eines halben Sekels (nach Ex. 30, 12) von der ganzen jüdischen Nation in Palästina und in der Diaspora erhoben. Vgl. *Joseph. Antt. XVIII, 9* u. die Notiz *bell. jud. VII, 6, 6,* daß der römische Kaiser nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels den Juden die Entrichtung dieser Steuer an das Capitolium auferlegt habe. Da der hebr. Sekel nach *Joseph. Antt. III, 8, 2* vier attische Drachmen enthielt, so betrug diese Steuer für den einzelnen Israeliten 2 Drachmen, daher schon *Aquila* in Ex. 38, 26 מַחֲצִית הַשֶּׁקֶל mit *δίδραχμον* übersezt. Der halbe Sekel = 2 attischen Drachmen hatte den Wert von 1 Mrk. 25 Pf. Vgl. über den zu verschiedenen Zeiten sehr verschiedenen Wert der Drachme *m.* Bibl. Archäol. S. 612. Nach dem talmud. *Tr. Schekal. I, 3. II, 7* erging die Aufforderung zur Entrichtung dieser Steuer im Monate Adar des Jahres und die Einziehung derselben solte vom 15—25. Adar d. i. gegen 4 Wochen vor dem Pascha erfolgen.[1] Der Plur. *τὰ δίδραχμα* bezeich-

1) Nach dem Vorgange Aelterer, wie *Selden*, *Calov* u. A. (s. *Wolf*, *curae*) hat in neuerer Zeit *Wieseler*, Chronol. Synopse S. 265 ff. u. Beitrr. S. 108 ff. diese Erzählung nicht von der Tempelsteuer, sondern von der Kopfsteuer, die an die Römer oder an den König Antipas gezahlt worden, verstehen wollen und dafür geltend gemacht, daß für die Tempelsteuer keine besonderen Einnehmer bestelt waren, weil diese von den Steuerpflichtigen zum Tempel gebracht wurde und nicht in Didrachmen, sondern in Sekeln am Pascha entrichtet werden solte. Allein die Unrichtigkeit dieser Behauptungen ergibt sich aus den von *Lightf. ad Matth. 21, 12* mitgeteilten Stellen aus *Maimon. Schekal. 1* u. *Talm. Sche*

net die vielen Didrachmen, die durch Erhebung der Steuer von dem Volke eingesammelt wurden, und in der Frage der Steuereinnehmer die jährliche Wiederholung der Abgabe. Die Frage, welche die Steuereinnehmer an Petrus richteten, solte wol nur eine humane Erinnerung zur Entrichtung der Steuer sein, nicht einen Zweifel, ob Jesus sie zahlen wolle, ausdrücken. Die Vermutung, daß sie bei Jesus den Anspruch auf Gleichstellung mit den Priestern (die nach *Tr. Schekal. I, 4* zur Tempelsteuer nicht verpflichtet zu sein prätendirten), voraussetzen mochten, da ihnen sein messianischer Ruf gewiß nicht unbekant geblieben war (*Mey.*), entbehrt aller Warscheinlichkeit, da schon die Bezeichnung Jesu ὁ διδάσκαλος schließen läßt, daß sie ihn nur für einen in hohem Rufe stehenden Rabbi hielten. Aus diesem Grunde mögen sie vielleicht die Frage nicht an Jesum selbst, sondern an einen seiner Jünger gerichtet haben; weshalb aber gerade an Petrus, das kann in zufälligen Umständen beruhen oder damit zusammenhängen, daß Petrus unter den Aposteln das Wort zu führen pflegte, wurde aber nach göttlicher Fügung für Petrus zu einer Glaubensprüfung. — V. 25. Ohne Bedenken antwortet er: Ja; sei es weil ihm bekant war, daß Jesus sie in früheren Jahren gezahlt hatte, oder weil er nach dem allgemeinen Verhalten Jesu zu den theokratischen Ordnungen daran nicht im mindesten zweifelte. Als er aber dann ins Haus eingetreten war, kam ihm Jesus zuvor mit der Frage: „Was dünket dich, Simon? Die Könige der Erde, von wem nehmen sie Zölle oder Steuer? von ihren Söhnen oder von den Fremden?“ In προέφθασεν αὐτὸν λέγων liegt, daß Petrus die an ihn gerichtete Frage der Steuereinnehmer Jesu mitteilen wolte, Jesus aber vermöge seiner unmittelbaren Kentnis der Gedanken Anderer die Sache schon wußte. Οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς sind die irdischen Könige überhaupt, im Gegensatz gegen den König des Himmels. τέλη Zölle auf Waaren; κῆνσος Steuer auf Personen und Grundstücke, Kopf- und Grundsteuer. — V. 26. Aus der richtigen Antwort Simons: „von den Fremden“, zieht Jesus den Schluß: „also sind doch frei die

---

kal. 1: Primo die mensis Adar publ. praeconium ediderunt de hisce siclis, ut in promtu habeat unusquisque hemisiclum suum. — Decimo quinto huius mensis sederunt trapezitae (חשולחנים) *in unaquaque civitate, pacate numum hunc exigentes; a dante receperunt, non dantem non compulerunt. Die mens. vicesimo quinto sederunt et jam coegerunt, ut darent et ab eo qui non daret pignus extorserunt vel ipsam tunicam. — Ib. c. 2: In urbibus sederunt collocatis ante ipsos duabus cistis, in unam quarum tributum anni praesentis, in alteram praeteriti posuerunt etc.* Und der aus dem Namen τὰ δίδραχμα entnommene Einwand erledigt sich durch die Bemerkung, daß sowol *Josephus* als *Aquila* von der Tempelsteuer τὸ δίδραχμον gebrauchen, die erforderliche Münzsorte aber von den Wechslern gegen griechisches Geld eingewechselt werden konte. Dagegen fehlen geschichtliche Zeugnisse darüber, daß die römische Kopfsteuer für die Person zwei Drachmen betragen habe, und *Wieseler's* Vermutungen darüber (Beitrr. S. 109 ff.) sind eben so wenig geeignet, diese Annahme warscheinlich zu machen, als seine Erklärung der βασιλεῖς τῆς γῆς von dem *Senatus populusque Romanus* oder dem den *orbis terrarum* damals beherschenden römischen Volke, und der υἱοί dieser βασιλεῖς von allen römischen Bürgern, samt der Behauptung, daß Jesus sich mit den Römern zu dem Geschlechte der Herscher der Erde zusammenfasse (S. 119—122), derselben zur Empfehlung gereichen wird.

Söhne (der Könige)"; woraus sich die Anwendung auf den vorliegenden Fall von selbst ergab. Die Anwendung ist aber nicht mit *Paul., Olsh., Ew., Lange, Hofm.* (Schriftbew. II, 1 S. 131), *Gess, Keim* u. A. so zu denken: Wenn die irdischen Königssöhne von Steuern frei sind, so sind auch wir (ich und du oder Jesus und seine Apostel) als Söhne Gottes des himmlischen Königs, von der Steuer, die demselben für den Tempel geleistet wird, frei; sondern so: dann bin ich als Sohn Gottes davon befreit. Gegen die Uebertragung des Plur. *υἱοί* auf die Anwendung spricht der Umstand, daß Jesus allein Sohn Gottes im eigentlichen Sinne des Wortes ist und durch Ausdehnung des Begriffs *υἱοί* auf die Jünger Jesu die Folgerichtigkeit der Anwendung in Frage gestelt würde, da in der Argumentation Jesu der Obersatz nur von eigentlichen Königssöhnen allgemeine Gültigkeit hat. Eben so wenig darf man den Gedanken, daß mit der Ausscheidung der Jünger Christi aus dem Verbande der jüdischen Gemeinde die Verbindlichkeit zur Entrichtung der Tempelsteuer für sie aufhörte, zur Rechtfertigung der fraglichen Deutung herbeiziehen wollen — weil dieser Gedanke dem Zusammenhange ferne liegt. Nicht darüber wolte Jesus den Petrus zunächst oder hauptsächlich belehren, wie die Apostel und Jünger sich in der Zukunft zum jüdischen Tempeldienst zu stellen haben — diese Frage wurde ja durch die Zerstörung des Tempels und die Auflösung des Tempelcultus thatsächlich gelöst —, sondern das wolte er ihm zu bedenken geben, daß er bei seiner raschen und zuversichtlichen Bejahung der Frage der Steuereinnehmer sein früher abgelegtes Bekentnis, daß Jesus der Sohn des lebendigen Gottes sei, außer Acht gelassen habe. — V. 27. Nach dieser Zurechtweisung des Petrus unterzieht sich Jesus der noch bestehenden gesetzlichen Ordnung, indem er weiter sagt: „Damit wir aber ihnen (den Steuereinnehmern) nicht Anstoß geben, so gehe hin ans Meer, wirf eine Angel aus und hebe den aufgestiegenen ersten Fisch herauf (ans Land); und wenn du seinen Mund geöffnet, wirst du einen Stater finden; den nimm und gib ihnen für mich und dich". — Principiell ist Jesus als Sohn Gottes von der Tempelsteuer frei, gleichwie er als solcher nicht zur Beobachtung des levitischen Gesetzes verpflichtet war. Da er aber bei seiner Menschwerdung des Gottgleichseins sich entäußert hatte und unter das Gesetz gekommen war (Phil. 2, 6 f. Gal. 4, 4), so unterzog er sich damit zugleich der Erfüllung aller Ordnungen des mos. Gesetzes, und machte nur, wo er es mit seinen Widersachern zu thun hatte, erforderlichen Falls seine messianische Würde, vermöge welcher er ein Herr auch des Sabbats war, geltend (s. zu 12, 8). Den Steuereinnehmern gegenüber lag aber hiezu kein Anlaß vor. In *ἵνα μὴ σκανδαλίζωμεν* bedient sich Jesus der communicativen Redeweise, nicht weil er auch den Petrus für steuerfrei hielt oder um die Freiheit der Seinigen überhaupt vom Tempel voranzudeuten, sondern weil auch Petrus, der in Capernaum wohnte (8, 14), die Steuer noch nicht bezahlt hatte (*Mey.*). *τὸν ἀναβάντα πρῶτον ἰχθύν* den Fisch der aus der Tiefe zuerst aufgestiegen sein und an der Angel angebissen haben wird. *ἆρον* hebe (ihn mit der Angel) herauf ans

Land. εὑρήσεις στατῆρα finden einen Stater d. i. ein Vierdrachmenstück, nämlich im Munde des Fisches. ἀντὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ eig. anstatt meiner und deiner. Die Präposition ἀντί, für Tausch und Wechsel gebräuchlich, wo eines an Stelle des andern hingegeben wird, ist gewählt mit Rücksicht auf die im Gesetze genante Bestimmung der Tempelsteuer, daß sie als λύτρα τῆς ψυχῆς (Ex. 30, 12 LXX) gezahlt werden solte; vgl. 20, 28. So richtig *Mey.*, wogegen die Deutung von *Weiss:* ‚der Stater solte gegeben werden, anstatt daß Jesus eine besondere Didrachme bezahlte und Petrus die seine', als zu trivial keiner Widerlegung bedarf. — Die Ausführung dieser Weisung Jesu ist als selbstverständlich nicht besonders berichtet.

Den Zweck dieses Wunders haben wir nicht in der Rücksicht auf die Steuereinnehmer, denen Jesus nicht durch Verweigerung der Abgabe Anstoß geben wolte, zu suchen, denn den geringen Betrag dieser Steuer hätte er in Capernaum gewiß auch ohne ein Wunder herbeischaffen können; sondern Jesu Absehen ging dabei auf Petrus, der ihn zwar bereits als Sohn Gottes erkant und bekant hatte, sich aber diese Erkentnis immer wieder durch Fleisch und Blut trüben ließ. Ihm solte dieser Vorgang die göttliche Würde und Allmacht des Sohnes Gottes tiefer zum Bewußtsein bringen. Wie Jesus schon durch das Zuvorkommen mit der Frage: von wem die Könige der Erde Steuern erheben, sich ihm als Gottessohn, dem nichts verborgen ist, zu erkennen gab, so erweist er sich dadurch, daß Petrus auf sein Wort hin unter den vielen Fischen des See's gerade denjenigen mit der Angel heraufzieht, welcher einen Stater verschlukt hatte, als den Herrn der Natur, der alle Dinge weiß und mit göttlicher Machtvollkommenheit über die Creatur gebietet, daß sie mit ihrem Besitze zur Förderung der Zwecke seines Reiches dienen muß. Während er auf die ihm als Sohn des himmlischen Königs zustehende Freiheit von der irdischen Tempelsteuer verzichtet, um denen, die ihn noch nicht als Sohn Gottes erkant haben, kein Aergernis zu geben, offenbart er seinen Jüngern seine göttliche Herrlichkeit und seine Macht, ihnen alles zu gewähren, was sie bei Erfüllung ihres Berufes in ihrer Stellung zu den irdischen Ordnungen brauchen werden. — Daneben aber dient der ganze Vorgang (nicht blos das Wunder), dazu, Petrus und die anderen Apostel über die Stellung aufzuklären, die sie in Zukunft zu den Ordnungen des alttestamentlichen Gottesreiches zu nehmen haben. Eine Verpflichtung zur Beobachtung derselben besteht für sie als Jünger Christi nicht; aber so lange sie innerhalb dieser Ordnungen ihren apostolischen Beruf ausüben, sollen sie nach seinem Vorbilde um der Schwachen willen auf die Ausübung dieser Freiheit verzichten, so weit dies nämlich ohne Beeinträchtigung ihres apostolischen Berufes geschehen kann.

Von dieser Bedeutung dieses Wunderzeichens hat die neuere Kritik keine Ahnung. Indem sie nur die Erlangung von vier Drachmen zur Entrichtung der Tempelsteuer als Motiv des Wunders ins Auge faßt, findet sie dasselbe in keinem Verhältnisse zu diesem Zwecke stehend und nicht nur der Würde Jesu nicht entsprechend, sondern auch an sich so befremdlich, daß sie verschiedene Wege

eingeschlagen hat, dasselbe aus der evangelischen Geschichte wegzuschaffen. Der Versuch von *Paul.* u. *Ammon*, die Erzählung so umzudeuten, daß ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ das Losmachen des Fisches von der Angel und εὑρήσεις στατῆρα das Erlangen eines Staters durch Verkauf des Fisches ausdrücke, konte als wortwidrige Verdrehung der Erzählung begreiflicher Weise keinen Beifall finden, und *Strauss* hielt sich deshalb für berechtigt, die Geschichte als ‚märchenhaften Ausläufer der See-Anekdoten' kurzweg als Mythus zu verwerfen. Da sich aber darin weder ein den Mythus schaffender Gedanke erkennen, noch eine Anknüpfung an alttestamentliche Vorgänge nachweisen ließ, so bleiben die meisten Kritiker bei der Annahme stehen, daß der Erzählung ein bildlicher Ausspruch zu Grunde liege, welcher durch die Volkssage zu diesem apokryphischen Wunder ausgebildet worden sei. Ueber den zu Grunde liegenden Gedanken aber gehen die Vermutungen weit aus einander. Während *Hase*, *Neander*, *Ewald* denselben in dem Segen des Gewerbes behufs leichter Herbeischaffung dieser kleinen Summe suchten, glaubte *Köstlin*, daß durch diese Geschichte den palästinischen Judenchristen, welche wie Jesus selbst gegen die Verbindung mit dem Tempelwesen spröde geworden, die Tempelsteuer, welche bis zum Jahre 70 Wichtigkeit hatte, empfohlen werden solte, während *B. Weiss* (S. 409) es für nahe liegend hält, daß ein sinnvolles Wort Jesu, dessen Pointe sichtlich gerade darin liege, daß Gott den Jüngern in der Ausübung ihres Berufes leicht genug bescheren kann, was sie brauchen, damit sie ihrer freiwillig übernommenen Pflicht nachkommen können, in der Ueberlieferung dahin verstanden und gefaßt worden sei, daß Gott dies durch ein ganz besonderes Wunder thun werde. Selbst *Dächsel* meint mit *J. P. Lange*, daß es dem Evangelisten vorzugsweise um den geistigen Sinn dieser Geschichte zu thun war, nicht um ihren äußeren Verlauf, der geistige Sinn aber die typische Normirung des Verhältnisses zwischen der freien evangelischen Gemeinschaft und der gesetzlich-symbolischen Gemeinde in der Periode des allmäligen Ausgangs der einen von der anderen sei.

Cap. XVIII. Von der Grösse im Himmelreiche, dem Aergernisgeben, dem Verhalten gegen Versündigungen des Bruders und vom Schalksknechte.

In diesem Cap. hat Matth. die lezten Belehrungen zusammengefaßt, welche Jesus in Galiläa vor dem Aufbruche nach Jerusalem seinen Jüngern über die rechte Gesinnung und das rechte Verhalten gegen die Brüder als Grundbedingungen für das Gemeinschaftsleben im Gottesreiche erteilt hat, so daß man dem Cap. mit *Olsh.* die Ueberschrift: ‚vom Charakter der Kinder des Reichs' geben könte. Den Anlaß zu dieser Belehrung gab nach Mrc. 9, 33 ff. ein Wortwechsel über den Vorrang im Reiche Gottes, welchen die Jünger auf dem Wege nach Capernaum geführt hatten. Dieser Streit war ohne Zweifel angeregt worden durch die Auszeichnungen, welche Petrus nach Ablegung seines Bekentnisses von Christo (16, 17 ff.), sodann bei der Verklärung Jesu, daß er mit den beiden Zebedaiden allein Augenzeuge derselben sein durfte (17, 1 ff.) und jüngst wieder dadurch, daß Jesus die Tempelsteuer

für ihn mitbezahlt hatte (17, 27), vonseiten Jesu erfahren hatte. Darin mochten die Jünger eine Bevorzugung des einen vor dem andern erblicken, die für ihre Stellung im messianischen Reiche, dessen Aufrichtung sie bald erwarteten, einflußreiche Folgen haben könte.

V. 1—5. **Von der Grösse im Himmelreiche.** Vgl. Mrc. 9, 33—37 u. Luc. 9, 46—48. — V. 1. „In jener Stunde", nämlich als Jesus nach der Ankunft in Capernaum mit Petrus über die Tempelsteuer geredet hatte (17, 24) und die anderen Jünger auch ins Haus eingetreten waren (Mrc. 9, 33 f.), da fragte Jesus die Jünger über das Gespräch, welches sie unterwegs geführt hatten. Diese nähere Mitteilung über den Anlaß zu der folgenden Belehrung übergeht Matth. und läßt die Jünger die Frage an Jesum richten: „Wer also ist größer im Himmelreiche?" *Τίς ἄρα quis igitur* knüpft die Frage an eine besondere Veranlassung an, die in den angeführten Umständen gegeben war. Der Frage lag Ehrgeiz und Verkennung der geistigen Beschaffenheit des Himmelreichs zu Grunde, falls die Jünger damit auch etwa nur erfahren wolten, was dazu gehöre, um einen Vorrang vor andern im Himmelreiche zu erlangen. — V. 2. Jesus beantwortete die Frage damit, daß er ein Kindlein zu sich rief, es mitten unter sie stelte und dann feierlich sprach: „Warlich ich sage euch, wenn ihr nicht umkehret und werdet wie die Kindlein, so werdet ihr gar nicht (*οὐ μή*) ins Himmelreich eingehen". Das Kind soll nach späterer Ueberlieferung bei *Nicephorus, h. eccl. 2, 35* der heil. Ignatius gewesen sein. An dem Kindlein (*παιδίον*) sollen die Jünger die Eigenschaften erkennen, die von den Gliedern des Reiches Gottes gefordert werden. Gemeint ist natürlich nicht die kindliche Unschuld, die, wenn es überhaupt bei den in Sünde geborenen Menschenkindern eine solche gäbe, doch bei Erwachsenen in keiner Weise wiederhergestelt werden könte, sondern die Anspruchslosigkeit, Einfalt und Demut des Kindes; denn Ehrgeiz, Hoffart und Neid ist dem in den ersten Lebensjahren stehenden Kinde fremd. Darin sollen die Jünger Jesu den Kindern gleich werden und, um diesen Kindersinn sich anzueignen, sich umwenden d. h. umkehren oder sich bekehren, Ehrgeiz und Hoffart aufgeben und Kindeseinfalt und Demut zu gewinnen streben. Wie dies geschehen kann, nämlich nicht durch eigene Kraft, sondern durch Wiedergeburt und Erneuerung durch den heiligen Geist (Joh. 3, 3 ff.), davon sieht der Herr hier ab, wo es nur darauf ankam, die für den Eingang ins Reich Gottes erforderliche Gesinnung anzugeben. Uebrigens will Jesus damit nicht leugnen, daß die Jünger dem Himmelreiche angehören, sondern nur aussprechen, daß sie mit solchen Aeußerungen des Ehrgeizes und des Eigendünkels die Gesinnung verleugnen, welche die Bedingung der Teilnahme am Himmelreiche ist (*Weiss*). — V. 4. „Wer sich nun erniedrigen wird wie dieses Kindlein", d. h. wer jeden ehrgeizigen und hoffärtigen Anspruch auf eine hohe Stellung im Himmelreiche aufgibt und in anspruchsloser Demut dem Kinde gleich wird, „der ist der größere im Himmelreich". — Damit war die Frage der Jünger beantwortet. Da aber ihre Frage gezeigt hatte, wie fremd ihren Herzen dieser Kindessinn noch war, so

erklärt er in v. 5 ihnen noch, wie der Kindessinn sich im Leben bewähren müsse. „Und wer irgend ein solches Kind aufnimt in meinem Namen, nimt mich auf". *Παιδίον τοιοῦτον* verstehen *Beng., de W., Bl., Weiss* von einem wirklichen Kinde dem Alter nach, wofür man sich auf *τοῦτο τὸ παιδίον* Luc. 9, 48 beruft. Aber der Bericht des Luk. über dieses Gespräch Jesu mit seinen Jüngern ist so abgekürzt und ungenau, daß derselbe nicht maßgebend für den Bericht des Matth. sein kann; und *τοιοῦτον* ein solches oder derartiges, würde bei dieser Auffassung nur dann passend erscheinen, wenn das in die Mitte gestelte Kind sich durch besondere Eigenschaften vor anderen kleinen Kindern unterschieden hätte — eine Annahme, für welche jede Andeutung im Texte fehlt. *παιδ. τοιουτ.* ist demnach ein Mensch von der Gesinnung — Einfalt, Demut und Anspruchslosigkeit — des in die Mitte gestelten Kindes (*Chrys., Calv., Grot., Olsh., Bg.-Cr., Ew., Mey., Wichelh., Sommer* u. A.). *ἕν* ein einziges — solchen Wert hat der anspruchslose Kindersinn. *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* auf Grund meines Namens (vgl. 24, 5) bezieht sich nicht auf den Glauben des Aufnehmenden, entweder um seines Glaubens an mich willen oder auf Grund meiner Autorität (*de W., Weiss*), sondern auf das aufzunehmende Kind, weil dieses Jesu Namen bekennt, an Jesum glaubt, vgl. v. 6 mit 10, 40 u. 42. *δέξηται* ist nicht das Aufnehmen in die christliche Gemeinschaft, sondern die liebevolle Fürsorge für das leibliche und geistliche Wol (*Bl.*). Dies fordert der Context (der Gegensatz in v. 6) und die Parallele 10, 40.

V. 6—13. **Vom Aergernisgeben.** Vgl. Mrc. 9, 42—48. Um die Wichtigkeit dieser Lehre den Jüngern noch mehr einzuschärfen, entwickelt der Erlöser noch die unseligen Folgen, welche das Irremachen der Kleinen am Glauben nach sich zieht (v. 6—11). — V. 6. „Wer irgend aber einen dieser Kleinen, die an mich glauben, geärgert haben wird, ihm frommt es, daß ein Eselmühlstein an seinen Hals gehängt und er in die Tiefe des Meeres versenkt würde". *σκανδαλίσῃ* das Gegenteil von *δέξηται* bezeichnet Anstoß zum Irrewerden im Glauben an Jesum geben; vgl. 5, 29. 11, 6. Aus *ἕνα τῶν μικρῶν τούτ.* einem dieser Kleinen, *die an mich glauben,* erhellt deutlich, daß Jesus nicht von kleinen Kindern redet. Denn wenn sich kleinen Kindern auch Glaube an Jesum nicht absprechen läßt, so ist doch bei dem den Jüngern zum Vorbilde hingestelten *παιδίον* der Glaube an Jesum weder hervorgehoben noch angedeutet; und *οἱ μικροί* ist nicht gleichbedeutend mit *τὰ παιδία,* sondern *μικροί* sind alle, die in ihrer Anspruchslosigkeit und Demut als geringe Leute vor der Welt erscheinen, und verkant und mißachtet werden. *τούτων* ist wie *τοιοῦτον* in v. 5 zu fassen. Ueber *συμφέρει ἵνα* s. zu 5, 29. *μύλος ὀνικός* ein schwerer Mühlstein, wie die von Eseln getriebenen Mühlen ihn hatten, im Unterschiede von den kleinen mit der Hand gedrehten Mühlen; also ein Stein, der sicher in die Tiefe des Meeres hinabzieht. *πέλαγος τῆς θαλάσσης* die Tiefe des Meeres, die hohe See im Gegensatz zu dem flachen Ufer, wo man in die unergründliche Tiefe rettungslos versinkt. Ein plastischer Ausdruck der Todesstrafe, um den Verlust des ewigen Lebens zu bezeich-

nen. — Aber so schwere Strafe auch das Irremachen der Geringen am Glauben nach sich zieht, so sind doch in dieser Welt der Sünde Aergernisse nicht zu vermeiden. Dieser Gedanke veranlaßt den Erlöser, die Warnung vor dem Aergernisgeben weiter auszuführen. V. 7. „Wehe der Welt von wegen der Aergernisse! Denn es ist notwendig, daß die Aergernisse kommen; doch wehe dem Menschen, durch welchen das Aergernis komt". Ὁ κόσμος ist die gottentfremdete, unerlöste Menschheit. ἀπό vonwegen, die Ursächlichkeit ausdrückend, wie 13, 44. τῶν σκανδάλων nicht die Aergernisse, welche die Welt erleidet (*Mey.*), sondern die, welche sie gibt, die von ihr ausgehen. Das zeigt die Begründung. Die Notwendigkeit des Kommens der Aergernisse liegt in der sittlichen Verderbtheit der Welt, und beruht in der göttlichen Weltordnung, daß die Sünde offenbar werden muß, um durch Gericht und Gnade überwunden werden zu können. Diese Notwendigkeit hebt daher die sittliche Freiheit und Verantwortlichkeit dessen, der Aergernis gibt, nicht auf, sondern — wie der Herr hinzusezt, bringt Wehe dem Menschen d. h. jedem, durch welchen im einzelnen Falle das Aergernis komt. τῷ ἀνθρώπῳ ist in seiner Allgemeinheit zu belassen; denn nicht nur die Nichtchristen, sondern auch die Christen oder Gläubigen, soweit sie noch mit der Sünde zu kämpfen haben und das Fleisch wider den Geist gelüstet, geben ihren schwachen Mitbrüdern Anstoß zum Irrewerden im Glauben. Diesen lezteren Fall hat Jesus hauptsächlich im Auge und wiederholt daher in v. 8 u. 9 die schon in der Bergrede 5, 29 f. für den Eingang ins Himmelreich aufgestellte Forderung der strengsten Selbstverleugnung, mit geringfügigen formellen Abweichungen in der Ausführung der sprichwörtlichen Gnomen, durch welche der Gedanke veranschaulicht wird. Zur Sache vgl. die Erkl. bei 5, 29 f. *Καλόν σοί ἐστιν εἰσελθεῖν κτλ.* „es ist dir besser ins Leben (der ewigen Seligkeit) verstümmelt oder lahm einzugehen, als zwei Hände oder zwei Füße habend ins ewige Feuer geworfen zu werden". Ueber den Gebrauch des Positivs (*καλόν*) mit nachfolgendem ἤ in dem Sinne des Comparativs, auch bei Classikern, häufig aber in der LXX, vgl. *Winer* Gr. S. 226, welcher denselben daraus erklärt, daß man sich gewöhnt hatte (von der Comparativconstruction her) ἤ als Proportionswort anzusehen, welches eine Vergleichung voraussezt oder mitsezt. Diese Erklärung ist einfacher als die aus der Vermengung zweier Constructionen bei *Fritzsche* u. *Mey.* κυλλός verstümmelt (s. 15, 30) geht hier auf die Hand und χωλός lahm auf den Fuß. τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον sachlich = dem πυρὶ ἀσβέστῳ 3, 12, und γέεννα τοῦ πυρός (v. 9) wie 5, 22.

V. 10 f. Nach der Ausführung des Gedankens, welches Wehe das den Kleinen Anstoßgeben zur Folge hat, kehrt der Herr zum Hauptgedanken seiner Rede zurück und schließt sie mit der Mahnung ab, die Kleinen oder Geringen nicht zu verachten. „Sehet zu, daß ihr nicht einen dieser Kleinen verachtet; denn ich sage euch, daß ihre Engel im Himmel allezeit sehen das Angesicht meines Vaters im Himmel". ἑνὸς τῶν μικρῶν τουτ. wie v. 6 nicht von Kindern, sondern von kindlich

gesinnten Gläubigen. Das Motiv für diese Mahnung ist recht geeignet, dieselbe mehr einzuschärfen. „Ihre Engel im Himmel" sind Schutzengel. Diese auch in Act. 12, 15 angedeutete Lehre des späteren Judentums wird durch diesen Ausspruch des Herrn als Warheit anerkant. Sie schauen das Angesicht Gottes heißt: sie befinden sich in der unmittelbarsten Nähe Gottes, als seine vertrauten Diener (vgl. Luc. 1, 19. 2 Kön. 25, 19), und vertreten bei Gott das Recht der ihrem Schutze befohlenen Frommen, so daß wer die *μικρούς* schädigt, der göttlichen Strafe sicher nicht entgeht. — V. 11. „Denn gekommen ist der Menschensohn zu retten das Verlorene". Wer also einen seiner geringsten Jünger am Glauben irre macht, der sündigt gegen Christum, welcher erschienen ist, die verlorenen Seelen zu retten. Dieser V. fehlt jedoch in ℵ*BL*, Minusk., Verss. u. Kchvv., und ist in *DΔ* wol nur aus Luc. 19, 10 in den Text des Matth. gekommen, um den Uebergang von v. 10 zu v. 12 zu vermitteln. Schon *Griesb.* hat seine Echtheit beanstandet, und *Lchm.* u. *Tisch. 8* haben ihn aus dem Texte entfernt. Notwendig für den Gedankenzusammenhang ist er auch nicht. Das folgende Gleichnis kann Jesus ohne ausdrückliche Vermittelung angereiht haben, um weiter zu zeigen, wie theuerwert dem himmlischen Vater die Rettung jeder einzelnen gläubigen Seele ist.

V. 12—14. Das Gleichnis von dem verirreten einen Schafe eines Eigentümers von hundert Schafen, welchem derselbe, die neunundneunzig in der Steppe lassend, nachgeht um es zu suchen, und wenn er es gefunden sich darüber mehr freut als über die neunundneunzig, die sich nicht verirret hatten, finden wir mit unbedeutenden Abweichungen bei Luk. in c. 15, 4—7 in einem Complexe von Reden, in welchen der Herr die über seinen Umgang mit Zöllnern und Sündern murrenden Pharisäer und Schriftgelehrten zurechtweist, und da mit einigen zarten und originellen Zügen weiter ausgeführt und die Anwendung etwas modificirt. Daraus folgt aber nicht, daß dasselbe nur in einer von beiden Stellen ursprünglich, in der andern entlehnt sei. Denn — wie *Mey.* treffend bemerkt — ‚so nahe lag Jesu das altheilige Hirtengleichnis, daß er es mehr als einmal, kürzer und ausgeführter, in passendem Redezuge gebraucht haben kann'.[1] *Τί ὑμῖν δοκεῖ* eine feine Aufforderung, über die Sache selbst zu urteilen, vgl. 21, 28. 22, 17. 42. 26, 66. *ἐὰν γένηται κτλ.* wenn einem Menschen hundert Schafe (zuteil) geworden sind, wenn er in den Besitz derselben gekommen ist. *ἐπὶ τὰ ὄρη* gehört zu *ἀφιείς*; die Schafe sind über die Berge hin weidend gedacht, *ἐὰν γένηται εὑρεῖν αὐτό* wenn es sich begibt, trift, daß er's findet, so

1) *Weiss* dagegen, welcher *οἱ μικροί* in v. 6 u. 11 von Kindern versteht, urteilt, daß die Darstellung der suchenden Hirtentreue für die Beziehung auf die Kinder gar keine Anwendung biete, dem Originalsinne der Parabel offenbar fremd und nur durch den Zusammenhang mit v. 10 ihr aufgedrängt sei. In der apostolischen Quelle, in welcher Matth. dieselbe vorgefunden, habe sie den natürlichen Uebergang zu der Ermahnung an die Jünger gebildet, alles zu thun, um den sündigenden Bruder zur Umkehr zu bewegen (vgl. v. 15 ff. = Luc. 17, 3. 4). Aber diese Hypothese hat an der Deutung der *μικροί* von eigentlichen Kindern einen viel zu schwachen Halt, um annehmbar zu erscheinen.

freut er sich über dasselbe mehr als über die neunundneunzig, die nicht verirret waren. So viel liegt ihm an jedem einzelnen. Daraus ergibt sich die Anwendung v. 14: „Also ist es nicht Wille vor dem himmlischen Vater (d. h. nach seinem Urteile), daß einer von diesen Kleinen verloren gehe". Das *neutr.* ἕν, welches *Lchm.* u. *Tisch. 8* nach ℵ*BD*LM al.* aufgenommen, statt εἷς der *rec.*, weist nicht auf die παιδία v. 2—5 zurück (*Weiss*), sondern hängt mit der Vergleichung der μικροί mit προβατα zusammen, die der Evangelist noch im Sinne hat.

V. 15—20. **Ueber das Verhalten gegen Versündigungen eines Bruders.** Diese Belehrung steht mit der vorhergehenden in engem Zusammenhange. Wie der Jünger Christi jeden Anstoß vermeiden soll, wodurch ein geringerer Mitbruder im Glauben irre gemacht werden könte, so soll er auch einen in Sünde gefallenen Bruder wo möglich von seiner Sünde zu überführen und zu gewinnen suchen, um ihn von dem Verderben zu retten. Doch hängt die genauere Bestimmung des Inhaltes dieser Belehrung von der Richtigkeit der Lesart ab, die in v. 15 streitig ist.[1] Wir halten ἐὰν δὲ ἁμαρτήσῃ ohne εἰς σέ für ursprünglich (mit *Nitzsch. Weiss* u. A.), weil in der Vorschrift, welche Jesus hierüber gibt, nichts auf persönliche Beleidigung vonseiten des Bruders hinweist, dieselbe auch gar nicht zweckmäßig erscheint, da der Beleidigte in der Regel bekantlich am wenigsten geeignet ist, die objective sittliche Verwerflichkeit der Beleidigung mit gerechtem Urteile abzuschätzen. — V. 15. „Wenn dein Bruder sündiget, so gehe hin und weise ihn zurecht zwischen dir und ihm allein; wenn er dich höret, so hast du deinen Bruder gewonnen". ἁμαρτήσῃ ist nicht das Sündigen im allgemeinen, wie es auch im geförderten Christenleben noch täglich vorkommen kann, sondern ein notorisches Sündigen oder das Begehen einer Sünde, welche das Glaubensleben in Frage stelt, das ewige Heil des Sünders gefährdet. ἔλεγξον überführe ihn (seiner Sünde; ἐλέγχειν dem הוֹכִיחַ entsprechend) zwischen dir und ihm allein d. h. unter vier Augen, ohne einen anderen zuzuziehen. ἀκούσῃ hört d. h. seine Sünde einsieht, bereut und aufgibt, und das Unrecht, das sie gegen andere in sich schließt, wieder gut zu machen trachtet. ἐκέρδησας so hast du (ihn) gewonnen — nicht zum persönlichen Freunde, sondern für das ewige Leben im Himmelreiche; κερδαίνειν wie 1 Kor. 9, 19. 1 Petr. 3, 1. — V. 16. „Wenn er aber nicht hört, so nimm mit dir noch Einen oder Zwei, damit auf zweier oder dreier Zeugen Mund jedes Wort gestellet werde". Dies ist ein zweiter oder höherer Grad der

1) Der überlieferte *text. recept.* lautet v. 15: ἐὰν δὲ ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ ὁ ἀδελφ. Aber εἰς σέ fehlt in ℵ*B*, 3 Min., bei *Orig.*, *Cyr.* u. *Basil.* u. in *Sahid.* u. ist auf Grund dieser Zeugen von *Lchm.* u. *Tisch. 8* getilgt worden. Dagegen hält *Mey.* diese Zeugen für zu schwach, zumal nach *HΣH* (ἁμαρτήσῃ) die Auslassung von *EIΩΣE* leicht genug geschehen konte, auch vorher von Sünden überhaupt, nicht von Beleidigungen die Rede war. Allein dieser leztere Grund spricht mehr *gegen* als *für* die Echtheit, und der Möglichkeit, daß εἰς σέ durch Abschreiberversehen ausgefallen wäre, steht die andere nicht schwächere Möglichkeit gegenüber, daß εἰς σέ durch den Hinblick auf die Frage des Petrus v. 21 in unsern Vers hineingekommen sein möchte.

Admonition. Mitnehmen soll er Einen oder Zwei, nicht blos als Zeugen der Verhandlung zwischen ihm und dem Bruder, sondern damit dieselben mit ihm den Irrenden seiner Sünde zu überführen suchen sollen. Dies ergibt sich nicht blos aus dem αὐτῶν v. 17, sondern auch schon aus den Worten: auf zweier oder dreier Zeugen Mund, womit angedeutet ist, daß die beiden mitgenommenen Brüder auch mit reden und dem Sünder zusprechen sollen. Die Nennung von zwei oder drei Zeugen geht auf die Vorschrift Deut. 19, 15 zurück, die dort als Regel für gerichtliche Verhandlungen erlassen ist und von Jesu in freier Weise auf den vorliegenden Fall angewendet wird. — V. 17. „Wenn er aber (auch) diese nicht hört, so sage es der Gemeinde; wenn er aber auch auf die Gemeinde nicht hört, so soll er dir wie der Heide und der Zöllner sein", d. h. dir als Heide, der nicht zur christlichen Gemeinschaft gehört, oder als Zöllner, der als grober Sünder der christlichen Gemeinschaft nicht wert ist, gelten. παρακούειν überhören d. h. nicht hören und beachten wollen. ἡ ἐκκλησία ist selbstverständlich nicht die jüdische Synagoge (*Beza, Calv., Fritzsche*), sondern die christliche Gemeinde, die auf den Fels des Petrusbekentnisses (16, 18) gegründet werden soll und nach Christi Himmelfahrt vom ersten Pfingstfeste an ins Leben getreten ist. Diese Gemeinde der Bekenner Christi ist hiebei als Einheit gedacht, aber so, daß als mit der weiteren Ausbreitung des Christentums in den verschiedenen Städten und Ortschaften sich Localgemeinden bildeten, das vorgeschriebene Verfahren von diesen ausgeübt werden solte. Auch die Worte ἔστω σοι ὥσπερ κτλ. gelten ihrem nächsten Sinne nach von dem Einzelnen, der mit dem von seiner Sünde nicht lassen wollenden Bruder den brüderlichen Verkehr aufheben soll, haben aber zugleich für die ganze Gemeinde, auf deren Admonition der Sünder nicht hörte, verbindende Kraft. Denn wer auf den Zuspruch der Gemeinde nicht achtet, den kann auch die Gemeinde nicht mehr als ihr angehörig betrachten.[1] Demnach enthält dieser Ausspruch des Herrn die biblische Grundlage für die kirchliche Excommunication, obgleich in dem Wortlaute die Ausschließung eines so hartnäckigen Sünders aus der Gemeinde nicht direct ausgesprochen ist.

V. 18—20. Um aber die Wichtigkeit dieser Vorschrift für die gesunde Entwickelung der Gemeinde den Jüngern noch mehr ans Herz zu legen, fügt der Herr noch zwei für die Bildung und Erhaltung seiner Gemeinde grundlegende Verheißungen hinzu. Zuerst in v. 18 die feierliche Zusage: „Warlich ich sage euch: was irgend ihr auf der Erde ge-

1) Gegen die Bemerkung von *Ahrens*: ‚Weder wird der hartnäckige Schuldige durch einen Beschluß der Gemeinde für einen Heiden und Zöllner erklärt, noch werden alle Glieder der Gemeinde, wenn er auf das Urteil der Gemeinde nicht achtet, verpflichtet, *ipso jure* ihn so zu betrachten und zu behandeln', hat *Jul. Müll.*, dogm. Abhdll. S. 518 mit vollem Rechte erwidert: ‚Aber wie wäre es denkbar, daß Jesus seinen Jünger habe anweisen wollen, den als Heiden und Zöllner zu betrachten, den die Gemeinde fort und fort zu den ihrigen rechnet? Und wenn dem einzelnen Jünger der Verhärtete darum, weil er auch auf die Gemeinde nicht hört, sein soll wie der Heide und Zöllner, soll er es der Gemeinde selbst nicht ebenso sein?'

bunden haben werdet, wird gebunden sein im Himmel, und was irgend ihr auf der Erde gelöst haben werdet, wird im Himmel gelöst sein". Dieser Ausspruch, den wir schon zu 16, 19 (S. 351) erklärt haben, bezieht sich hier zunächst auf das Verfahren mit dem in Sünde gefallenen Bruder, und besagt, daß dasselbe nicht blos für das zeitliche Leben auf dieser Erde, sondern auch für das ewige Leben im Himmel Gültigkeit haben soll. Wird der sündigende Bruder durch die vorgeschriebene Admonition von seiner Sünde überführt, daß er sie läßt und sich bekehrt, so ist seine Seele für das zeitliche und ewige Leben gerettet; verharrt er aber in seiner Sünde, daß die Gemeinde ihn aus ihrer Gemeinschaft ausschließen muß, so ist er für Zeit und Ewigkeit aus dem Himmelreiche ausgeschlossen. In dieser der Gemeinde verliehenen Macht, Sünde zu vergeben und zu behalten liegt nicht nur für den Sünder die ernsteste Mahnung, den Zuspruch der Brüder und der Gemeinde zu seinem Heile zu beachten, sondern auch für die Jünger und die ganze Gemeinde ein kräftiger Antrieb, durch brüderliche Zurechtweisung das Seelenheil der irrenden Brüder sich angelegen sein zu lassen, um dieselben vor dem Verderben zu retten. Gerichtet ist zwar dieser Ausspruch, so wie die Belehrung in dem ganzen Cap. an die *μαθηταί* Jesu im engeren Sinne (vgl. v. 1) d. h. die Apostel, so daß die Macht zu binden und zu lösen, welche der Herr in c. 16 dem Apostel Petrus infolge seines Bekentnisses zugesprochen hat, hier allen Aposteln erteilt wird. Da aber bei dem Verfahren gegen den in Sünde gefallenen Bruder die lezte, über die Zukunft desselben entscheidende Admonition der Gemeinde übertragen ist, so ergibt sich hieraus ganz zweifellos, daß die Macht zu binden und zu lösen nicht den Aposteln als ein besonderes Prärogativ erteilt, sondern der *ἐκκλησία* der Gemeinde d. i. der Versammlung der eine Ortsgemeinde bildenden Gläubigen zuerkant, die selbstverständlich als von Aposteln und in deren Abwesenheit oder nach ihrem Ableben als von Vorstehern geleitet und organisch gegliedert gedacht ist. In solcher Weise hat auch der Apostel Paulus die Excommunication des Blutschänders in der korinthischen Gemeinde vollzogen, 1 Kor. 5, 4 f.

V. 19. Mit der zweiten Verheißung erteilt der Herr seinen Jüngern die Zusicherung, daß auch ihr gemeinsames Gebet im Himmel erhört und ratificirt werden soll. „Wiederum warlich sage ich euch, wenn zwei eins werden von euch auf der Erde über irgendeine Sache, die sie erbitten werden, so wird sie ihnen zuteil werden von meinem Vater im Himmel". *Πάλιν* wie 13, 45. 47 in der Bed. abermals, um einen zweiten ähnlichen Ausspruch oder Gegenstand einzuführen, s. zu 4, 7. Nach *πάλιν* steht in *BJXII al. ἀμήν*, das für ursprünglich zu halten, und von *Tisch. 7* aufgenommen, dagegen in *ed. 8* wieder weggelassen ist, weil es in ℵ*DLMΓΔ al.* fehlt. Die Zeugen *pro et contra* halten sich die Wage, und die Weglassung ist wol nur durch den Anstoß an der ungewöhnlichen Verbindung von *πάλιν ἀμήν* veranlaßt. Die Stellung des *συμφωνήσουσιν* vor *ἐξ ὑμῶν* zeigt, daß der Nachdruck auf dem *συμφωνεῖν* liegt. Angeredet sind in *δύο ἐξ ὑμῶν* die Apostel; aber

der Inhalt dieser Verheißung gilt den Jüngern Christi aller Zeiten. In *περὶ παντὸς πράγματος οὗ* steht *οὗ* infolge einer Attraction für *ὅ*; vielleicht aber ist auch *παντός* zum Hauptsatze gehörend in attractionsartiger Verschränkung des Adjectivs mit dem Relativsatze verbunden, so daß der Satz: *περὶ πράγματος, πᾶν ὃ ἐὰν αἰτήσωνται, γενήσεται αὐτοῖς* lauten solte. Vgl. *Kühner* II S. 925f. Die Erhörung des Gebets ist an die Bedingung geknüpft, daß beide in Bezug auf die Bitte übereinstimmen, und zwar ohne Beschränkung auf das Gebet um die Erfüllung der Verheißung in v. 18. Zu der Beschränkung des gemeinsamen Gebets auf die Ausübung der Schlüsselgewalt (*Steitz* a. a. O. S. 468) liegt im Contexte kein nötigender Grund vor. Vielmehr fügt der Herr zu der v. 18 ihnen verliehenen Macht, in für den Himmel gültiger Weise zu binden und zu lösen, in dieser zweiten Verheißung noch die Kraft des gemeinsamen Gebetes hinzu, um die Macht seiner Gemeinde, mag sie irgendwo auch nur aus zwei oder drei in seinem Namen vereinigten Menschen bestehen, noch weiter zu erweisen (*Nitzsch* S. 520). — Nur eine Beschränkung ist in dem Begründungssatze v. 20: „Denn wo zwei oder drei auf meinen Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen", erwähnt; nämlich die, daß die Betenden *εἰς τὸ ὄνομα* Jesu vereinigt sind, d. h. nicht: auf seinen Befehl, sondern so daß das Bekennen des Namens Jesu, also die Förderung seines Reiches Zweck der Vereinigung zum Gebete ist. Statt *zwei* (v. 19), der geringsten Zahl einer Gemeinschaft, sind hier *zwei oder drei* genant, anzudeuten daß es auf die geringere oder größere Zahl nicht ankomt, sondern zwei oder drei schon eine Jüngergemeinde bilden können, in deren Mitte Jesus im Geiste gegenwärtig ist. Auf der Gegenwart Jesu in der Vereinigung beruht die Erhörung des Gebetes, indem Jesus dasselbe bei seinem Vater im Himmel vermittelt.

V. 21—35. **Von der Versöhnlichkeit und dem Schalksknechte.** Die Warnung Jesu vor dem Aergernisgeben und die Anweisung über das Verhalten der Jünger gegen einen in Sünde gefallenen Bruder schlossen den Gedanken in sich, daß jeder Jünger auch bereit sein müsse, Sünden des Bruders, durch welche der Einzelne beleidigt oder verlezt wird, zu vergeben. Aber die Bereitwilligkeit zu vergeben muß doch ihre Grenze haben, sonst kann sie mißbraucht werden. Diese Erwägung veranlaßte den Petrus, aus dem Jüngerkreise zu Jesu heranzutreten und ihn zu fragen: „Herr, wie oft wird mein Bruder gegen mich sündigen und werde ich ihm vergeben? Bis siebenmal?" Die beiden Futura sind nach hebr. Art coordinirt, in dem Sinne: wie oft darf es vorkommen, daß ich meinem Bruder, der gegen mich sündiget, vergeben soll? Petrus nent Siebenmal, nicht blos als eine hohe Zahl, im Vergleich mit der talmud. Satzung *Babyl. Joma f. 86, 2,* daß dreimal vergeben werden könne, nicht öfter, sondern als heilige Zahl nach ihrer symbolischen Bedeutung als Zahl der Werke Gottes. — V. 22. Aber Jesus entgegnet: „Nicht, sage ich dir, bis siebenmal, sondern bis siebenzigmal sieben". Die Erklärung von *ἑβδομηκοντάκις ἑπτά* ist streitig. Nach dem Vorgange von *Hieron., Theophyl.* erklären

Luther, Grot., de W., Bleek, Kamph.: siebenzig mal siebenmal = 490 mal. Da aber nicht ἑπτάκις wiederholt, sondern dafür ἑπτά gesezt ist, so erklären *Orig., August., Beng., Ew., Mey., Hlgf., Keim:* bis 77 mal, unter Verweisung auf Gen. 4, 24, wo שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה d. i. siebenzig und sieben = 77 mal in der LXX mit ἑβδομηκοντάκις ἑπτά übersezt ist. Denn nach dem griechischen Gebrauche der Adverbialzahlen müßte dies durch ἑκτὰ καὶ ἑβδομηκοντάκις oder durch ἑβδομήκοντα ἑπτάκις ausgedrükt sein. Aber auch in der angef. Stelle der LXX ist die Erklärung noch streitig und *Luthers* Uebersetzung in unserem V. noch keineswegs als unrichtig dargethan.[1] Für den Sinn unseres V. ist die Differenz nicht von erheblicher Bedeutung, da die Zahl 77 oder 70 × 7 (mal) nur den Gedanken: unzählige Male ausdrücken soll. So oft dein Bruder gegen dich sündigt und um Vergebung bittet, solst du ihm vergeben, wie schon *Theophyl.* richtig erklärt hat.

V. 23—35. *Das Gleichnis vom Schalksknechte.* Um die unbegrenzte Willigkeit zum Vergeben den Jüngern recht einzuprägen, erläutert Jesus die dem Petrus gegebene Antwort durch ein Gleichnis. διὰ τοῦτο verknüpft die folgende Parabel mit dieser Antwort; und wird von *Sommer* treffend so erläutert: ‚Darum weil die unbegrenzte Willigkeit zum Vergeben Pflicht ist, hat sich das Himmelreich so gestaltet, daß dereinst für sich keine Vergebung finden wird, wer nicht willig gewesen ist, seinem Mitbruder zu vergeben'. Ueber ὡμοιώθη ἡ βασ. τ. οὐρ. s. zu 13, 24. Das Himmelreich ist gleich geworden einem menschlichen Könige, der mit seinen Knechten abrechnen wolte. συναίρειν λόγον *rationem conferre,* Rechenschaft halten, abrechnen; außer hier noch 25, 19, sonst nicht weiter vorkommend. Der König ist in der Parabel als ἄνθρωπος bezeichnet, weil mit ihm der König des Himmelreichs, Gott der himmlische Vater verglichen wird. Der König hat seine Güter Knechten zur Verwaltung übergeben, worüber sie zur bestimten Zeit Rechnung abzulegen und den Ertrag ihm zu entrichten hatten. — V. 24. Als die Abrechnung begann, wurde vor ihn geführt Einer, der ihm 10,000 Talente schuldig war. Eine unerschwingliche Summe, da die Schuld, wenn hebr. Talente gemeint sind, über 75 Millionen Mark, wenn attische, über 45 Millionen Mark betrug. So viel war εἷς *einer* ihm schuldig. — V. 25. Da er aber nicht hatte

---

1) *Hieronymus* übersezt Gen. 4, 24: *septuagies septies*, was nicht füglich 77 mal, sondern nur 70 × 7 mal bedeuten kann. Diese Bedeutung hat *Thiersch, de Pentat. vers. Alex. p. 91 s.* auch für ἑβδομηκοντάκις ἑπτά durch einen Beleg aus der neugriech. Schrift Πίστις (*Venet. 1756*) warscheinlich gemacht. Auch *Kamphausen* (das Gebet des Herrn S. 111. Anm.) hält mit *Bl.* für sicher, daß der griech. Ausdruck 70 mal 7 mal bedeute, obwol er da über seine in der Abhdl. über einige Stellen des 4. Cap. der Genes. in den Theol. Studien u. Krit. 1861 S. 121 f. versuchte Erklärung des שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה 70 mal und zwar sieben d. i. 7 mal 70 urteilt, daß bei derselben die Schwierigkeit des ו unleugbar sei; doch möchte er auch die Uebersetzung der LXX nicht für falsch erklären, da zur Feststellung des hebr. Sprachgebrauchs genügende Beispiele nicht vorliegen. — Was *Ewald* in Lehrb. der hebr. Spr. §. 269b u. Bibl. Jahrb. XI S. 108 darüber lehrt, reicht zur Entscheidung der streitigen Frage nicht aus.

zu bezahlen, befahl der Herr, daß er mit Weib und Kindern und aller seiner Habe verkauft und daß bezahlt würde. Der Befehl entspricht dem mosaischen Rechte, Ex. 22, 2. Lev. 25, 39. 45. Vgl. *m.* Bibl. Archäol. §. 112. Not. 1 u. §. 154 (S. 728). Das *καὶ ἀποδοθῆναι* drükt den Wortlaut des Befehls aus, wobei davon abgesehen ist, daß der Erlös von dem Verkaufen zur Tilgung der Schuld nicht hinreichen würde, weil es nur darauf ankam zu zeigen, wie der König sein Recht fordert. — V. 26. Da fiel der Knecht vor dem Könige nieder und bat: „Habe Geduld mit mir und ich will dir alles bezahlen". In seiner Herzensangst verspricht er mehr als er zu leisten vermag. — V. 27. Der Herr aber hatte Erbarmen mit dem Knechte und ließ ihn los; und die Schuld erließ er ihm. *ἀπέλυσεν αὐτ.* er ließ ihn los, statt ihn als Sklaven festnehmen und verkaufen zu lassen. *τὸ δάνειον* das Darlehen, hier die Schuldsumme, sofern sie in Geld und Gut bestand, das der König ihm zur Verwaltung anvertraut hatte. — V. 28. Diese ihm zuteil gewordene Gnade des Königs hätte den Knecht zum Mitleide gegen alle seine Mitknechte stimmen sollen. Aber als er vom Könige weggegangen war, fand er einen seiner Mitknechte, der ihm hundert Denare schuldig war, etwa 70 Mark — eine im Vergleiche mit der ihm erlassenen Schuld höchst geringfügige Summe, die er dem Schuldner hätte erlassen sollen. Aber er war hartherzig, nahm den Mitknecht fest (*κρατήσας*), würgte ihn und sprach: „Bezahle, wenn du was schuldig bist". *ἔπνιγεν* eig. erstikte ihn, steht hier wie *ἄγχειν* bei den Griechen: würgte ihn, indem er ihn bei der Gurgel packte, um ihn vor Gericht zu schleppen. *εἴ τι* (nach ℵ*BCD al.* die ursprüngliche Lesart, statt des nur von Minusk. bezeugten *ὅ τι*) ist nicht gleichbedeutend mit *ὅ τι*, auch nicht wie das bedingende *si quid* Ausdruck griechischer Urbanität (*Fritzsche, Olsh., de W.*), die hier ganz ungehörig wäre, oder der Ungewißheit über den Betrag der Schuld, was gegen den Context wäre, sondern Ausdruck rücksichtsloser Strenge oder ‚unbarmherziger Logik' eines Menschen, der ohne Rücksicht auf den besonderen Fall nur sein Recht verlangt, wobei auf dem *ἀπόδος* der Nachdruck liegt: Bist du was schuldig (und das ist der Fall), so mußt du bezahlen (*Mey., Weiss*). — V. 29 f. Der Mitknecht bat seinen Gläubiger ähnlich, wie dieser den König um Nachsicht und Geduld gebeten hatte; aber derselbe wolte nicht, sondern ging fort, warf den Schuldner ins Gefängnis, bis er die Schuld bezahlt haben würde. — V. 31. Ueber dieses Verfahren wurden die Mitknechte, die es gesehen hatten, sehr betrübt, und zeigten die Sache ihrem Herrn (dem Könige) an. V. 32 ff. Da ließ der Herr den hartherzigen Knecht vor sich kommen, hielt ihm vor, wie er, nachdem ihm so große Barmherzigkeit widerfahren sei, auch gegen seinen Mitknecht Barmherzigkeit hätte üben und die Schuld ihm erlassen sollen, und ließ dann im Zorne ihn den Peinigern übergeben, bis er seine ganze Schuld ihm bezahlt haben werde, wobei nicht weiter in Betracht gezogen wird, ob ihm dies auch möglich sein würde. Bei *τοῖς βασανισταῖς* den Folterern (4 Makk. 6, 11) hat man nicht blos an die Kerkermeister zu denken, die ihn ins Gefängnis setzen solten (*Grot., de W.*),

sondern der Ausdruck ist gewählt, um anzudeuten, daß der hartherzige Schuldner durch Folterqual zum Bezahlen gezwungen werden soll, zunächst als Ausdruck des unbarmherzigen Gerichts (*Weiss*), dann aber auch als Hindeutung auf den βάσανος der Gehenna, welchem der Unbarmherzige anheimfält (*Mey.*).

In v. 35 gibt Jesus selbst die Anwendung: „Also wird auch mein himmlischer Vater euch thun, wenn ihr nicht vergebet ein jeglicher seinem Bruder von Herzen". ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν von euren Herzen her d. h. so, daß euer Herz im Gefühle der empfangenen göttlichen Barmherzigkeit bewogen und getrieben wird, dem Bruder seine Fehler und Sünden zu vergeben. In dieser Anwendung ist nur der Grundgedanke der Parabel, wie schwere Strafe derjenige sich zuzieht, der nicht von Herzen bereit ist, seinem Bruder zu vergeben, hervorgehoben, damit aber der volle Inhalt derselben nicht erschöpft. Denn in der Ausführung des Gleichnisses tritt daneben noch deutlich der Gedanke hervor, daß jede Schuld, die wir dem Bruder vergeben sollen, gegenüber der unendlich großen Schuld, welche der himmlische Vater uns erlassen, nur eine Kleinigkeit ist. — Der König, der mit seinen Knechten Abrechnung hält, ist Gott; seine Knechte sind im Allgemeinen alle Menschen, insonderheit aber die Christen, die nicht nur alle Güter und Gaben, die sie besitzen, von ihm empfangen, sondern auch durch die Erlösung, so durch Christum geschehen, unendliche Barmherzigkeit erfahren haben. Der Tag der Abrechnung ist die Zeit des jüngsten Gerichts, an welchem alle Menschen über die Verwendung der empfangenen Güter Rechenschaft werden ablegen müssen und vor Gott als Schuldner gestelt werden. Die Schuld, die wir als Sünder auf uns geladen haben, ist so groß, daß keiner sie bezahlen kann. Wolte Gott mit uns nach dem strengen Rechte handeln, so würde jedermann mit Leib und Leben der ewigen Pein verhaftet sein. Aber Gott ist barmherzig. Er erläßt die Schuld jedem, der ihn um Gnade anfleht. Diese Gnade, die Gott uns erzeigt, soll aber unser Herz rühren, daß wir Mitleid und Erbarmen gegen unsere Brüder üben. Wer hingegen hartherzig gegen seinen Mitmenschen verfährt, der empfängt am Tage des Gerichts von Gott keine Gnade, sondern zieht sich das Zorngericht der ewigen Pein zu, da er die ganze Schuld (beachte πᾶσαν τὴν ὀφειλήν und πᾶν τὸ ὀφειλόμενον v. 32 u. 34) nimmermehr bezahlen kann.

Jesu Wirken in Judäa und Jerusalem und die Vollendung seines Werkes durch Leiden, Tod und Auferstehung. Cap. XIX—XXVIII.

Nachdem Jesus in Galiläa sich durch Lehren und Thaten so mächtig als Heiland und Erlöser Israels bezeugt hatte, daß nicht nur seine Jünger ihn als den Christ, den Sohn des lebendigen Gottes erkant und bekant hatten, sondern auch das auf den Trost Israels harrende Volk ihn als den erwarteten Messias erkennen konte, brach er mit seinen Jüngern von Galiläa auf und zog nach Judäa, um in Jerusalem durch Leiden, Sterben und Auferstehung das Werk der Erlösung zu vollbringen. Der Bericht, welchen Matth. nach dem S. 11 ff. aufgezeigten Plane seines Evangeliums über die messianische Bezeugung Jesu in Judäa und Jerusalem durch Lehren, Thun und Leiden gibt, zerfält dem geschichtlichen Verlaufe der Ereignisse entsprechend in zwei Abschnitte: 1. eine übersichtliche Zusammenstellung der Vorgänge und Lehren, wodurch Jesus sich auf dem Wege nach Judäa und dann in Jerusalem als den verheißenen König des Himmelreichs kundgab; 2. eine Geschichte des Leidens und Sterbens und der Auferstehung Jesu, in welcher die Momente hervorgehoben sind, durch welche er sich in seiner tiefsten Erniedrigung vor allem Volke als Gottes Sohn erwies und von seinem himmlischen Vater erwiesen wurde.

1. Jesu Reise nach Judäa und messianisches Auftreten in Jerusalem. Cap. XIX—XXV.

So deutlich auch in c. 19, 1 der Aufbruch Jesu von Galiläa, um durch Peräa nach Judäa zu gehen, berichtet wird, so wird doch über die Reise selbst nichts erzählt, und bis zu seiner Ankunft in Jericho kurz vor dem Pascha (20, 20) nur ein Gespräch mit den Pharisäern über die Ehescheidung, die Segnung der zu Jesu gebrachten Kindlein, das Gespräch mit dem reichen Jüngling über das Gute, die den Aposteln erteilte Verheißung über den Lohn seiner Nachfolge (19, 3—30), das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge (20, 1—16), die nochmalige Verkündigung des in Jerusalem ihm bevorstehenden Todes und seiner Auferstehung (20, 17—19), die Bitte der Zebedäiden um den Ehrenplatz im messianischen Reiche mit der Antwort Jesu (20, 20—28) und die Heilung zweier Blinder bei Jericho (20, 29—34) mitgeteilt. Diese Vorgänge und Lehren Jesu sind auch von Mark. (c. 10) und Luk. (c. 18, 15—43) in gleicher Aufeinanderfolge aus der Zeit seiner Reise nach Jerusalem zum Todesleiden erzählt, nur mit Weglassung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberge, welches beide nicht haben, und des Gespräches mit den Pharisäern über die Ehescheidung, sowie der Bitte der Zebedäiden, welche blos Luk. übergangen hat. Hiernach schon kann es nicht zweifelhaft sein, daß dieselben nach treuer geschichtlicher Erinnerung in diese Zeit verlegt sind. Damit steht

auch der Lehrgehalt dieser Vorgänge und Gespräche in schönstem Einklange. Denn sie zielen sämtlich darauf ab, die Jünger über die wesentlichen Erfordernisse zur erfolgreichen Ausrichtung ihres apostolischen Berufs zu belehren, ihre volkstümlichen Erwartungen von der baldigen Aufrichtung des messianischen Herrlichkeitsreiches zu berichtigen und sie für den ihnen noch unbegreiflichen Ausgang des irdischen Lebens Jesu durch Leiden und Tod zur Auferstehung in Herrlichkeit geistig zu rüsten. — Ueber das messianische Auftreten und Wirken Jesu in Jerusalem s. das Nähere in den Vorbemerkungen zu c. 21.

Cap. XIX. Gespräch über Ehescheidung und Ehe; Segnung der Kinder; der reiche Jüngling; der Lohn der Nachfolge Jesu.

In v. 1. u. 2 (vgl. Mrc. 10, 1) leitet Matth. mit der ihm geläufigen Formel *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν κτλ.* (vgl. 7, 28. 11, 1. 13, 53) den Bericht von der Reise Jesu nach Judäa zur Vollendung seines Werkes auf Erden durch Leiden, Tod und Auferstehung ein. Von Galiläa sich wegbegebend zog Jesus in die Grenzen Judäa's, jenseit des Jordans. *Πέραν τοῦ Ἰορδάνου* gehört nicht zu *Ἰουδαίας* als nähere Bestimmung der Oertlichkeit in Judäa, wohin Jesus zog, sondern zu *ἦλθεν*, den Weg angebend, welchen Jesus von Galiläa nach Judäa einschlug. Er reiste nicht auf dem geraden und nächsten Wege durch Samaria, sondern auf der Ostseite des Jordan, durch Peräa in das Gebiet von Judäa. Da Matth. für Leser seines Evangeliums schrieb, die mit den geographischen Verhältnissen Palästina's bekant waren, so konte er sich, ohne Mißverständnisse zu befürchten, ungenau ausdrücken. Diese Ungenauigkeit der Ausdrucksweise berechtigt daher nicht zu der Folgerung (von *Delitzsch*, N. Unterss. S. 51), daß unser (griechisches) Evangelium im Ostjordanlande abgefaßt sei; da *ἦλθεν* ja nicht blos *kommen*, sondern auch *gehen* bedeutet, im Griechischen wie im Hellenistischen, wo es dem hebr. בּוֹא entspricht.[1] V. 2. Wie allenthalben

1) Unbegründet ist auch die Meinung von *Mey.*, daß sich die Erzählung des Matth. und Mark. weder mit Luc. 9, 51 u. 17, 11, wornach Jesus *diesseit* des Jordan reiste, vereinigen lasse, noch mit dem Berichte des Johannes, nach welchem er 10, 22 nicht nach Jerusalem *reist*, sondern daselbst *ist* und v. 40 einen kurzen Aufenthalt in Peräa von Jerusalem aus nimt. Denn Luk. berichtet in keiner der angeführten Stellen, daß Jesus die Reise nach Jerusalem zu seinem Todesleiden diesseit des Jordan gemacht habe, sondern sagt in 9, 51 ff. nur, daß Jesus, als er sein Angesicht darauf gerichtet, nach Jerusalem zu gehen, Boten vor sich her in einen Flecken der Samariter sandte, ihm Herberge zu bestellen, die Samariter aber ihn nicht aufnahmen, so daß sie in einen andern Flecken zogen; und in 17, 11, daß Jesus während des Reisens nach Jerusalem durch die Mitte von Samaria und Galiläa d. h. zwischen beiden Landschaften auf der Grenze durchzog, woraus *Mey.* schloß, daß Jesus auf der Grenze von Samaria und Galiläa querdurch ostwärts *bis an den Jordan gereist und dann am Jordan herunter nach Jericho gelangt sei.* Aber zu der Ergänzung: *bis an den Jordan* u. s. w. fehlt im Texte jede Berechtigung, da Luk. zwar das Ueber-

folgten Jesu auch auf dem Wege jenseit des Jordan viele ὄχλοι, und er heilte sie dort. αὐτούς nämlich die Kranken, wie 12, 15, in nicht präciser Ausdrucksweise, vgl. *Winer* S. 139. ἐκεῖ d. i. jenseit des Jordans. Statt des *Heilens* erwähnt Mark. wieder wie in 6, 34 das διδάσκειν, s. zu 14, 14.

V. 3—12. **Ueber Ehescheidung und Ehe.** Vgl. Mrc. 10, 2—12. Die Verhandlung Jesu mit den Pharisäern über die Ehescheidung berichtet Matth. hauptsächlich wegen des durch dieselbe veranlaßten Ausspruchs des Erlösers über die Ehe (v. 10—12), in welchem die heilsgeschichtliche Bedeutung dieser Geschichte liegt. V. 3. Pharisäer legten Jesu, ihn versuchend, die Frage vor: „Ob es erlaubt sei, sein Weib zufolge jeden Grundes zu entlassen". Ueber εἰ bei directen Fragen s. zu 12, 10. ἀνθρώπῳ (hinter ἔξεστιν) fehlt in ℵ*BLΓ *al.* und ist deshalb von *Lchm.* u. *Tisch. 8* getilgt, auch wol nur aus v. 5 ergänzt. Wenn es unecht ist, so ist das Nomen, worauf (τὴν γυν.) αὐτοῦ sich bezieht, nämlich der Ehemann, aus dem Inhalte der Frage zu entnehmen. Das Versuchliche der Frage (πειράζοντες) lag in κατὰ πᾶσαν αἰτίαν, weil die Ansichten der Schriftgelehrten über diesen Punkt divergirten. Das mos. Gesetz enthielt darüber keine deutliche Bestimmung, sondern sezt Deut. 24, 1 ff. die Scheidung als altes Herkommen unter dem Volke voraus, wenn die Frau in den Augen des Mannes nicht Gnade findet, weil er an ihr עֶרְוַת דָּבָר ἄσχημον πρᾶγμα (LXX) gefunden hat. Diese Worte erklärte die Schule des *Schammai*, den Accent auf עֶרְוָה *nuditas, turpitudo* legend, *rem nuditatis* oder *turpitudinis,* und verstand darunter *libidinem, lasciviam, impudicitiam;* die Schule des *Hillel* dagegen erklärte denselben: *turpitudinem rei alicuius* in dem Sinne: *propter rem turpem et marito ingratam,* auch wol: *sive ob turpitudinem sive ob rem causamve aut rationem qualemcunque,* wornach der Mann sein Weib entlassen konte, *si edulium dumtaxat ei adusserit.* Noch weiter ging *R. Akiba,* welcher die Worte: ‚wenn sie nicht Gnade findet in seinen Augen' premirend, die Scheidung für zulässig hielt, wenn eine andere Frau dem Manne besser gefiel, vgl. *Mischn. Gittin c. 9 § 10 (ed. Surenh. III p. 358).* Die laxere Ansicht der Hillelschen Schule drücken *Onkelos* u. *Targ. Jonath.* mit der Uebersetzung עֲבִירַת פִּתְגָם ‚Uebertretung in einer Sache' aus. Sie galt als Halacha

schreiten des Jordans nicht ausdrücklich erwähnt, aber eben so wenig sagt, daß Jesus diesseit des Jordan, nämlich im Jordanthale hin gereist sei. Ueber den Weg, welchen Jesus von der Grenze Samaria's und Galiläa's ab nach Judäa einschlug, sagt Luk. gar nichts aus, und der vermeintliche Widerspruch seines Berichts mit dem des Matth. u. Mark. ist nur durch willkürliche Bestimmung der Reiseroute von den Auslegern in den Text eingetragen. Ebenso wenig ist in der Angabe Joh. 10, 22, daß Jesus am Tempelweihfeste (den 23. Kislev) d. i. fast 4 volle Monate vor dem Pascha in Jerusalem war und in der Halle Salomo's lehrend auftrat, irgend etwas enthalten, was mit dem Berichte des Matth. über Jesu Aufbruch von Galiläa und seine Reise nach Jerusalem unvereinbar wäre, falls man nur nicht unter gänzlicher Verkennung der Anlage des Matth.-Ev. sich einbildet, daß Jesus bis etwa 10 oder 14 Tage vor dem Pascha in Galiläa geblieben und dann ohne Aufenthalt nach Jericho und von da weiter nach Jerusalem gezogen wäre.

d. h. wurde gesetzliche Praxis und wird auch von *Joseph.* und *Philo* vorgetragen. S. die Belege hiefür bei *Buxtorf fil. De sponsalibus et divort. p. 88 ss., Selden, Uxor ebr. III c. 18* u. *20 pag. 312 s.* u. *328 ss., Lightf. hor. ed Matth. 5, 31* u. *Tholuck,* die Bergrede, zu Matth. 5, 31. Diese Ansicht liegt auch dem κατὰ πᾶσαν αἰτίαν der Frage der Pharisäer zu Grunde, welche damit Jesum versuchen wolten, indem sie voraussezten, daß er nach seinen ernsten sittlichen Grundsätzen für die beim Volke nicht beliebte strengere Auffassung des Gesetzes entscheiden werde. Matth. hat übrigens, wie *Mey.* richtig gegen *Weiss* u. *Keim* bemerkt, die Frage in ihrer ursprünglichen Form aufbehalten und Mark. sie, mit Rücksicht auf die heidenchristlichen Leser seines Evang., die mit den rabbinischen Schulsatzungen unbekant waren, durch Weglassung des κατὰ πᾶσαν αἰτίαν verallgemeinert und demgemäß den Hinweis der Pharisäer auf das mos. Gesetz vorangestelt, um den Ausspruch Jesu über die göttliche Ordnung der Ehe im Zusammenhange mitzuteilen. In der allgemeinen Form der Relation des Mark. wäre die Erage für Jesum gar nicht versuchlich gewesen, da die Pharisäer nicht erwarten konten, daß er eine dem mosaischen Gesetze widersprechende Antwort geben würde. — V. 4 f. Auf die rabbinischen Schulansichten ließ sich Jesus nicht ein, sondern belehrte seine Gegner aus der Schrift: „Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer von Anbeginn sie (die Menschen) als Männlein und Fräulein geschaffen hat, und gesprochen: Darum wird ein Mensch den Vater und die Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und die Zwei werden ein Fleisch sein?“ Auf die Erschaffung der Menschen zurückgehend rief er seinen Gegnern die Aussprüche der Schrift darüber ins Gedächtnis. Nämlich Gen. 1, 27, daß Gott die Menschen als Männliches und Weibliches d. h. als ein geschlechtliches Paar geschaffen hat (zu ὁ ποιήσας ist das nach ἐποίησεν folgende αὐτούς hinzuzudenken und αὐτούς nicht näher bestimt, weil jeder schriftkundige Hörer wußte, daß die angeführten Worte von der *Menschen*schöpfung handeln). Damit verband der Herr (v. 5) aus der Erzählung von der Erschaffung des Weibes Gen. 2, 21 ff. die Worte v. 24: „darum wird ein Mann (אִישׁ jeder) seinen Vater . . . verlassen“ u. s. w., die er, obgleich von Adam gesprochen, doch mit καὶ εἶπεν „und er (d. i. Gott) sprach“ als Worte Gottes anführt, weil sie in der von Gott inspirirten Schrift stehen, wie sie auch 1 Kor. 6, 16 vom Apostel angeführt sind. ἕνεκεν (oder ἕνεκα nach ℵ*BLZ*) τούτου bezieht sich in Gen. 2, 24 auf die Bildung des Weibes aus der Rippe des Mannes. οἱ δύο die beiden genanten Personen: Mann und Weib, fehlt im Grundtexte, ist aber schon in der LXX zur Verdeutlichung eingeschoben. ἔσονται εἰς σάρκα μίαν zu einem Fleische werden bezeichnet die Verbindung zu geistleiblicher Einheit, die vermöge der geschlechtlichen Gemeinschaft zu Stande komt und von Gott durch die Schöpfung begründet ist. — V. 6. Aus dieser Schriftlehre zieht Jesus den Schluß: „Also sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch“, und weiter in Bezug auf das Wesen der Ehe die Folgerung: „Was nun Gott zusammengefügt hat, soll ein Mensch nicht

scheiden". — V. 7. Dagegen wandten die Pharisäer ein: „Wie nun hat denn Moses geboten, einen Scheidebrief zu geben und zu scheiden?" (*ἀπολῦσαι* das Weib zu entlassen). *Οὖν* eine Folgerung aus dem Vorhergehenden ausdrückend: Wenn es sich nun so verhält, daß Gott Mann und Weib zusammengefügt hat, wie konte dann Moses ... befehlen. Dieser Einwurf ist aus Deut. 24, 1 entnommen, wo Moses das Schreiben eines Scheidebriefes und das Entlassen des Weibes, als zum Vollzuge der Scheidung erforderlich erwähnt, aber weder die Ausstellung eines Scheidebriefes noch die Entlassung des Weibes geboten hat. V. 8. Jesus erwiderte daher: „Moses hat in Hinsicht auf eure Hartherzigkeit euch gestattet (*ἐπέτρεψεν*), eure Weiber zu entlassen". *σκληροκαρδία* ist die Gesinnung oder Herzensstimmung, die sich nicht zur Milde, Nachsicht und Versöhnlichkeit bewegen läßt. „Von Anfang (von der Schöpfung her) ist es nicht also geschehen". *οὕτως* also, nämlich daß die Frau mittelst Scheidebriefs entlassen werden durfte. Mehr als eine Gestattung der Ehescheidung ist auch in der angezogenen Stelle des Deut. nicht enthalten; denn Moses erwähnt dort die Scheidung nur, um durch eine gesetzliche Vorschrift über die Rükkehr des entlassenen Weibes zu ihrem ersten Manne der leichtfertigen Ehescheidung zu steuern; vgl. *m.* Comm. z. d. St. Jene uranfängliche Gottesordnung ist also durch Mosen nicht aufgehoben, wenn er wegen der sittlichen Verhärtung des Volkes die zu seiner Zeit übliche Entlassung des Weibes mittelst Scheidebriefes zuließ.

V. 9. Nach Abweisung des aus Deut. 24, 1 f. gefolgerten Rechtes zur Ehescheidung beantwortet Jesus die ihm (v. 3) vorgelegte Frage dahin: „Ich aber sage euch: wer sein Weib entläßt außer auf Grund von Hurerei, und freiet eine andere, der bricht die Ehe". So hatte er sich über die Ehescheidung bereits in der Bergrede 5, 32 ausgesprochen, wo wir diesen Ausspruch schon erklärt haben. Statt *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* hat *Lchm.* nach *BD,* Minusk. *παρεκτὸς λόγου πορνείας* aufgenommen, das offenbar nur aus 5, 32 hieher gekommen ist. Auch der Zusatz: *καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται* fehlt in ℵ*C*³*DLS al.* und ist von *Tisch. 8* gestrichen. Er scheint gleichfalls nur aus 5, 32 herübergenommen zu sein, obwol *BC*¹*JNZ al.* ihn haben. In 5, 32 war der Ausspruch, daß auch derjenige, welcher eine Geschiedene freiet, Ehebruch begeht, für den Gedankenzusammenhang unentbehrlich; hier dagegen, wo es sich blos um die Frage nach den Gründen der Ehescheidung handelte, genügte die Erklärung, daß jede Ehescheidung außer der wegen Hurerei Ehebruch sei, vollständig. Darum ist auch die Vermutung, daß der ganze Satz nur infolge des Homoioteleuton *μοιχᾶται* ausgefallen sei, nicht sehr warscheinlich. Der Umstand aber, daß Mark. in v. 12 diesen Zusatz hat, liefert für die Echtheit desselben bei Matth. auch keinen Beweis. Denn da Mark. die Bergpredigt weggelassen hat, so lag es ihm nahe, bei dem hier gebotenen Anlasse, Jesu Lehre über die Ehe und Ehescheidung vollständiger mitzuteilen.[1] Aehnlich ist über Luc. 16, 18 zu urteilen.

1) Selbst unter Voraussetzung der Abhängigkeit des Matth.-Berichtes von

V. 10—12. Der ernste Ausspruch Jesu über die Unauflöslichkeit der Ehe als einer göttlichen, durch die Schöpfung begründeten Ordnung macht den Jüngern das Eingehen der Ehe bedenklich, und veranlaßt sie — ohne Zweifel *privatim* nach dem Weggange der Pharisäer — das Bedenken gegen ihn auszusprechen: „Wenn es sich also verhält mit der Rechtssache des Menschen mit seinem Weibe, so frommt es nicht zu heiraten". ἡ αἰτία heißt Grund, Ursache, *causa* aber nicht im Sinne von *res* = Sache oder Verhältnis — diese Bedeutung des Wortes ist nicht nachweislich — sondern in dem Sinne von Rechtssache oder Rechtshandel, da hier der in v. 9 erwähnte einzige Grund (αἰτία) zur Scheidung gemeint ist. Wenn der Mann — wollen die Jünger sagen — so mit seinem Weibe verbunden ist, daß er aus keinem anderen Grunde als wegen Ehebruch sich von ihr scheiden und, ohne Ehebruch zu begehen, eine andere nehmen darf, so ist es nicht zuträglich zu heiraten, um sich nicht der Gefahr auszusetzen, lebenslänglich an ein Weib gebunden zu sein, mit dem man nicht glücklich und in Frieden leben kann. Darauf antwortet der Herr v. 11: „Nicht alle fassen dieses Wort, sondern die, denen gegeben ist" *sc.* es zu fassen. χωρεῖν fassen d. h. geistig aufnehmen, nicht blos ‚mit der Intelligenz', sondern auch im Herzen sich aneignen als Maxime für das Leben. Die Entgegensetzung von Urteil und Maxime (*Weiss*) liegt weder in dem Worte, noch im Contexte. Τὸν λόγον τοῦτον bezieht sich nicht auf das folgende Wort Jesu (*Beng., de W., Bleek*), da dieses ja mit γάρ als das Gesagte begründend eingeführt wird; aber auch nicht, wie die meisten Ausll. annehmen, auf das Wort der Jünger: οὐ συμφέρει γαμῆσαι; denn die Aeußerung, daß wenn es sich mit der Ehe so verhalte, das Ehelichwerden nicht fromme, war kein so tiefsinniger und schwer faßlicher Gedanke, daß ihn nur diejenigen fassen können, denen

---

dem des Mark. würde sich aus dem angegebenen Grunde die Weglassung des fraglichen Zusatzes bei Matth. hinreichend erklären. Aber die Gründe, welche *Weiss* und zum Teil auch *Mey.* (zu v. 7) für die Ursprünglichkeit der Relation des Mark. geltend gemacht, sind nicht dazu angethan, der Urmarkushypothese eine haltbare Stütze zu leihen. Die Umstellung des Herganges des Gesprächs Jesu mit den Pharisäern bei Mark., wornach Jesus auf die Frage der Pharisäer, ob es dem Manne erlaubt sei, sein Weib zu entlassen, mit der Gegenfrage „was hat Moses euch geboten" (ἐνετείλατο)? antwortet, und die Pharisäer dann sagen: „Moses hat uns gestattet (ἐπέτρεψθ), einen Scheidebrief zu geben", darauf aber Jesus entgegnet: „In Bezug auf eure Hartnäckigkeit hat Moses euch dieses Gebot geschrieben; von Anfang der Schöpfung aber hat Gott sie als Männlein und Fräulein geschaffen u. s. w." — diese Umstellung mit der Abweichung, daß die Pharisäer das Schreiben des Scheidebriefes als ein Gestatten (ἐπιτρέπειν) bezeichnen, Jesus aber von einer ἐντολή redet, hängt damit zusammen, daß es Mark. nicht darauf ankam, zu zeigen, wie Jesus die pharisäische Rechtfertigung der Ehescheidung widerlegte, sondern nur darauf, den Heidenchristen deutlich zu machen, daß im mos. Gesetze die Ehescheidung um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen gestattet war, nach dem in der Menschenschöpfung ausgesprochenen Gotteswillen aber die Ehe unauflöslich sein soll. Aus diesem Grunde ließ Mark. auch den Bescheid Jesu mit der Frage nach dem mosaischen *Gebote* anheben, und Jesum auf das ἐπέτρεψε der Pharisäer keine Rücksicht nehmen.

es von Gott gegeben ist. Sondern Jesus meint seinen Ausspruch über die Ehe, ihre göttliche Einsetzung und Unlösbarkeit, ‚welchem zum Zwecke der Berichtigung des Eindruckes, den er auf die Jünger gemacht hat, die v. 12 folgende Erläuterung gilt' (*v. Hofm.* Schriftbew. II, 2 S. 410 f.). Bedenklich wäre nämlich das Ehelichwerden nur unter der Voraussetzung, welche die Jünger hegten, daß die Ehe, weil in dem Schöpferwillen Gottes als unauflöslich begründet, das höchste Ziel des irdischen Lebens sei, oder daß jeder Mann eine Ehe eingehen solle und unehelich zu bleiben an sich oder unter allen Umständen wider Gottes Willen sei. Diese Voraussetzung zu widerlegen ist der Zweck des mit γάρ eingeführten Satzes, in welchem ausgesprochen wird, daß es auch Männer gibt, die teils aus physischen Ursachen sich der Ehe enthalten müssen, teils um des Himmelreichs willen sich derselben enthalten. Es gibt εὐνοῦχοι Entmannte, die von Mutterleibe her so geboren sind d. h. denen die physischen Organe und Kräfte zur Pflege der ehelichen Gemeinschaft fehlen, und solche, die durch Menschen entmannt d. h. der physischen Zeugungsorgane beraubt worden sind. Es gibt auch Entmannte, die sich um des Himmelreichs willen entmannt d. h. des geschlechtlichen Umganges entäußert haben. Daß in diesem lezten Satze εὐνοῦχος und εὐνουχίζειν in tropischem Sinne gebraucht ist, wird allgemein anerkant, so daß die buchstäbliche Auffassung, der zufolge *Origenes* sich selbst entmannt hat, als Mißverständnis und geistliche Verirrung zu betrachten ist. In dem Hinweise auf diese aus dem Leben gegriffenen Fälle ist der Gedanke enthalten, daß Ehelichwerden nicht für jeden Mann unbedingte Pflicht sein könne. Wem von Geburt an das Zeugungsvermögen fehlt, dem hat Gott das Eingehen der Ehe versagt; und wer um des Himmelreichs willen d. h. um sein Leben ganz dem Dienste des Reiches Gottes zu widmen, sich der Ehe und ehelichen Gemeinschaft enthält, der erachtet die Förderung des Himmelreiches für ein höheres Ziel des irdischen Lebens als die Eheschließung und den Genuß des ehelichen Glückes. Den mittleren Fall, die Entmannung durch Menschen, erwähnt Jesus nicht blos um der Vollständigkeit der Aufzählung aller vorkommenden Fälle willen, sondern wol auch um anzudeuten, daß auch die durch menschliche Sünde auferlegte Enthaltung der Ehe den Menschen nicht unfähig macht, den sittlichen Lebenszweck zu erfüllen.

Die Lehre, welche der Herr mit dem Hinweise auf die angeführten Fälle seinen Jüngern geben wolte, lag nicht auf der Oberfläche. Daher fügt er hinzu: „Wer es zu fassen vermag, fasse es". Das Schwerfaßliche lag weniger in der aus diesen Fällen resultirenden Warheit, daß das Ehelichwerden nicht das höchste Ziel des menschlichen Lebens sei, sondern hauptsächlich darin, wie die Jünger Christi den ihnen vorgezeichneten Beruf, alle Kräfte Leibes und der Seele dem Dienste des Reiches Gottes zu widmen, mit dem in der göttlichen Schöpferordnung begründeten Ehestande in Einklang zu bringen haben. Uebrigens wolte Jesus mit seinem Ausspruche den Jüngern weder das Ehelichwerden versagen, noch die ‚ethische Selbstentmannung' d. h. den freiwil-

ligen Verzicht auf die Ehe um des Himmelreiches willen vorschreiben, noch auch damit sagen, daß ‚nur denen gegeben ist, der schriftgemäßen Lehre von der Unlösbarkeit der Ehe bei sich Raum zu geben, welche sich selbst verschnitten haben um des Himmelreichs willen' (*Hofm.* a. a. O.). Denn durch freiwilliges oder unfreiwilliges Verzichten auf die Ehe wird die Unlösbarkeit derselben weder theoretisch noch practisch erkant. Und der Satz, daß es solche gibt, die sich um des Himmelreiches willen verschnitten haben, enthält kein Gebot der Ehelosigkeit. Noch viel weniger läßt sich daraus der Cölibat als ein wesentliches Erfordernis für den geistlichen Stand oder gar als ein Vorrecht desselben herleiten. Wie das Wort des Herrn über die Ehe und die Ehelosigkeit richtig zu verstehen und practisch auszuführen sei, dazu gibt der Apostel Paulus in 1 Kor. 7, 1—9. 17—19. 26—38 vgl. mit 1 Kor. 9, 5 die erforderliche Anleitung.

V. 13—15. **Die Segnung der Kindlein.** Vgl. Mrc. 10, 13—16. Luc. 18, 15—17. Mit einem einfachen τότε wird die folgende Begebenheit angereiht, welche den Jüngern die Stellung der Kinder zum Himmelreiche klar machen soll. Kleine Kinder wurden Jesu zugeführt, damit er die Hände auf sie lege und bete, d. h. durch Handauflegung und Gebet ihnen göttlichen Segen zuwende. Das Gebet des Mannes, der so staunenswerte Wunder verrichtete und vielen Elenden und Hilfsbedürftigen wunderbar in ihrer Not geholfen hatte, hielt man für besonders wirksam (Joh. 9, 31), so daß Eltern den Segen desselben ihren Kindern zuwenden wolten. Die Handauflegung aber war uralter Gebrauch als Mittel der Uebertragung erbeteten Segens, vgl. Gen. 48, 14. Act. 6, 6. Die Jünger hingegen meinten wol, daß kleine Kinder von dem Gebete Jesu, das sie nicht verständen, keinen Nutzen haben könten, und erblikten in diesem Begehren der Leute eine unnütze Behelligung ihres Meisters und Störung seiner Lehr- und Heilthätigkeit, und bedrohten oder schalten daher die Leute (αὐτοῖς ist *ad sensum* auf das in προσηνέχθησαν enthaltene Subject bezogen). — V. 14. Aber Jesus sagte ihnen: „Lasset die Kindlein und hindert sie nicht zu mir zu kommen, denn solcher ist das Himmelreich". Τοιούτων sind nicht die Jesu zugeführten Kinder, sondern Menschen, welche kindlichen Sinn und Charakter haben; vgl. 18, 3. Wenn demnach die kindliche Gesinnung ein wesentliches Erfordernis ist, um des Himmelreiches teilhaftig zu werden, so kann der Erlöser auch die Kinder nicht blos als Vorbilder seiner Reichsgenossen betrachten, denen er das Gebet, welches ihrer Lebensentwickelung den ersten Segen zuführe, nicht entziehen könne, wie *Mey.* die Worte deutet, sondern Jesus erklärt damit die Kinder für befähigt, dem Reiche Gottes zugeführt zu werden und die Heilsgüter desselben zu empfangen. In diesem Ausspruche des Herrn ist die Berechtigung für die Kindertaufe gegeben. Mrk. u. Luk. haben noch einen Spruch Jesu angeführt, den Matth. nicht hat, weil er den darin enthaltenen Gedanken schon 18, 3 mitgeteilt hat. — V. 15. Darauf legte Jesus den Kindlein die Hände auf, um ihnen seinen Segen zu erteilen.

V. 16—26. **Der reiche Jüngling.** Vgl. Mrc. 10, 17—27. Luc. 18, 18—27. Diese Geschichte zeigt, wie der Reichtum ein Hindernis zum Eingehen in das Himmelreich wird, wenn das Herz daran hängt. V. 16. Einer (εἷς einer aus den Jesu nachfolgenden ὄχλοι, vgl. v. 2) trat zu Jesu heran mit der Frage: „Meister (Lehrer), welches Gute soll ich thun, damit ich ewiges Leben erlange?“ Den Fragenden bezeichnet Matth. in v. 20 als νεανίσκος Jüngling; Luk. v. 16 als ἄρχων Vorsteher (einer Synagoge). Diese Verschiedenheit beruht nicht, wie *Mey.* glaubt, auf verschiedener Tradition, sondern erledigt sich durch die einfache Thatsache, daß auch ein junger Mann ἄρχων Vorsteher einer Synagoge sein konte. Der Jüngling hatte sich — dies zeigt seine Frage — befleißigt, das Gute zu thun, um das ewige Leben zu gewinnen, war aber unsicher darüber, ob sein bisheriges Thun hiefür ausreiche, und wolte daher von Jesu erfahren, welches Gute er noch zu thun habe, um des Zieles seines Strebens sicher zu werden. Beachte übrigens ζωὴν αἰώνιον ohne Artikel: ewiges Leben nach unklarer Vorstellung des Jünglings vom ewigen Leben. — V. 17. Die Antwort Jesu lautet in den drei Evangelien verschieden. Bei Mark. u. Luk.: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut außer Einer“ (d. i. Gott). Damit wolte Jesus selbstverständlich nicht sich selber das Gutsein absprechen, wie die neuprotestantischen Kritiker meinen, sondern nur den Jüngling auf die Oberflächlichkeit seiner Vorstellung von dem Guten aufmerksam machen. Wäre Jesus nichts weiter gewesen als ein διδάσκαλος ein angesehener Rabbi, wofür der Jüngling seiner Anrede zufolge ihn hielt, so gebürte ihm auch das Prädicat *gut* nicht, weil dasselbe nur Gott zukomt. Dagegen lautet die Antwort Jesu nach ℵ*BDL*, Minusk. u. Itala, wo schon bei διδάσκαλε in der Frage des Jünglings v. 16 das Prädicat ἀγαθέ fehlt: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός „was fragst du mich nach dem Guten? Einer ist der Gute“. Diese Lesart haben *Griesb.*, *Lchm.* u. *Tisch.* mit Recht der mit Mark. u. Luk. übereinstimmenden *rec.* des älteren Matth.-Textes vorgezogen, weil leztere offenbar nur aus diesen Parallelstellen in unser Evangelium gekommen ist durch Leser oder Abschreiber, denen τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ mit dem folgenden εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός nicht zu stimmen schien.[1] Die Frage τί με ἐρωτᾷς κτλ. ist nicht mit *Neand.* so zu fassen: was fragst du *mich* nach dem was gut ist? Dazu paßt nicht das enclitische με, wofür ἐμέ gesagt sein müßte; sondern: was *fragst* du mich nach dem Guten? deine Frage ist überflüssig, da nur Einer (d. i. Gott) der Gute ist, das Gute also nur in der Befolgung sei-

1) Wir können darum auch nicht mit *Bl.*, *Holtzm.*, *Mey.*, *Weiss*, *Schenkel* u. A. dem Mark. die Ursprünglichkeit zusprechen, sondern die Abweichung des Mrk. u. Luk. von Matth. nur daraus erklären, daß der allen drei Evangelien gemeinsame Ausspruch Jesu: „Einer ist gut“ (nämlich Gott) von Manchen so gefaßt wurde, als habe Jesus damit sich gemeint. Diese irrige Meinung veranlaßte dann nicht nur den Zusatz ἀγαθέ in v. 16, sondern auch die Aenderung des τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ in τί με λέγεις ἀγαθόν. — Auch bei v. 19 spricht das Fehlen des Gebotes der Nächstenliebe in der Relation des Mark. u. Luk. gegen die Ursprünglichkeit derselben.

nes Willens bestehen kann. „Wenn du aber zum Leben (*τὴν ζωήν* das wahre Leben im neutestamentlichen Sinne d. h. das ewige Leben) eingehen wilst, so halte die Gebote". V. 18. Da der Jüngling der Meinung war, die einfachen Gebote des Gesetzes bisher schon beobachtet zu haben, so fragt er: „Welche?" Da nent ihm Jesus beispielsweise Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs, anhebend mit den *Verboten*: „du solst nicht tödten, nicht ehebrechen, nicht stehlen, nicht falsch Zeugnis reden", dann übergehend zu dem *Gebote*: „Ehre den Vater und die Mutter", und schließlich alle Pflichten gegen den Nächsten in das Gebot: den Nächsten zu lieben wie sich selbst (Lev. 19, 18) zusammenfassend. Mit *τό das* vor *οὐ μοιχ.* werden die einzelnen Gebote als bekante Sätze eingeführt. Das Gebot der Nächstenliebe haben Mark. u. Luk. weggelassen, sicher nur deshalb, weil es im Dekaloge nicht mit genant ist, während die Anführung dieses principiellen Gebotes (s. zu 22, 39) gerade die Spitze der Argumentation Jesu bildete, durch welches dem Jüngling die Mangelhaftigkeit seiner Gesetzeserfüllung zum Bewußtsein gebracht werden solte. — V. 20. Aber im selbstgerechten Gefühle seiner pflichtmäßigen Gesetzesbeobachtung antwortete er: „Dies alles habe ich von Jugend an beobachtet. Was mangelt mir noch?" *ἐκ νεότητός μου* haben *Lchm.* u. *Tisch. 8* weggelassen, weil es in ℵ*BL* u. einigen Minusk. u. Kchvv. fehlt; aber diese Zeugen sind doch zu schwach, um die Unechtheit zu erhärten, zumal auch *D ἐκ νεότητος*, nur ohne *μου* hat. — V. 21. Hierauf dekt der Erlöser ihm auf, woran es ihm noch fehlt. „Wenn du ein Vollkommener sein wilst, so gehe hin und verkaufe deine Güter und gib es den Armen; und du wirst einen Schatz im Himmel haben, und komm her und folge mir nach". *Τέλειος* ein Vollkommener, dem zur Erlangung des ewigen Leben nichts mangelt. Diese Aufforderung Jesu sagte dem Jünglinge indirect, aber deutlich genug, daß es das Gebot: den Nächsten zu lieben wie sich selbst, nicht erfült habe. Sie hat aber nicht den Sinn: wilst du ein besonderes *ἀγαθόν*, ein über das Gesetz hinausgehendes verdienstliches Werk thun, wie katholische Ausll. diese Worte fassen, um darauf das *consilium evangelicum* der Armut als *opus supererogativum* zu gründen, sondern gibt nur an, worin die zum Eingehen in das ewige Leben erforderliche Vollkommenheit in Bezug auf die Nächstenliebe (vgl. 5, 48) besteht, nämlich darin, daß man das Herz von dem Hangen an irdischen Gütern frei macht und auf die Welt mit ihren Gütern verzichtend dem Herrn treu nachfolgt. Der Erlöser wolte die Bereitschaft des Jünglings alles zu leisten, was zur Gewinnung des ewigen Lebens gefordert werde, auf eine Probe stellen, die geeignet war, ihm seine sittliche Schwäche zum Bewußtsein zu bringen; er wolte ihm den Götzen zeigen, in dessen Dienst sein Herz gefangen lag. Darum verlangte er von ihm, sein Herz von dem Mammon loszumachen, seine irdischen Güter zu opfern, um einen Schatz im Himmel zu haben. *θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ* ein Schatz, der im Himmel ihm aufbewahrt ist, s. zu 5, 12. ‚Dem Geiste nach, nicht der äußeren That nach, ist diese Forderung für alle gültig, die ins Himmelreich kommen wollen. Es

gilt, sich loszumachen von allem was die Seligkeit hindert; und wenn ein Reicher sein Herz nicht anders losmachen kann von der Liebe zum Geld als durch Verschenkung, so muß er es thun, wenn das Himmelreich ihm über alles geht' (*Sommer*).[1] — V. 22. Der Jüngling bestand diese Prüfung nicht. Als er dieses Wort hörte, ging er betrübt davon; denn er war im Besitze (ἦν — ἔχων) vieler Güter. *Κτήματα* erworbene Güter. Der irdische Besitz war das Ziel seines Strebens gewesen; davon mochte sein Herz sich nicht trennen.

V. 23—25. Dieser Vorfall veranlaßte Jesum, seine Jünger über die Gefahren des Reichtums zu belehren. V. 23. „Warlich ich sage euch: Ein Reicher wird schwer ins Himmelreich eingehen". *δυσκόλως schwer,* weil das sündige Menschenherz an den irdischen Gütern zu hängen pflegt. Um diese Warheit dem Gedächtnisse der Jünger noch tiefer einzuprägen fügt der Erlöser v. 24 hinzu: „Wiederum aber sage ich euch: es ist leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelör eingehe als ein Reicher in das Himmelreich". Den Vergleichungspunkt dieser sprichwörtlichen Sentenz bildet das menschlicherweise Unmögliche. Der Ausdruck hat etwas Hyperbolisches. Das Kameel, das größte Thier, welches die Israeliten hatten; das Nadelör die kleinste Oeffnung. Ganz verfehlt war der Versuch, aus dem Kameele (*κάμηλος*) ein Ankertau (*κάμιλος*) zu machen (*Castal., Calv., Drus., Ew.*), da das Wort *κάμιλος* bei keinem alten griechischen Schriftsteller zu finden ist, sondern erst bei *Suidas* u. *Schol.* zu *Arist. Vesp. p. 1030* vorkomt.[2] Dagegen findet sich die sprichwörtliche Vergleichung mit einem Kameele auch 23, 24 und bei den Rabbinen die ähnliche Vergleichung mit einem Elephanten, vgl. *Buxt. Lex. chald. talm. p. 1722* u. *Lightf. hor.* zu u. V. — V. 25. Ueber diesen Ausspruch des Herrn entsezten sich die Jünger und sprachen: „Wer kann demnach (*τίς ἄρα*) gerettet werden" d. h. die Seligkeit des ewigen Lebens erlangen? *Τίς* welcher Mensch überhaupt, nicht welcher Reiche (*Euth. Zig.* u. *Weiss*). Die Jünger zogen den Schluß: wenn ein Reicher unmöglich selig werden kann, wer kann es dann überhaupt, da doch jeder Mensch mehr oder weniger am irdischen Gute hängt. — V. 26. Aber Jesus blikte sie an, um sie durch diesen bedeutsamen Blick an das zu erinnern, was Gott an ihnen gethan, und sprach dann: „Bei Menschen ist dies (das *σωθῆναι*) unmöglich, aber bei Gott ist alles möglich". Der Mensch kann aus eigener

1) Als Realparallele wird *Avoda Sara* f. 64, 1: *Vendite omnia quae habetis, et porro oportet ut fiatis proselyti,* von *Mey.* angeführt. Aber wie grundverschieden von dieser Sentenz die Forderung Christi ist, zeigt die von *Delitzsch* (*hor. hebr. et talm.* in der Luther. Ztschr. 1876 S. 404) mitgeteilte Verordnung des Synedriums von *Uscha* (אושא) um 150 v. Chr., welche die Dahingabe eigenen Besitztums auf dessen Fünftel beschränkt Auf diese Verordnung verwies *R. Akiba* den R. Jischbab, als dieser sein ganzes Vermögen unter die Armen verteilen wolte.

2) Daher schon *Passow* im Hdwb. der griech. Sprache unter *κάμιλος* bemerkt: daß es seinen Ursprung nur dreien Stellen des N. Test. (Matth. 19, 21. Mrc. 10, 25 u. Luc. 18, 25) zu verdanken scheint, wo die Beschränktheit einiger alter und neuer Ausleger das Gleichnis ungeheuer fand und nach einer mäßigeren Unmöglichkeit suchte.

Kraft sein Herz nicht umwandeln, daß es nicht mehr am irdischen Gute hängt, sondern um des Reiches Gottes willen alles Irdische hingibt; aber die Allmacht der Gnade Gottes kann auch das Herz des Menschen erneuern, daß er statt nach irdischen Schätzen nach dem Schatze im Himmel trachtet. Solche Reiche waren Zakchäus Luc. 19, 1 ff. und der Kämmerer aus Mohrenland Act. 8, 27 ff. — Mit dieser Antwort ermutigte der Herr seine Jünger zum Vertrauen auf die göttliche Gnade, daß sie nicht den Reichtum als ein unüberwindliches Hindernis der Rettung der Seelen für das Himmelreich ansehen solten.

V. 27—30. **Der Lohn der selbstverleugnenden Nachfolge Jesu.** Vgl. Mrc. 10, 28—31. Luc. 18, 28—30. Durch *τότε ἀποκριθείς* wird die folgende Frage des Petrus mit dem Verhalten des reichen Jünglings in Verbindung gesezt. Der reiche Jüngling war, als Jesus ihn aufforderte, seine Güter zu verkaufen und das Geld den Armen zu geben und ihm nachzufolgen, betrübt davon gegangen. Weil sein Herz sich von den vielen Gütern nicht trennen konte, verzichtete er auf das Gut des Himmelreichs. Die Jünger hingegen hatten alles verlassen, Gewerbe, Hab und Gut, und folgten Jesu nach. Petrus sagte daher zu Jesu: „Siehe wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt; was wird nun uns werden?“ d. h. was werden wir für das Aufgeben des irdischen Besitzes empfangen? Der Frage lag die Erwartung eines besonderen Lohnes zu Grunde. Bei Mark. u. Luk. fehlt zwar die Frage: *τί ἄρα ἔσται ἡμῖν*; sie liegt aber bei ihnen unausgesprochen im Contexte, namentlich in der Antwort Jesu. — V. 28. Jesus antwortete: „Warlich ich sage euch, ihr die ihr mir nachgefolgt seid, bei der Wiedergeburt, wenn der Menschensohn sitzen wird auf dem Throne seiner Herrlichkeit, werdet auch ihr sitzen auf zwölf Thronen richtend die zwölf Geschlechter Israels“. Der Herr verheißt ihnen also eine besondere Vergeltung für das Verlassen der irdischen Güter in seiner Nachfolge, die ihnen bei der Welterneuerung zuteil werden soll. *ἡ παλιγγενεσία* die Wiedergeburt ist die Erneuerung der Welt zur ursprünglichen Vollkommenheit, in der sie aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen war und vor dem Sündenfalle sich befand: *Nova erit genesis, cui praeerit Adamus secundus* — bemerkt hiezu *Bengel.* Die Wiedergeburt der infolge der Sünde Adams der *φθορά* anheimgefallenen Welt (Röm. 8, 19 ff.) begint zwar schon mit der Gründung des Himmelreichs durch das erlösende Wirken Christi auf Erden. So lange aber Christus selbst in Knechtsgestalt unter seinen Jüngern wandelte, war auch das Himmelreich noch nicht in die Erscheinung getreten. Diese unscheinbare Gestalt behält das Reich Gottes auch, so lange es durch die Jünger Christi auf Erden verkündigt und ausgebreitet wird und mit der Sünde der Menschen und der Feindschaft der Weltreiche zu kämpfen hat, d. h. bis zur Wiederkunft des Herrn Jesu in der Herrlichkeit seines himmlischen Vaters, um mit dem Weltgerichte das Werk der Erlösung zu vollenden. Alsdann werden alle Todten auferwekt und vor seinen Richterstuhl gestelt werden. Nach dem Gerichte, wenn alle feindliche Gewalt und Herschaft wird vernichtet und der lezte

Feind, der Tod wird aufgehoben sein (1 Kor. 15, 25 f.), wird die jetzige Welt vergehen; ein neuer Himmel und eine neue Erde wird geschaffen werden (Jes. 65, 17. 2 Petr. 3, 12 f.), und mit der Gründung des himmlischen Jerusalem auf der neuen Erde wird die *Palingenesie* der Welt hergestelt und vollbracht sein. Mit der glorreichen Wiederkunft Christi begint der Vollzug der *παλιγγενεσία*, von welcher Jesus hier redet; ihren Abschluß erreicht sie in der Aufrichtung des himmlischen Jerusalems auf der erneuten Erde. — Das Sitzen des Menschensohnes auf dem Throne seiner Herrlichkeit bezieht sich zwar zunächst auf das Gericht, vgl. 25, 31 u. Apok. 20, 11. Neben Christo sollen auch die Apostel auf zwölf *θρόνοις* Thronsesseln sitzen d. h. an Christi Herrlichkeit teilnehmen und mit ihm die zwölf Stämme Israels richten. Aber das Sitzen auf Thronen und das Richten Christi und der Apostel ist nicht auf den Act des Weltgerichts zu beschränken. Auch in dem himmlischen Jerusalem ist der Thron Gottes und des Lammes zu schauen (Apok. 22, 3) und das Richten (שָׁפַט, *κρίνειν*) als die wesentlichste Function des Königs oder Herschers wird oft synonym mit *βασιλεύειν* gebraucht. Die Israeliten verlangten von Samuel: „Setze uns einen *König,* der uns *richte*" (1 Sam. 8, 5 f. vgl. v. 20). Als der König Usia mit dem Aussatze geschlagen worden, ward sein Sohn Jotham über das Haus gesezt, daß er das Volk richte (2 Kg. 15, 5) d. h. daß er die Regierung führe. Und wenn der Apostel Paulus 2 Tim. 2, 11 von den Gläubigen im allgemeinen sagt: *εἰ συναπεθάνομεν καὶ συζήσομεν, εἰ ὑπομένομεν καὶ συμβασιλεύσομεν*, wofür es Röm. 8, 17 heißt: *συγκληρονόμοι Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν*, so kann es gar nicht zweifelhaft sein, daß der Erlöser hier den Aposteln als Lohn für ihre selbstverleugnende Nachfolge nicht blos die Teilname an dem Acte des Weltgerichts zusagt, sondern überhaupt die Teilnahme an seiner Herrlichkeit und Herschergewalt im vollendeten Reiche Gottes, wie *Grot., Neander, Bleek, Sommer* u. A. diese Verheißung richtig gefaßt haben. — Viel zu sehr verallgemeinert hat *Weiss* die Worte, indem er die Richterthrone nur als symbolischen Ausdruck für ihre Erhebung zur höchsten Würdestellung neben dem Messias faßt, und das Richten so deutet, daß die Apostel, wie sie den zwölf Stämmen das Heil verkündet haben, so denselben auch das Urteil sprechen werden, je nachdem sie sich annehmend oder ablehnend zu dieser Heilsverkündigung verhalten haben. Unter den zwölf Stämmen ist weder das ungläubige Israel (*Mey.*), noch das gesamte jüdische Volk (*Weiss*) zu verstehen. Das von Christo bei seiner glorreichen Parusie zu haltende Gericht erstrekt sich weder blos auf das ungläubige Israel noch blos auf die gesamte jüdische Nation, sondern auf alle Völker. Israel ist genant als das Volk des heilsgeschichtlichen Berufes, dem Jesus und seine Jünger angehören; und die zwölf Stämme sind genant mit Beziehung auf die zwölf Apostel. Die alttestamentliche Verheißung lautete dahin, daß mit der Erscheinung des Messias Israel d. i. das Volk Gottes in den Besitz der Weltherschaft gelange, das Reich Gottes über die ganze Erde ausgebreitet werden und alle

Völker in sich aufnehmen werde. Dieses alle Völker umfassende messianische Reich meinten die Apostel, als sie Jesum vor der Himmelfahrt fragten, ob er in dieser Zeit das Reich Israel aufrichten werde (Act. 1, 6). In diesem Reiche verheißt Jesus den zwölf Aposteln das Richten der zwölf Stämme Israels, d. i. des neutestamentlichen Volkes Gottes, der aus allen Völkern gesammelten Christenheit. Die Beziehung der Worte nur auf das jüdische Volk wird auch schon dadurch als unhaltbar erwiesen, daß Luk. in c. 22, 30 dieselbe Verheißung Jesu berichtet, wo an jüdischen Particularismus nach dem Charakter dieses Evangeliums nicht zu denken ist. Uebrigens gilt die Verheißung nur *den* zwölf Aposteln, welche ihrem apostolischen Berufe treu blieben; der Verräther Judas hatte also keinen Teil an ihr.

V. 29. Aber nicht nur in jener Welt erst, sondern auch schon in dieser Welt sollen die Jünger für das Verlassen des Irdischen um Jesu willen reichen Ersatz erhalten. „Und jeder, welcher Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Aecker oder Häuser verlassen hat um meines Namens willen, wird hundertfältig empfangen und ewiges Leben ererben". Diese Verheißung gilt nicht blos den Aposteln sondern allen Gläubigen. Statt ἑκατονταπλασίονα λήψ. nach ℵ*CDX al.* haben *Lchm.* u. *Tisch. 8* πολλαπλασίονα λήμψεται nach *BL*[*] u. einigen Verss. u. Kchvv. aufgenommen. *Mey., Weiss* u A. beziehen ἑκακοταπλ. λήψεται auf die Vergeltung ‚im künftigen Messiasreiche' d. h. im Jenseits, wornach *W.* den Satz καὶ ζωὴν αἰων. κληρονομήσει als nähere Bestimmung der Vergeltung faßt: ‚und wird *so* ewiges Leben besitzen; aber die Ergänzung des *so* ist willkürlich. *M.* dagegen will ζωὴν αἰων. κληρ. als die Krone von allem, in welcher sich alles zu ewigem Bestande vollendet, fassen, wobei er aber nicht bedacht hat, wie damit indirect zugestanden ist, daß die vielfältige Vergeltung schon in diesem Leben beginnt und im ewigen Leben nur vollendet wird. Wenn also auch die ausdrückliche Unterscheidung von diesseitiger und jenseitiger Vergeltung, welche Mark. u. Luk. durch ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ — καὶ ἐν τῷ αἰῶνι klar ausgesprochen haben, bei Matth. fehlt, so kann doch von einer Nichtübereinstimmung mit Mrc. 10, 30 u. Luc. 18, 30 nicht die Rede sein. Das Aufgeben der irdischen Güter wird dem Jünger Christi hundert- oder vielfältig ersezt durch Gewinnung entsprechender geistlicher Güter; die Liebe der Eltern und Geschwister durch Gewinnung der Gotteskindschaft und die christliche Bruderliebe, das Verzichten auf irdisches Hab und Gut durch brüderliche Handreichung und Liebesgaben, durch den Reichtum der göttlichen Gnade und die gewisse Hoffnung des ewigen Lebens. Ἕνεκα τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος d. h. um Jesu nachzufolgen und ihn zu bekennen, entspricht sachlich dem Ἕνεκα ἐμοῦ 10, 39. vgl. 5, 11 u. a.

V. 30. „Aber — sezt der Erlöser warnend hinzu — viele Erste werden Lezte und Lezte werden Erste sein". Im ersten Satze ist πρῶτοι, im zweiten ἔσχατοι Subject. Diese Gnome, mit welcher Jesus seine Jünger vor Lohnsucht, welche der Frage des Petrus v. 27 zu Grunde lag, warnen will, ist mehrfach mißdeutet worden. So von *Mey.*,

welcher πρῶτοι und ἔσχατοι auf die frühere oder spätere Zeit des Eintritts in die Gemeinschaft Jesu bezieht und den Sinn so bestimt: ‚Nicht die Anciennität ist das Richtmaß des Lohnes bei der nahen Reichserrichtung: Viele, die zuerst eingetreten sind, werden denen gleichgestelt sein, welche zulezt meine Nachfolger geworden, und umgekehrt'. Diese auch von *Bl.* für warscheinlich gehaltene Deutung ist nur aus dem folgenden Gleichnisse (20, 1 ff.) nach einseitiger Erklärung, in die vorliegende Gnome eingetragen. Gänzlich verfehlt ist aber die Auffassung von *Weiss,* welcher δέ als Gegensatz ‚zu den v. 21 genannten' faßt und in der Gnome ausgesprochen findet, ‚daß viele welche Erste sind, weil sie ihre Güter nicht verlassen haben, Lezte sein werden, wenn sie im messianischen Reiche des Heils verlustig gehen, während solche, welche durch Aufopferung von Allem Lezte geworden sind, Erste sein werden, indem sie zur höchsten Seligkeit gelangen'. Aber solche, die um Christi willen sich von ihren irdischen Gütern nicht trennen können, Erste zu nennen, widerspricht allem, was Jesus je gelehrt hat, so daß dieser Gedanke in seinem Munde unerhört genant werden muß. Die Gnome steht ohne Widerrede in Beziehung zur Frage des Petrus und der Antwort Jesu (v. 27—29). Petrus hatte aber seine Frage nicht mit Berufung darauf, daß die Apostel von Anfang an, früher als andere, sich Jesu angeschlossen hatten, begründet: sondern mit den Worten, daß sie alles verlassen haben und Jesu nachgefolgt seien; und Jesus hat in v. 28 nur ihr Nachfolgen und in v. 29 das Aufgeben aller irdischen Güter hervorgehoben. Hiedurch waren die Apostel im Kreise der Jünger Erste geworden, nicht der Zeit sondern dem Range nach, denen Jesus bei der Palingenesie die höchste Ehrenstellung im Reiche Gottes verheißt. Aber — dies liegt in der hinzugefügten Gnome — dieser Stellung werden sie verlustig gehen oder Lezte werden, wenn sie, statt die ihnen verheißene Vergeltung als eine Gabe der göttlichen Gnade hinzunehmen, Ansprüche auf Lohn erheben. Die Gnome enthält eine Warnung vor ehrgeizigem Streben nach Ehre und Verdienst in dem Wirken für das Reich Gottes. Die Richtigkeit dieser Erklärung wird durch das folgende Gleichnis bestätigt.

Cap. XX. Von den Arbeitern im Weinberge und von der Nachfolge Jesu auf dem Leidenswege. Heilung zweier Blinder bei Jericho.

V. 1—16. **Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge.** Dieses Gleichnis, welches Matth. allein hat, ist durch die Partikel γάρ an das Vorhergehende angeknüpft und damit als Erläuterung der Sentenz 19, 30 bezeichnet. — V. 1 f. Das Himmelreich ist gleich einem Hausherrn, der mit dem frühen Morgen ausging, Arbeiter in seinen Weinberg zu miethen, und nachdem er mit denselben über einen Denar Tagelohn eins geworden, sie zur Arbeit in den Weinberg schikte. ἀνθρώπῳ vor οἰκοδεσπότῃ steht wie in 13, 24. 18, 23, um den Haus-

herrn des Gleichnisses als Menschen zu bezeichnen. ἅμα πρωΐ gleich mit der Frühe (des Tags), um die Arbeiter für den ganzen Tag zu dingen. εἰς τὴν ἀμπελῶνα αὐτοῦ in seinen d. h. den ihm gehörenden Weinberg. Bei ἐκ δηναρίου bezeichnet ἐκ den Punkt, von dem aus man zur Vereinbarung kam, also ἐκ δην. den verabredeten Arbeitslohn, τὴν ἡμέραν hinsichtlich des Tags (*accus.* der näheren Bestimmung): in Gemäßheit eines Denars Lohn für den Tag. Vgl. über diesen Gebrauch von ἐκ *Winer* Gramm. S. 345 u. *Kühner* II S. 399 f. Der *Denar*, ohngefähr 75 Pfennige Wert und der (attischen) Drachme gleichgerechnet, war der gewöhnliche Taglohn, vgl. Tob. 5, 14. — V. 3—7. Im Verlaufe des Tages ging der Hausherr noch um die dritte, sechste, neunte und elfte Stunde (d. h. um 9 Uhr vormittags, um 12 Uhr mittags, um 3 und um 5 Uhr nachmittags) aus nach Arbeitern, und schikte die am Markte müßig stehenden in den Weinberg, bei dem Versprechen, ihnen was recht sei als Lohn zu geben. — V. 8. Am Abende befahl er seinem Schaffner (τῷ ἐπιτρόπῳ dem Hausverwalter) den Lohn (der bestimt war) auszuzahlen, anhebend von den lezten, d. i. die zulezt, erst um die 11. Tagesstunde zur Arbeit gedungen waren, bis zu den ersten d. i. die vom Morgen an, den ganzen Tag gearbeitet hatten. — V. 9 ff. Als nun jene Lezten einen Denar jeder empfingen, meinten die Ersten, daß sie mehr empfangen würden. Da sie aber auch nur einen Denar jeder erhielten, murrten sie wider den Hausherrn, sagend: Diese Lezten haben eine Stunde gearbeitet und du hast sie uns gleich gemacht, die wir des Tages Last und Hitze getragen haben. V. 13 ff. Er aber antwortete einem derselben: „Freund, ich thue dir nicht Unrecht. Bist du nicht um einen Denar mit mir übereingekommen? Nimm das Deine und gehe. Ich will aber diesen Lezten geben gleich wie dir. Oder steht mir nicht frei, was ich will zu thun mit dem Meinen? oder ist dein Auge böse (d. h. neidisch), weil ich gütig bin?“ (ἐν τοῖς ἐμοῖς in Sachen meines Eigentums). — In v. 16 folgt die Lehre der Parabel: „So (in der eben geschilderten Weise) werden die Lezten erste und die Ersten lezte sein“, nämlich darin, daß die welche nur eine Stunde im Weinberge gearbeitet haben, eben so viel Lohn erhalten als die, welche den ganzen Tag gearbeitet haben, indem der Herr des Weinberges den zulezt in die Arbeit Eingetretenen aus Güte eben so viel gibt, als er den Erstgerufenen nach gemeinsamer Abmachung zugesagt hatte. „Denn viele sind berufen, wenige aber auserwählt“. Dieser Spruch fehlt zwar in ℵ*BL Z. 36. Copt. Sahid.* u. *Arm.* und ist deshalb von *Tisch. 8* hier für eine aus 22, 14 hereingekommene Glosse gehalten und gestrichen worden, worin *Keim* u. *Weiss* beistimmen. Aber der Spruch hat an *CDN al. Ital.* u. *Syr.* sehr alte Bezeugung, während die Vermutung, daß er aus 22, 14 hieher gekommen sei, sehr unwarscheinlich ist, da er zu dem Gleichnisse von den Arbeitern nicht zu passen scheint. Wir halten ihn daher mit *Lchm.* u. *Mey.* für echt und erklären die Weglassung in ℵ*BL al.* daraus, daß er hier ungehörig erschien. Durch diesen Spruch wird die Gleichstellung der πρῶτοι mit den ἔσχατοι hinsichtlich des Lohnes ihrer Arbeit bestätigt.

Dem Gleichnisse liegt die aus dem A. Test., vgl. besonders Jes. 5, 1 ff., bekante Darstellung des Gottesreiches unter dem Bilde eines von Gott in Israel gepflanzten Weinbergs zu Grunde. Der Hausherr ist Gott und der Weinberg das durch Christum gegründete Himmelreich. Die Arbeiter, die der Hausherr in seinen Weinberg sendet, sind nicht blos die Apostel, sondern alle welche durch die Predigt des Evangeliums zum Eingange in das Himmelreich und zur Arbeit in demselben berufen werden. Der ἐπίτροπος Verwalter des Hausherrn ist Christus. Der Arbeitstag ist für die Einzelnen die irdische Lebenszeit, in Bezug auf die ganze Menschheit die Dauer des gegenwärtigen Aeon, von der Gründung der christlichen Kirche an bis zur Parusie Christi zum Gerichte. Die verschiedenen Tagesstunden, in welchen der Herr Arbeiter in den Weinberg sendet, bezeichnen die verschiedenen Zeiten im Leben der Einzelnen wie der Völker, in welchen der Ruf des Herrn zum Eingehen ins Himmelreich an sie gelangt. Der Einwand, welchen *Weiss* dagegen erhoben, daß nämlich, falls die Erzählung in ihren einzelnen Zügen dem Gegenbilde entsprechen solte, man nicht begriffe, wie gerade die, welche am längsten im Gottesreiche gearbeitet haben, am wenigsten Verständnis für das Wesen der Vergeltung in ihm zeigen können, gründet sich auf die Voraussetzung, daß das Wachstum in der Erkentnis der Heilswarheit im Verhältnis zur Dauer des Christenstandes stehe — ein Satz, welcher durch die Erfahrung nicht als allgemein gültig bestätigt wird. Der Abend, an welchem der Lohn gezahlt wird, tritt für die Einzelnen mit dem Ende des irdischen Lebens, für die Menschheit im Ganzen mit dem Ende des gegenwärtigen Aeon, mit dem Weltgerichte ein. Der Denar als der Arbeitslohn ist das ewige Leben. Gegen die Richtigkeit dieser Deutung des Lohnes ist eingewandt worden teils das Murren derer, welche ohne Rücksicht auf die lange Dauer ihrer Arbeit auch nur einen Denar erhielten, indem man annahm, daß die welche beim jüngsten Gerichte wider den Herrn murren, das ewige Leben nicht empfangen könten, teils die Schlußsentenz, daß viele berufen, aber wenige auserwählt sind, woraus man schloß, daß die Murrenden nicht zu den ἐκλεκτοί gehören könten.[1] Aber der erste dieser Einwände geht davon aus, daß jeder einzelne Zug im Gleichnisse speciell zu deuten sei, während doch mehrere specielle Züge offenbar nur zur Ausmalung des dargestelten Vorgangs dienen. Schon

1) So z. B. *W. F. Besser* in d. Ztschr. f. luth. Theol. 1851 S. 122 ff., welcher unter dem Denar zwar das ewige Leben versteht, aber um der oben angeführten Gründe willen die Lohnerteilung so deutet, daß die wider den Hausherrn Murrenden zwar nach dem Willen Gottes den Denar empfangen sollen, in Wirklichkeit aber ihn nicht empfangen d. h. des ewigen Lebens nicht teilhaftig werden. Aber die Unvereinbarkeit dieser Erklärung mit den klaren Textworten haben schon *Rudel* und *Münchmeyer* in demselben Jahrg. der angef. Ztschr. S. 511 ff. u. 728 ff. aufgezeigt, ohne freilich die Schwierigkeit befriedigend zu lösen, indem *Rud.* die Verhandlung über die Lohnerteilung nur als Versinnbildlichung unserer gegenwärtigen Gesinnnng fassen will, *Münchm.* aber sie auf das vorläufige Gericht, das für jeden gleich nach dem Tode eintrete, nicht auf das für die Ewigkeit entscheidende Endgericht beziehen will.

die Hervorhebung der verschiedenen Tagesstunden, zu welchen der Hausvater Arbeiter zu rufen ausging, soll nur den Gedanken deutlich machen, daß Gott die Menschen in verschiedenen Lebensaltern, die Einen früher Andere später beruft. Besonders aber gehören die Züge, daß der Hausherr mit den Zuerstgerufenen den Taglohn verabredet, mit den später Gerufenen nicht, daß die Lohnzahlung mit den Lezten anhebt und mit den Ersten abschließt und daß diese murren, weil ihre Erwartung mehr zu erhalten nicht erfült wird, und der Hausherr sein Verfahren gegen sie rechtfertigt, alle diese Züge gehören nur zur Verdeutlichung des Gedankens, daß die Lohnerteilung nicht nach der menschlichen Leistung bemessen wird, und sind nicht einzeln auszudeuten, um darauf dogmatische Lehrsätze zu gründen. — Da alle Arbeiter den gleichen Lohn empfangen, die lezten nicht weniger und die ersten nicht mehr, so kann der Lohn nur ein Gut bezeichnen, welches am Tage der Vergeltung allen Jüngern und Dienern Christi zuteil wird, nicht aber etwas was den Einen gegeben, den Anderen vorenthalten oder entzogen wird. Dieser Gedanke liegt dem Gleichnisse durchaus fern, welches nur die Warheit veranschaulichen soll, daß die Arbeit im Reiche Gottes keinen Anspruch auf Verdienst, kein Anrecht auf besondere Belohnung begründet. Wenn der Herr den Lezten mehr gibt als sie verdient haben, so ist dies ein Beweis seiner Güte, gleichwie es auch ein Act freier Gnade ist, daß er die Einen früher, die Anderen später in den Dienst seines Reiches beruft. Wer auf besondere Belohnung rechnet, empfängt nicht mehr als die, welche im Vertrauen auf die Gerechtigkeit und Güte des Herrn in seinem Reiche wirken.

Die Lehre, welche Jesus v. 16 aus der Parabel zieht, bestätigt die Sentenz 19, 30, daß viele Erste lezte und umgekehrt Lezte erste sein werden, indem sie zur Anschauung bringt, welche Erste lezte und welche Lezte erste sein werden. Nämlich lezte werden am Tage der Vergeltung diejenigen werden, welche die ewigen Güter des Himmelreichs als Lohn für ihren Dienst beanspruchen, und erste diejenigen, welche ohne auf Lohn zu rechnen ganz auf die Güte des Herrn vertrauen. Darin lag eine ernste Warnung vor ehrgeizigem Trachten nach Lohn für das Wirken im Reiche Gottes, von dem auch die Apostel noch nicht frei waren. Diese Warnung wird verstärkt durch die Gnome: „Viele sind berufen, wenige aber auserwählt“. Einen Grund gegen die Deutung des Lohnes vom ewigen Leben oder der Seligkeit würde diese Gnome nur liefern, wenn ἔσχατοι mit κλητοί und πρῶτοι mit ἐκλεκτοί identisch wäre, was aber weder aus der sprachlichen Bedeutung der Worte noch aus der Verbindung der Sätze folgt. In c. 22, 14 hat dieselbe ohne Zweifel den Sinn, daß von den zur Seligkeit Berufenen viele derselben verlustig gehen. Wolte man sie auch hier so verstehen, daß von den Berufenen nur wenige zur Seligkeit des ewigen Lebens gelangen, so würde sie hinzugefügt sein, um die Warnung vor Vertrauen auf Belohnung des Wirkens im Reiche Gottes zu verstärken durch den Hinweis darauf, daß sogar nicht alle zum ewigen Leben Berufenen wirklich in dasselbe eingehen werden. Aber daraus zu schließen, daß

diejenigen, welche in unserer Parabel bei der Lohnzahlung lezte werden, von der Seligkeit des ewigen Lebens ausgeschlossen würden, verbietet der Umstand, daß in der Parabel die Ersten und die Lezten einen Denar als Lohn erhalten, *πρῶτοι* und *ἔσχατοι* also solche bezeichnet, die im Himmelreich eine höhere oder niedere Stellung erhalten, *ἐκλεκτοί* hingegen die aus der Menge der *κλητοί* Auserkorenen sind. In Verbindung mit dieser Parabel läßt sich diese Gnome nur (mit *Mey.*) so verstehen: Obwol Viele zum einstigen Lohnempfange für den Dienst im Himmelreiche berufen sind, so sind es doch nur Wenige, welche zu einer höheren, vor Andern sie auszeichnenden Belohnung im ewigen Leben erkoren sind. Die Parabel lehrte, daß bei der Lohnerteilung Erste den Lezten und Lezte den Ersten gleichgestelt werden; und diese Lehre wird mit dem Satze begründet, daß von den Erwählten nur Wenige von Gott zu einer ausgezeichneteren Belohnung (mehr als einen Denar zu empfangen) auserlesen sind. Dabei wird vorausgesezt, daß es in der Seligkeit Stufen (*gradus gloriae*) gibt, was auch in 19, 28 u. 29 so wie in der Parabel c. 25, 19—23 vgl. mit Luc. 19, 15—19 angedeutet ist. Vgl. die Erkl. zu 5, 12 (S. 143 f.). — So schließt die Gleichnisrede sehr passend mit einem Ausspruche, ‚welcher zwar die Aussicht auf eine ausgezeichnete Belohnung (19, 28) den Aposteln offen läßt, aber die Sicherheit aufhebt und vermeintlich berechtigte Ansprüche ausschließt' (*Mey.*), da die *ἐκλογή* ihrem Begriffe nach lediglich Sache der erbarmenden göttlichen Gnade ist und jedes Verdienst menschlicher Werke ausschließt, vgl. Röm. 9, 11. 15 f.

V. 17—29. **Die Nachfolge Jesu auf dem Leidenswege.** In v. 17—19 verkündigt Jesus auf der Reise nach Jerusalem den Jüngern nochmals sein Leiden und Sterben und seine Auferstehung; vgl. Mrc. 10, 32—34. Luc. 18, 31—34. An diese Verkündigung ist von Matth. v. 20—29 u. Mark. v. 35—45 die Bitte der Zebedäiden um den Ehrenplatz im messianischen Herrlichkeitsreiche mit der Antwort Jesu, daß sie im Leiden ihm nachfolgen werden, angereiht, welche mit jener Verkündigung in innerem sachlichen Zusammenhange steht.

V. 17—19. *Die Leidensverkündigung.* Vgl. Mrc. 10, 32—34. Luc. 18, 32—34. Mit *καὶ ἀναβαίνων ὁ Ἰησοῦς κτλ.* ist das Folgende nur ganz im allgemeinen in die Reise Jesu nach Jerusalem gesezt. „Und hinaufziehend nach Jerusalem nahm Jesus die Zwölfe besonders und sprach auf dem Wege zu ihnen". Vermutlich waren sie nicht mehr weit von Jerusalem entfernt, bereits in der Nähe von Jericho (v. 29). *κατ' ἰδίαν* besonders, für sich allein nahm er die Zwölfe, da ihn laut 19, 2 viele Volksscharen begleiteten, welchen die Verkündigung seines Todes hätte Anstoß zum Irrewerden im Glauben an seine Messianität geben können. V. 18 f. Die Leidensverkündigung lautet viel bestimter als die früheren 16, 21 u. 17, 22. Der Menschensohn wird überliefert werden (durch den Verrath eines seiner Jünger) den Hohenpriestern und Schriftgelehrten (d. i. den Oberen des jüdischen Volks); diese werden ihn zum Tode verurteilen (Statt *θανάτῳ* zum Tode [Dativ der Beziehung] nach *CDNZ al.* u. Mark. hat *Tisch. 8 εἰς θάνατον* nach ℵ*B*

aufgenommen) und ihn den Heiden (dem römischen Landpfleger) übergeben zum Verspotten und Geißeln und Kreuzigen, und am dritten Tage wird er auferwekt werden. Bei aller Bestimtheit geht doch diese Leidens- und Todesverkündigung nicht über die Grenzen der Weißagung hinaus. Wie und durch wen Jesus den Hohenpriestern werde überliefert werden, blieb den Hörern dunkel.

V. 20—23. *Die Bitte der Mutter der Söhne Zebedäi.* Vgl. Mrc. 10, 35—39. *Τότε* damals d. i. nach der Verkündigung v. 18 u. 19. Die Mutter der Söhne Zebedäi d. i. der Apostel Jakobus und Johannes, hieß Salome, wie sich aus der Vergleichung von c. 27, 56 mit Mrc. 15, 40 ergibt. Sie trat zu Jesu hin mit ihren Söhnen, ihm zu Füßen fallend und etwas von ihm bittend. Die Bitte lautete v. 21: „Sprich, daß meine zwei Söhne sitzen, einer zu deiner Rechten und einer zu deiner Linken in deinem Reiche". Ueber *εἶπε ἵνα* s. zu 4, 13. Das Sitzen rechts und links zur Seite des auf dem Throne sitzenden Königs ist nach orientalischer Anschauung Zeichen der höchsten Rangstellung im Reiche und der Teilnahme am Regimente. Zu dieser Bitte wurde die Mutter wol infolge der den Aposteln gegebenen Verheißung 19, 28, die sie in Erfahrung gebracht hatte, veranlaßt und durch die Auszeichnung, welche Jesus ihren Söhnen nebst Petrus dadurch gewährt hatte, daß er sie zu Zeugen seiner Verklärung mitgenommen, insonderheit ermutigt. Da die Söhne mit der Mutter zu Jesu kamen, so sprach sie gewiß nur aus, was diese wünschten. Mark. läßt daher die Söhne selbst diese Bitte Jesu vortragen, wie denn auch nach Matth. Jesus die Antwort nicht an die Mutter, sondern an die beiden Jünger richtet. V. 22. „Ihr wisset nicht, was ihr bittet", d. h. ihr versteht gar nicht, worin der Vorrang, das *συμβασιλεύειν* in meinem Reiche, um welches ihr bittet, besteht. Diese Antwort zeigt übrigens, daß die Bitte nicht aus Ehrsucht oder aus dem Wunsche, den manche Mütter hegen, durch ihre Söhne berühmt zu werden, geflossen ist, sondern aus dem aufrichtigen, aber unverständigen Verlangen, ihren Söhnen den Segen und die Glückseligkeit des Bleibens in der unmittelbarsten Gemeinschaft mit dem Herrn zu sichern. Die Salome gehörte ja auch zu den galiläischen Frauen, die Jesu bis unter das Kreuz nachfolgten (Mrc. 15, 40). — „Könnet ihr — sagt Jesus weiter — den Kelch trinken, den ich im Begriff stehe zu trinken?" *Τὸ ποτήριον* (כּוֹס) den Trank enthaltend, den jemand trinken soll, ist Bild des jemandem beschiedenen Loses (vgl. Jer. 49, 12. Jes. 51, 17), insbesondere des Leidens, wie 26, 39. 42.[1] Sie antworteten: *δυνάμεθα* ‚wir können's', in dem aufrichtigen Vorsatze, mit ihrem Herrn auch das Schwerste leiden zu wollen, den beide auch, nur in verschiedener Weise, nachmals bewährten. Darauf sagte

1) Im *Elzevir*eschen Texte findet sich der Zusatz: *καὶ* (oder *ἤ*) *τὸ βάπτισμα, ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι*, welcher denselben Gedanken unter dem Bilde des Untertauchens im Wasser enthält; aber dieser Satz fehlt in ℵ*BDLZ al.*, den meisten Verss. u. Kchvv. und ist deshalb von *Lchm.* u. *Tisch.* getilgt, warscheinlich auch nur aus Mrc. 10, 38 als Glosse in den Text des Matth. gekommen.

Jesus ihnen v. 23: „Meinen Kelch (Mrk. verdeutlichend: den Kelch, den ich trinke) werdet ihr freilich (*μέν*) trinken, aber das Sitzen zu meiner Rechten und Linken ist nicht meine Sache (*οὐκ ἔστιν ἐμόν* d. h. steht mir nicht zu) euch zu geben, sondern (wird denen gegeben werden), welchen es von meinem Vater bereitet ist" (zu *ἀλλ' οἷς κτλ.* ist *δοθήσεται* zu ergänzen). Der Sinn dieser Erklärung Jesu ist nicht der: Es steht nicht in meiner Willkür, diesem oder jenem einen besonders hohen Rang im Reiche Gottes anzuweisen, da dieses nur dem Willen des himmlischen Vaters gemäß geschehen könne (*Bl.*); auch wolte Jesus damit nicht blos sagen, daß er als der Sohn oder als der Mensch diese Befugnis nicht habe (wie 24, 36), oder ‚daß darüber bereits verfügt sei' (*Weiss*). Denn die Bereitung für die Ehrenstellung im Reiche Gottes vindicirt Jesus ja in diesem Ausspruche nicht im allgemeinen dem Vater, sofern derselbe von Ewigkeit den Rathschluß der Beseligung der Menschen gefaßt hat, sondern in der speciellen Beziehung, nach welcher die Berufung und die Begabung, vermöge welcher der Einzelne die höchste Stellung im vollendeten Gottesreiche erlangt, von Gott ausgeht, der nicht nur das Reich für die Erwählten bereitet hat, sondern auch die zu Erwählenden für den Eingang in das Reich bereitet. In dieser Hinsicht hängt die Verleihung der Ehrenstellen im Reiche nicht von Jesu ab, sondern von seinem Vater. Dieser Antwort Jesu liegt übrigens die Zuversicht zu Grunde, daß die Jünger das ausgesprochene *δυνάμεθα* auch durch die That bewähren werden; nur darf man das *τὸ ποτήριόν μου πίεσθε* nicht als Weißagung des Märtyrertodes, den zwar Jakobus (vgl. Act. 12, 2) nicht aber Johannes erlitten hat[1], fassen wollen, sondern es ist nur Ankündigung der Teilnahme an dem Leiden Jesu in seiner Nachfolge (vgl. Röm. 8, 17. 2 Kor. 1, 5), die man freilich nicht mit *Keim* III, S. 44 ‚zu einer Teilnahme der Donnerskinder an seinem jerusalemischen Leiden oder Sterben, welche wie bei Petrus nur in Worten zu Stande kam und deren Ausbleiben Jesus selbst wenige Tage nachher in Jerusalem berechnen konte', abschwächen darf.

V. 24 ff. Als die übrigen zehn Jünger dies hörten, wurden sie unwillig über die zwei Brüder, daß diese einen Vorrang vor ihnen haben wolten. Da rief Jesus alle zusammen, um durch Belehrung über die wahre Größe im Himmelreiche das egoistische Gelüste nach Rang und Ehrenstellung zu dämpfen, indem er ihnen sagte: „Ihr wisset, daß die

---

1) Nach dem Zeugnisse der gesamten alten Kirche. Dem widerspricht zwar die von *Gregorios Hamartolos* im 9. Jahrh. überlieferte, angeblich aus dem 2. Buch der *λογίων κυριακ. ἐξηγήσεις* des *Papias* entnommene Notiz, daß Johannes von Judenhänden getödtet worden sei, welche von *Holtzmann* (in *Schenk.'s* Bibellex. III, 333 u. a. Schr.) und *Keim* (Leben Jesu III, 44 f. u. 3. Bearb. S. 42) als ein gewichtiges Zeugnis zur Beseitigung der altkirchlichen Ueberlieferung von dem Aufenthalte des Apostels Johannes zu Ephesus und seinem natürlichen Tode geltend gemacht worden. Aber die Unsicherheit dieses Zeugnisses ist leicht nachzuweisen; vgl. darüber *Luthardt*, der Johanneische Urspr. des vierten Evang. S. 104 ff. u. *Will. Beyschlag* Zur Johanneischen Frage (Gotha 1876) S. 249. Anm. 2.

Herscher der Völker Herschaft über dieselben üben und die Großen Gewalt über sie ausüben (ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν sind die heidnischen Regenten und οἱ μεγάλοι die Magnaten, Machthaber in weltlichen Reichen). So soll es unter euch nicht sein (ἔσται nach ℵ*CLXΓΔΠ al.* statt ἐστίν nach *BDZ* u. Minusk.), sondern wer unter euch groß werden will, soll euer Diener sein, und wer unter euch erster sein will, soll euer Knecht sein". μέγας groß d. h. eine ausgezeichnete Stellung einnehmend; πρῶτος erster d. h. die oberste Stellung erstrebend. Dem μέγας steht gegenüber der διάκονος, dem πρῶτος der δοῦλος; also je höher strebend, desto tiefer im Dienen sich herablassend. Dieser Geist soll im Reiche Christi walten. — V. 28. Das Vorbild hiefür gab Christus. „Wie der Menschensohn nicht gekommen ist (auf die Erde herab), sich bedienen zu lassen (wie große Herren), sondern zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld für Viele". Vgl. Phil. 2, 5 ff. Röm. 15, 3. δοῦναι τὴν ψυχήν die Seele d. i. das Leben hingeben ist genant als der höchste Act des διακονῆσαι, der dienenden Liebe. Λύτρον bed. nicht Schutzmittel gegen den Tod, wie *Ritschl* behauptet, sondern Lösegeld, dem hebr. כֹּפֶר entsprechend; vgl. Exod. 21, 30. 30, 12. Num. 35, 31 f. Prov. 6, 35. 13, 8. Dieser Wortbegriff findet, wie schon *Mey.* richtig gegen *R.* bemerkt hat, auch da statt, wo die LXX andere Worte durch λύτρον geben, wie גְּאֻלָּה Lev. 25, 24. 51. הַפְּדֻיִם Num. 3, 51. פִּדְיֹן Ex. 21, 30. מְחִיר Jes. 45, 13. In ἀντὶ πολλῶν liegt der Begriff der Stellvertretung, gleichviel ob man es mit δοῦναι oder was näher liegt mit λύτρον verbindet. Jesus bezeichnet damit die Hingabe seines Lebens in den Tod als Sühnopfer für die durch ihre Sünde dem Tode verfallenen Menschen, welches er bringt, um sie vom Tode zu erlösen. Πολλῶν sagt er, um auf die große Zahl oder Menge derer hinzudeuten, welchen sein Tod zu Gute komt, nämlich allen, welche die Wirkung seines sühnenden Todes im Glauben sich zueignen; so auch 26, 28. Hebr. 9, 28, während an andern Stellen, wo die objective Bedeutung seines Todes überhaupt ins Auge gefaßt ist, πάντων *alle* genant sind; vgl. 1 Tim. 2, 6. 2 Kor. 5, 15. 1 Joh. 2, 2. Mit diesen Worten geht der Herr über den Vergleichungspunkt hinaus, da unsere Hingabe für den Bruder denselben doch nicht vom Tode erlösen kann, die Vergleichung also nur den Sinn haben kann, daß die Jünger Christi sich im Dienste für die Brüder aufopfern sollen, um in selbstlos dienender Liebe ihrem Herrn ähnlich zu werden.

V. 29—34. **Heilung zweier Blinder bei Jericho.** Vgl. Mrc. 10, 46—52. Luc. 18, 35—43. Mit einfachem καί ist diese Begebenheit an das Vorhergehende angefügt und durch die Angabe: „als sie von Jericho auszogen" in die lezte Strecke der Reise Jesu nach Jerusalem verlegt. Mark. hat zur Verdeutlichung den Satz: „und sie kamen nach Jericho", eingeschoben. Während aber Matth. und Mark. die Blindenheilung beim Ausgange aus Jericho geschehen lassen, hat Luk. sie in die Zeit, da Jesus sich Jericho näherte, ehe er in diese Stadt einzog, gesezt. Ferner berichten Mark. und Luk. nur von einem Blinden, dessen Namen Mark. *Bartimaeos* nent, während Matth. von zwei Blinden be-

richtet. Diese Differenz wollen mehrere Ausll. durch die Annahme ausgleichen, daß Jesus sowol vor dem Eintreten in Jericho als nach dem Ausgange aus dieser Stadt einen Blinden geheilt, Matth. aber diese beiden Heilungen in eine zusammengezogen habe und von zwei Blinden rede (*Sieffert, Wieseler,* Chronol. Synopse S. 332, *Ebr.* u. A.). Allein obgleich dieser Annahme an und für sich kein triftiger Grund entgegensteht, so wird sie doch durch den Umstand unwarscheinlich gemacht, daß Luk. die Blindenheilung sichtlich nur aus dem pragmatischen Grunde vor den Eingang Jesu in Jericho verlegt hat, um an den Durchzug Jesu durch die Stadt die Einkehr Jesu bei dem Oberzöllner Zacchäus samt den daran sich knüpfenden Gleichnisreden Jesu (19, 1—27) anreihen und ohne Unterbrechung mitteilen zu können. Die andere Differenz aber, daß nach Matth. zwei Blinde, nach Mrk. u. Luk. nur einer geheilt worden, gleicht sich wol so aus, daß nur der eine dieser Geheilten eine in den apostolischen Gemeinden bekante Person wurde, dessen Namen daher Mark. überliefert und seine Heilung umständlich erzählt hat, ohne des anderen, nicht näher bekant gewordenen dabei zu gedenken, weil ja nicht die Zahl der Geheilten, sondern nur die wunderbare Heilung heilsgeschichtliche Bedeutung hatte. Vgl. übrigens die Bemerkung über die ähnliche Differenz bei den geheilten Besessenen zu Gergesa c. 8, 28 ff. (S. 223). — Im übrigen stimmen die drei Relationen über diese Blindenheilung hinsichtlich aller wesentlichen Punkte überein. Die Blinden saßen am Wege, nach Mark. u. Luk. bettelnd, und schrien, als sie hörten, daß Jesus vorbeigehe: „Erbarme dich unser, Sohn Davids!“ und ließen sich auch durch die Drohungen des Jesum begleitenden Volks nicht zum Schweigen bewegen, sondern schrien um so lauter, bis Jesus stehen blieb, sie herbei kommen ließ und ihre Bitte, ihnen die Augen zu öffnen d. h. den Augen die Sehkraft wieder zu geben, erfülte. — Die Differenz, daß nach Matth. Jesus ihre Augen berührte, nach Mrk. u. Luk. sprach: „Sei sehend, dein Glaube hat dir geholfen“, begründet keinen Widerspruch, da einerseits das Wort Jesu die Berührung der Augen nicht ausschließt, sondern damit verbunden zu denken ist und von Matth. nur deshalb nicht ausdrücklich erwähnt wird, weil es sich von selbst verstand, da Jesus keins seiner Wunder stillschweigend verrichtet hat; andrerseits aber Mark. u. Luk. das Berühren der Augen als ein nebensächliches, nur für die Blinden Bedeutung habendes Moment der Heilung besonders zu erwähnen nicht für nötig erachteten.

Cap. XXI. Feierlicher Einzug Jesu in Jerusalem. Tempelreinigung. Verfluchung des Feigenbaums. Verantwortung gegen die Hohenpriester und Aeltesten und Ankündigung des Gerichts.

Auf die Mitteilung einer Reihe von Ereignissen und Lehrvorträgen Jesu, welche die Jünger auf seinen in Jerusalem ihm bevorstehenden

Tod vorzubereiten bezwekten, folgt nun in c. 21, 1—11 die Erzählung von dem feierlichen Einzuge Jesu als Messias in Jerusalem, und dann v. 12 an weiter der Bericht über das messianische Auftreten und Wirken Jesu in der Hauptstadt Judäa's, nämlich die Tempelreinigung (21, 12—17), hierauf am folgenden Tag auf dem Wege zur Stadt die Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaums (v. 18—22), und im Tempel die Abweisung der Pharisäer und Volksältesten, die nach seiner Vollmacht zu diesem seinem Auftreten fragten, und die Rüge ihres Widerstrebens gegen den göttlichen Willen in dem Gleichnisse von den beiden Söhnen (v. 23—32) und die Ankündigung des Gerichts der Ausschließung aus dem Reiche Gottes in den Parabeln von den Weingärtnern, welche die Knechte ihres Herrn mißhandeln und seinen Sohn tödten (21, 33—44), und von der Hochzeit des Königs (22, 1—14). Ueber diese Reden erbittert suchten die Hohenpriester und Aeltesten Jesum zu tödten, wagten es aber nicht wegen der Volksscharen, die Jesum für einen Propheten hielten (21, 45f.), und versuchten daher durch verfängliche Fragen ihm Schlingen zu legen; zuerst die Pharisäer samt den Herodianern mit der Frage über das Recht der Steuerzahlung an den Kaiser (22, 15—22), sodann die Sadducäer mit der Frage über die Auferstehung der Todten (22, 23—33), endlich nochmals die Pharisäer mit der Frage nach dem vornehmsten Gebote (22, 34—40); worauf Jesus seine Widersacher mit der Frage, was sie vom Messias hielten, zum Schweigen brachte (22, 46), alsdann aber in einer an die Jünger und das Volk gerichteten Rede die Scheinheiligkeit und Heuchelei der Pharisäer aufdekte, ein siebenfaches Wehe über ihr Treiben aussprach und mit der Ankündigung des Gerichts über das verstokte Jerusalem schloß (c. 23). Nach dieser Rede verließ er den Tempel für immer und begab sich aus der Stadt auf den Oelberg, wo er den auf den herrlichen Bau des Tempels hinweisenden Jüngern die gänzliche Zerstörung desselben weißagte, und weiter auf ihre Frage nach dem Zeichen seiner Parusie und der Weltvollendung sie in prophetisch-paränetischer Rede c. 24 über seine Zukunft zum Gerichte über Jerusalem und die Vollendung der Welt durch das Gericht belehrte, und seine Rede mit den Gleichnissen von den zehn Jungfrauen und den anvertrauten Pfunden und einer parabolischen Schilderung des Weltgerichts c. 25 schloß.

Mit dieser Darstellung des öffentlichen Wirkens und Lehrens Jesu in Jerusalem stimmen Mark. in c. 11—13 und Luk. in c. 19, 29—21, 38 in allen wesentlichen Punkten überein. Nur haben beide nach der antipharisäischen Rede Mtth. 23 noch die Geschichte von dem Scherflein der Witwe (Mrc. 12, 41—44. Luc. 21, 1—4) hinzugefügt, dagegen das Gleichnis von den beiden Söhnen (Mtth. 21, 28—32), die Parabeln von der Hochzeit des Königs (22, 1—14) und den zehn Jungfrauen (25, 1—12), sowie die parabolische Schilderung des jüngsten Gerichts (25, 31—46) weggelassen, außerdem auch die antipharisäische Rede (c. 23) und die prophetische Schilderung der Parusie Christi (c. 24) bedeutend verkürzt, da Luk. einzelne Teile dieser Reden und das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden schon früher mitgeteilt

hatte, Mark. aber planmäßig längere Reden und Gleichnisse in sein Evangelium nicht aufgenommen hat.

Diese Uebereinstimmung der drei Evangelien in den Hauptsachen, verglichen mit den Abweichungen derselben hinsichtlich der Auswahl und Verteilung der Reden und Gleichnisse, berechtigt ohne Zweifel zu der Annahme, daß wir in den drei Berichten eine treue geschichtliche Ueberlieferung des messianischen Wirkens Jesu in Jerusalem von seinem feierlichen Einzuge in diese Stadt bis zum Schlusse seiner öffentlichen Lehrthätigkeit besitzen, wobei jedoch keiner der Evangelisten sein Absehen auf eine vollständige und chronologisch geordnete Aufzählung der Facta und Reden Jesu gerichtet hatte, sondern jeder nur das, was ihm nach dem Plane seines Evangeliums als das Wichtigste erschien, aufgenommen und berichtet hat. In chronologischer Hinsicht haben sie nicht einmal den Tag des feierlichen Einzuges Jesu in Jerusalem näher bestimt, eben so wenig die Zeit der einzelnen Handlungen und Conflicte Jesu mit den Oberen des jüdischen Volkes angegeben. Nach Matth. scheint es, daß Jesus gleich nach seinem Einzuge in Jerusalem und Eintreten in den Tempel die Käufer und Verkäufer aus demselben austrieb und die Hohenpriester und Schriftgelehrten, die sich über das Hosiannarufen der Kinder mißfällig äußerten, aus der Schrift zurechtwies, und dann erst am Abende die Stadt verließ und nach Bethanien zurükkehrte, am folgenden Morgen aber auf dem Wege zur Stadt den unfruchtbaren Feigenbaum verfluchte, hierauf im Tempel die von den verschiedenen Parteien seiner Widersacher vorgelegten versuchlichen Fragen der Reihe nach schlagend beantwortete und sein Lehren im Tempel mit der antipharisäischen Rede c. 23 beschloß. Nach Mark. hingegen hat Jesus erst am Tage nach seinem Einzuge die Tempelreinigung vorgenommen (11, 12 u. 15 ff.), und am zweiten Tage gegen die Hohenpriester und Schriftgelehrten seine Machtbefugnis hiezu gerechtfertigt, in Gleichnissen ihnen das Gericht angekündigt und die ihm vorgelegten versuchlichen Fragen beantwortet (11, 19. 27 ff.). Nach Luk. hat Jesus täglich im Tempel gelehrt (19, 47. 21, 37 f.) und an einem der Tage (20, 1) mit den Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Aeltesten disputirt und in Gleichnissen und Reden das Gericht über Jerusalem und von seiner Zukunft geweißagt.

Vergleichen wir mit dieser synoptischen Schilderung der lezten Tage der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in Jerusalem die Darstellung im vierten Evangelium, so kam nach Joh. 12, 1 Jesus sechs Tage vor dem Pascha nach Bethanien, wo ihm ein Gastmahl gegeben wurde, bei welchem Maria ihn salbte, hielt Tags darauf seinen feierlichen Einzug in Jerusalem (12, 12 ff.) und sprach in einer Unterredung mit Hellenen, die zum Feste gekommen waren und ihn sehen wolten, von seinem Tode und seiner Verklärung; worauf Johannes seinen Bericht über das öffentliche Wirken Jesu mit einer Reflexion über die Verstockung der Juden schließt, und in c. 13 zur Beschreibung der Vorgänge und Reden bei dem Abendmahle übergeht (c. 13—17), nach welchem Jesus noch in derselben Nacht gefangen genommen wurde (18, 1 ff.). Dieses Abendmahl

ist, wie später nachgewiesen werden soll, kein anderes als das Paschamahl, bei welchem Jesus nach Matth. 26, 17 ff. Mrc. 14, 12 ff. Luc. 22, 7 ff. in der Nacht, da er verrathen ward, das heil. Abendmahl stiftete. Johannes hat demnach alles, was die Synoptiker über Jesu leztes Wirken im Tempel erzählten, als bekant vorausgesezt und sich darauf beschränkt, nur die Vorgänge und Reden im Kreise der Jünger zu beschreiben, wodurch Jesus die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes Gottes offenbarte. Von einer Differenz zwischen der synoptischen und der johanneischen Darstellung kann demnach nicht die Rede sein. Eben so wenig waltet in Anbetracht dessen, was Johannes über Jesu Aufenthalt und Wirken in Judäa und Peräa vor dem feierlichen Einzuge in Jerusalem berichtet, ein Widerspruch mit den synoptischen Berichten ob, falls man nur nicht mit gänzlicher Verkennung des Planes der synoptischen Evangelien sich Jesu Aufbruch von Galiläa und Reise nach Jerusalem als eine einfache, in wenig Tagen ausgeführte Festreise zum Pascha vorstelt. Nach dem Ev. Johannis war Jesus schon am Tempelweihfeste in Jerusalem (10, 22), zog sich aber, da die Juden ihn zu greifen suchten, wieder jenseit des Jordan zurük an den Ort, wo Johannes früher getauft hatte (10, 40), und blieb dort, bis er durch die ihm gemeldete Nachricht von der Erkrankung des Lazarus veranlaßt wurde, nach Bethanien zu kommen, um den unterdeß Gestorbenen vom Tode aufzuerwecken (11, 1 ff.). Da aber das Synedrium bereits über seine Tödtung berathschlagte und seine Stunde noch nicht gekommen war, zog er sich mit seinen Jüngern in eine wüste Gegend bei der Stadt Ephraim zurück und blieb dort bis zum Herannahen des Pascha, so daß er erst 6 Tage vor Ostern wieder nach Bethanien kam (11, 53 f. u. 12, 1). Die Lage von *Ephraim* ist zwar noch nicht sicher festgestelt, aber ohne Zweifel östlich von Bethel, nach *Hieron.* 5 r. Meilen davon entfernt, zu suchen und nach Joh. 11, 54 nahe an der Wüste Juda's, also nach dem Jordanthale hin, so daß der Weg von da nach Bethanien über Jericho kaum ein Umweg sein mochte. Somit steht der Annahme nichts entgegen, daß Jesus kurz vor dem Pascha von Ephraim nach Jericho sich begab, wo er mit galiläischen Festpilgern zusammentraf, und nachdem er durch die Stadt gegangen war, bei dem Oberzöllner Zacchäus einkehrte (Luc. 19, 1 ff.), und von da weiter ziehend die Blinden am Wege heilte und dann in Bethanien, wo seine Freunde ihm ein Gastmahl bereiteten, über Nacht blieb und am folgenden Tage in Jerusalem einzog. — Diese einfache Weise die johanneischen Angaben mit den synoptischen zu vereinigen, könte nur in dem Falle unstatthaft erscheinen, wenn die Synoptiker die Reise Jesu von Jericho nach Jerusalem als ohne Unterbrechung und Aufenthalt an einzelnen Orten, in einem Tage ausgeführt darstelten. Dies geschieht aber nicht nur von Lukas nicht, welcher die Einkehr Jesu bei Zacchäus erzählt, sondern auch bei Matth. in keiner Weise, da er vielmehr durch die lose Verknüpfung der einzelnen Ereignisse auf der Reise: „und von Jericho ausgehend folgte ihm viel Volkes nach“ (20, 29) und: „und als sie sich Jerusalem näherten und nach Bethphage kamen“ (21, 1) deutlich zu

verstehen gibt, daß er nur wichtige Begebenheiten an einzelnen Stationen berichten, keinen vollständigen Reisebericht liefern wolte.

V. 1—11. **Jesu feierlicher Einzug in Jerusalem.** Vgl. Mrc. 11, 1—10. Luc. 19, 29—38 und Joh. 12, 12—16. — Früher hatte Jesus nicht nur wiederholt (8, 4. 9, 30. 12, 46) den von ihm wunderbar Geheilten untersagt, die ihnen zuteil gewordene Heilung bekant zu machen und ihn als Messias zu verkünden, sondern auch seinen Jüngern verboten, das von Petrus abgelegte Bekentnis, daß er der Christ, der Sohn Gottes sei, anderen mitzuteilen (16, 20) und von seiner Verklärung, die sie auf dem Berge geschaut hatten, zu jemand zu reden, bevor er von den Todten werde auferstanden sein (17, 9), um der vorzeitigen Veröffentlichung seiner Messianität unter dem für das geistige Verständnis seines erlösenden Wirkens noch nicht reifen Volke vorzubeugen. Als aber nun auf dem Wege nach Jerusalem die Stunde gekommen war, daß er am Pascha durch Leiden, Sterben und Auferstehung das Werk der Erlösung vollbringe, beschloß er, sich als den von den Propheten verheißenen Messias öffentlich zu bezeugen, und nicht nur seinen Jüngern und Anhängern, sondern auch vor seinen Widersachern, den Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Aeltesten der Juden sich als den König des Himmelreichs zu offenbaren, der von seinem himmlischen Vater die Macht empfangen habe, den auf die Erlösung Israels harrenden Gläubigen Heil und Leben und Seligkeit zu verleihen, und an den Verstokten das Gericht der Ausschließung aus dem Reiche Gottes zu vollziehen. Daher verbot er nicht nur den Blinden, welchen er bei Jericho das Gesicht wieder gegeben hatte, nicht, ihn als den Sohn Davids d. h. als den verheißenen König seines Volkes auszurufen und ihm nachzufolgen (20, 31 ff.), sondern er veranstaltete auch seinen Einzug in Jerusalem so, daß dadurch die Weißagung der Propheten von dem Kommen des Königs der Tochter Zion erfült wurde.

V. 1. „Als sie Jerusalem sich näherten und nach Bethanien an den Oelberg kamen, da sandte Jesus zwei Jünger u. s. w.“ Aus dem *τότε*, durch welches die Sendung der Jünger nach dem Reitthiere, auf welchem Jesus in Jerusalem einziehen wolte, besonders markirt wird, ersieht man deutlich, daß die vorhergehende Ortsbestimmung nur dazu dienen soll, die Station anzugeben, von der ab der Einzug messianisch sich gestaltete, somit aus dem *καὶ ὅτε ἤγγισαν κτλ.* nicht, wie noch von *Mey.* geschieht, gefolgert werden darf, daß Jesus die Reise von Jericho nach Jerusalem gemacht habe und der synoptische Bericht das von Johannes 12, 1 ff. berichtete Uebernachten Jesu in Bethanien vor seinem Einzuge ausschließe, wofür der Umstand, daß die Synoptiker auch die Salbung Jesu in Bethanien erst nach dem Einzuge ‚nicht blos berichten sondern auch wirklich setzen‘, mit Ungrund d. h. blos nach der unbegründeten Voraussetzung, daß Matth. in c. 26 chronologisch-akoluthisch erzähle, geltend gemacht wird, s. zu 26, 6. — Die Lage von *Bethphage* ist näher bestimt durch *πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν* am Oelberge, wofür zwar *Tisch. 8 εἰς τὸ ὄρος . .* aufgenommen hat, aber nur nach der Lesart von BC^2, das gegenüber dem in $\aleph DLNX\Gamma\Delta\Pi$ *al.*

stehenden πρός als zu schwach bezeugt, schwerlich in Betracht kommen kann. *Βηθφαγή*, בֵּית־פַּגֵּי d. i. Feigenhausen ist im A. Test. nicht erwähnt, öfter aber im Talmude als außerkalb der Mauern Jerusalems und zum äußeren Stadtbezirke gehörend (s. *Lightf. Opp. II, p. 44* u. *198 s.*). Dieser Ort ist spurlos untergegangen, und nicht nach der Mönchstradition halbwegs zwischen Bethanien und dem Gipfel des Oelbergs zu suchen (vgl. *Robins.* Pal. II, 312), sondern warscheinlich in der Gegend, wo der gangbarste und bequemste Weg von Bethanien nach Jerusalem durch den Sattel zwischen dem Oelberge und dem Berge des Aergernisses führt und Jerusalem für den von Osten her Kommenden zuerst sichtbar wird, da nach Luc. 19, 37 Jesus eine Strecke von Bethphage entfernt den Abhang des Oelbergs herunterzieht. In der späteren talmudischen Zeit scheint der Name, nachdem der Flecken bereits zerstört war, auf die weiter am Oelberge herab nach der Stadt zu liegenden Gehöfte übertragen worden zu sein; vgl. *Furrer* in *Schenk.'s* Bibellex. I, 428 u. *Riehms* Hdwörtb. I, 182 f. — Wegen der Angabe εἰς *Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν* bei Mrk. u. Luk. wolten Manche Bethphage östlich von Bethanien suchen, aber entschieden irrig; denn Bethanien lag am östlichen Abhange des Oelbergs, nach Joh. 11, 18 von Jerusalem 15 Stadien oder ¾ Stunde am Wege nach Jericho, und ist in dem aus etwa 40 Häusern bestehenden muhammedanischen Dorfe *el Azarieh* (Ort des *Lazarus,* im Arab. *el Azir*) erhalten; vgl. *Mühlau* in *Riehms* Hwb. I, 174 u. *Robins.* Pal. II, 309 ff. Die Nennung von Bethphage und Bethanien erklärt sich daraus, daß die Absendung der Jünger nach dem Reitthiere nicht erst stattfand, als der Reisezug in Bethphage angekommen war, sondern an einer Stelle, wo allen drei Evangelien zufolge Bethphage noch *κατέναντι* oder *ἀπέναντι* lag d. h. gegenüber dem Reisezuge; ob seitwärts oder gerade gegenüber, läßt sich nicht entscheiden und ist für die Sache von keinem Belange, so daß wir ohne Bedenken mit *Lightf. l. c. p. 199* als den Ort der Absendung die Grenzscheide beider Ortsgebiete annehmen können. Hiernach sagt Matth. kurzweg: *ἦλθον εἰς Βηθφαγῆ* sie kamen nach Bethph., Mrk. u. Luk. hingegen sagen: *ὅτε ἐγγίζουσιν* oder *ὡς ἤγγισεν* als sie sich Bethph. u. Bethanien *näherten* d. i. da wo beide Orte gleich nahe lagen, nennen aber gegen die geographische Richtung des Zugs zuerst Bethphage und dann Bethanien, weil das Füllen mit der Eselin von Bethphage geholt wurde, welches Jesus angesichts von Jerusalem bestieg, um auf ihm in die Stadt zu reiten.[1]

1) Unbefriedigend ist die Vermutung, daß Bethanien als der bekantere Ort nur zur Orientirung hinzugefügt sei (*Keim*), und ganz unstatthaft die Annahme von *Weiss*, daß Mark. u. Luk. Bethanien als den Ort denken, aus dem das Reitthier geholt wurde, und Bethphage als den näher gelegenen und bekanteren Ort zur Orientirung voraufgeschikt haben. Denn daß Bethphage zur apostolischen Zeit bekanter als Bethanien war, läßt sich aus den gegen 500 Jahre späteren Nachrichten des babylonischen Talmuds über Bethphage nicht darthun; und die Behauptung, daß die Thiere von Bethanien geholt worden seien, hat an der sehr fraglichen Urmarkushypothese keine haltbare Stütze.

V. 2 u. 3. Der Auftrag, welchen Jesus in der Nähe von Bethphage den beiden Jüngern erteilte, in den gegenüber liegenden Flecken (d. i. nach Bethphage) zu gehen und eine Eselin mit ihrem Füllen, die sie dort angebunden finden werden, ihm herbeizuführen mit der Weisung, wenn jemand darüber sie befragen würde, demselben zu sagen: der Herr bedarf ihrer, so werde er die Thiere sofort ihm entsenden, dieser Auftrag zeigt nicht nur, daß Jesus selber mit Bedacht den Einzug in der beschriebenen Weise veranstaltete, und sich dabei nicht blos dem Enthusiasmus seiner Begleiter anbequemte (*Neand., de W., Weizs.*), sondern auch, daß er dies im Vollbewußtsein seiner messianischen Würde that, indem er nur vermöge seines übernatürlichen Wissens den Jüngern voraussagen konte, daß sie die Thiere dort angebunden finden werden und daß der Eigentümer derselben sie ihm auf sein Wort bereitwillig überlassen werde. — V. 4 f. „Dies Ganze ist geschehen, auf daß erfüllet würde der Ausspruch durch den Propheten: Saget der Tochter Zion: Siehe dein König komt dir sanftmütig und reitend auf einem Esel und zwar auf einem jungen Esel, dem Füllen eines Jochthieres". *Τοῦτο δὲ ὅλον* wie 1, 22 u. 26, 56; aber *ὅλον* fehlt in ℵ*DLZ,* Ital. u. a. und ist deshalb von *Tisch. 8* getilgt, vielleicht auch nur aus den angeführten Parallelstellen zugesezt. Die Weißagung steht in Zach. 9, 9 und lautet dort: „Jubele sehr Tochter Zion, jauchze Tochter Jerusalem! Siehe dein König wird dir kommen, gerecht und heilbegabt (oder gottbeschüzt) ist er, niedrig und reitend auf einem Esel und (zwar) auf einem jungen Esel, der Eselinnen Füllen". S. d. Erkl. derselben in *m.* bibl. Comm. zu Zach. a. a. O. Statt der einleitenden Worte: jubele sehr u. s. w. hat Matth. aus der messianischen Stelle Jes. 62, 11 die Worte: „saget der Tochter Zion" angeführt, als dem Gedanken, den er mit Anführung der Weißagung des Zach. ausdrücken wolte, mehr entsprechend. *Tochter Zion* ist nach prophetischem Sprachgebrauche die Einwohnerschaft Zions, aber im Sinne des Propheten wie des Evangelisten nicht im Allgemeinen die Bevölkerung Jerusalems, sondern die gläubige auf die Erlösung harrende Gemeinde, das Israel nach dem Geiste. Diese Gemeinde Zions soll an dem der Weißagung entsprechend veranstalteten Einzuge Jesu in Jerusalem erkennen, daß ihr König komme. Dieses sein Kommen aber gab ihr nicht Anlaß zum Jubeln, denn er komt in Niedrigkeit, um durch Leiden und Tod sein Werk zu vollenden. Im Zusammenhange der prophetischen Verkündigung des Zacharja sind die angeführten Worte bildlicher Ausdruck des königlichen Kommens des Messias zur Erlösung der Gemeinde des Herrn von dem Drucke der Weltmächte und zur Aufrichtung eines ewigen Friedensreiches. Zacharja weißagt die Erlösung des Volkes Gottes, ohne zwischen der ersten Erscheinung des Messias in Niedrigkeit und seiner Wiederkunft in Herrlichkeit oder zwischen dem geringen Anfange und der glorreichen Vollendung des Reiches Gottes zu unterscheiden. Im Blicke auf die Vollendung der Erlösung hat die Gemeinde Anlaß zum Jubel und Frohlocken. Matth. aber hebt nur die Beziehung dieser Weißagung auf die vor Menschenaugen unscheinbare

Gründung des Himmelreiches heraus, die im Hinblicke auf das Jesu bevorstehende Todesleiden die Herzen der Gläubigen mehr zur Trauer als zum Jubel zu stimmen geeignet war, und wählt deshalb statt der Aufforderung zum Jubel (bei Zach.) aus der verwandten messianischen Stelle des Jes. die einfache Ankündigung, Zion zu sagen, daß sein König komme. Zwar jubelte die Jesum begleitende Volksmenge über diese Kundgebung der messianischen Königswürde Jesu, aber diesen Jubel hat der Prophet nicht gemeint, und die Volksmenge jubelte auch nicht im Hinblicke auf das dem Herrn in Jerusalem bevorstehende Todesleiden, sondern weil sie Jesu messianischen Einzug für den ersten Schritt zur baldigen Aufrichtung eines Reiches der Herrlichkeit hielt. — Im übrigen schließt sich die Anführung der Weißagung des Zacharja mehr dem Wortlaute des Grundtextes als der LXX an, aus welcher nur das Prädicat *πραΰς* statt des hebr. עָנִי und die Wahl des Wortes *ὑποζύγιον* Jochthier für Esel geflossen ist. Die Aussage: „gerecht und gottbeschützt (נוֹשָׁע) hat Matth. weggelassen, weil sie für die Beziehung der Weißagung auf Jesu messianischen Einzug in Jerusalem nicht erforderlich war; und das den Sinn von עָנִי *miser* nicht genau ausdrückende *πραΰς* hat er als die damals vermutlich gangbare Auffassung jenes Wortes beibehalten, weil es der Gesinnung Jesu entsprach (vgl. 11, 29) und die Niedrigkeit der Erscheinung Jesu durch das Reiten auf dem Eselsfüllen deutlich genug abgebildet war. Denn der Esel im Unterschiede von dem Rosse ist nicht das Thier des Friedens, sondern auch im alten und neuen Morgenlande ein tief unter dem Rosse stehendes Thier; s. den Nachweis hiefür bei *Hngstb.* Christol. III S. 361 ff. u. in *m.* Comm. zu Zach. 9, 9. Die Worte *καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου* sind Epexegese des *ἐπὶ ὄνον* „auf einem Esel und zwar auf einem Eselsfüllen“ bei Matth. wie bei Zacharja, so daß auch nach Matth. Jesus auf dem Füllen reitet und das Mutterthier nur dabei ist. Nur um seinen Einzug der Weißagung so entsprechend einzurichten, daß die Uebereinstimmung augenfällig würde, ließ Jesus beide Thiere holen. Aus dem nämlichen Grunde hat Matth. beide Thiere erwähnt, während Mark. u. Luk., weil sie für die heidenchristlichen Leser ihrer Evangelien den Hinweis auf die Erfüllung der alttestamentlichen Weißagung nicht für nötig erachteten, nur von dem Eselsfüllen erzählen.

V. 6 ff. Dem Auftrage gemäß holten die Jünger die Eselin und das Füllen herbei und legten ihre Kleider (*τὰ ἱμάτια* die in großen Umwurftüchern bestehenden Oberkleider) als Reitdecken auf dieselben (die beiden Thiere); und er (Jesus) sezte sich auf dieselben d. h. auf die Decken. Statt *ἐπεκάθισαν (Elzev.)* haben *Matthaei, Griesb., Scholz, Lchm.* u. *Tisch.* nach *BCFMSUVXΓΔ al. ἐπεκάθισεν* als die am meisten bezeugte, ohne Zweifel ursprüngliche Lesart aufgenommen. *ἐπάνω αὐτῶν* ist nicht auf die Thiere zu beziehen, wie *Strauss* es faßte, um der Erzählung den ungereimten Sinn aufzubürden, daß Jesus auf beiden Thieren zugleich geritten sei. Beide Thiere hatten die Jünger für Jesum zugerüstet, aber er bestieg nur das eine, und zwar nach v. 5 das

Füllen, wie die andern Evangelisten deutlich berichten. — V. 8. Der größte Teil der Volksmenge (ὁ πλεῖστος ὄχλος) breiteten ihre Kleider auf den Weg — als Teppiche; andere hieben Zweige von den Bäumen und streuten sie auf den Weg — Ehrenbezeugungen, wie man sie einziehenden Königen erwies, vgl. *Robins.* Pal. II, 383. — Die Volksscharen aber, die vorangingen und nachfolgten, riefen laut Ὡσαννά, die aramäische Form הוֹשׁיעָנָא des hebr. הוֹשִׁיעָ נָּא „gieb doch Heil (aus Ps. 118, 25) dem Sohne Davids (d. i. Jesu dem Messias); gesegnet sei der da komt im Namen des Herrn (aus Ps. 118, 26), Hosianna in der Höhe!“ d. i. im höchsten Himmel, dem Thronsitze Gottes, von wo es auf den Messias hernieder komme (*Mey.*); nicht: Heil werde gerufen (von den Engeln) im Himmel (*Fritzsche, Olsh.*), oder: Hosianna gelte im Himmel, werde dort erhört (*de W., Bl.*). — Der 118. Ps., der Schlußpsalm des Hallel (Ps. 113—118), welches in der Nacht vom 14ten auf den 15ten Nisan, zur Hälfte vor, zur Hälfte nach dem Paschamahle gesungen wurde, ist warscheinlich für die Einweihung des Serubabelschen Tempels gedichtet und bei derselben zum ersten Male gesungen worden, wobei die angeführten Worte den Versen entnommen sind, mit welchen die zum Tempel Kommenden beim Eingange in denselben von der Priesterschaft begrüßt wurden; vgl. *Delitzsch* Comm. zu Ps. 118. — In der Folgezeit wurde das Hosianna am Laubhüttenfeste täglich bei dem feierlichen Umgange um den Altar gerufen, wobei man Lulabs d. i. Palmzweige, an welche Myrten- und Bachweidenzweige angebunden waren, in der Hand hielt; vgl. *Delitzsch,* der Hosianna-Ruf, in d. Ztschr. f. Luth. Theol. 1851 S. 653 ff. — Während Matth. u. Mark. nur erzählen, daß das Volk Zweige von den Bäumen hieb und auf den Weg streute, berichtet Johannes in v. 13, daß das Jesu von Jerusalem her entgegen kommende Volk Palmzweige genommen hatte und ihm mit dem Hosiannarufe entgegenkam. ‚Sie nahmen — bemerkt hiezu *Del.* treffend — die am Laubenfeste, dem Freudenfeste ohne Gleichen, üblichen Palmzweige und begrüßten ihn (den Sohn Davids) im Ueberschwange festlicher Freude mit dem Laubenfestrufe Hosianna, der ihnen schon deshalb nicht ferne lag, weil er dem Hallel entnommen ist, welches einen Hauptbestandteil der Liturgie der zwei ersten Paschafeiertage bildete‘. Mit dem Hosianna begrüßte also das Volk Jesum als den erwarteten Messias, welcher komme, sein Reich aufzurichten. Dies hat Mark. mit dem Zusatze v. 40: εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ angedeutet.

V. 10 f. Als sie in Jerusalem so einzogen, wurde die ganze Stadt (d. h. ihre Bevölkerung) in Erregung gesezt (ἐσείσθη) und sagte: „Wer ist dieser?“ dem man solche Ehre erweist. Die Jesum begleitenden Volksscharen antworteten: „Dieser ist der Prophet (ὁ προφήτης der bekante Prophet), Jesus von Nazaret in Galiläa“. Die Frage sezt selbstverständlich nicht voraus, daß Jesus während seiner öffentlichen Wirksamkeit jezt zum ersten Male nach Jerusalem gekommen, wie *Weiss* behauptet; denn diese Frage war durch das große Aufsehen, welches der feierliche Einzug machte, nahe gelegt. Auch ist ὁ προφήτης in

der Antwort nicht (mit *Sommer*) als Gegensatz zu *υἱὸς Δαυίδ* zu fassen, so daß darin eine Herabstimmung der Begeisterung des Volks zu suchen wäre. Denn die Volksmenge spricht darin nicht ihren persönlichen Glauben aus, sondern bezeichnet Jesum nur nach seinem längst bekanten Charakter. Als Propheten hatte sich Jesus durch Wort und That so offenkundig bezeugt, daß nur böser Wille ihm den Charakter eines Propheten absprechen konte. Sein offenes Hervortreten als Messias hingegen erwartete man erst in Jerusalem, mit der Aufrichtung des Reiches seines Vaters David.

Der Einzug Jesu in Jerusalem erfolgte ohne Zweifel am Sontage vor dem Paschafeste. Dies läßt sich aus folgenden Angaben der Evangelien erschließen. Nach Joh. 12, 1 kam Jesus 6 Tage vor dem Pascha nach Bethanien, wo man ihm ein Mahl bereitete, bei welchem Maria ihn salbte. Tags darauf d. i. am Tage nach diesem Gastmahle hielt er seinen Einzug in Jerusalem, Joh. 12, 12. Der 14. Nisan, an dessen Abende die Paschamahlzeit gehalten wurde, fiel in jenem Jahre, wie sich uns bei c. 26, 2 ergeben wird, auf den Donnerstag, und der 15. Nisan als der erste Tag des Festes der ungesäuerten Brote auf den Freitag. Rechnet man nun von Donnerstag Nachmittag, zu welcher Zeit die Zubereitungen für das Paschamahl begannen und nach *Joseph. d. bell. jud. VI, 9, 3* das Volk sich *πρὸς τὴν τῶν ἀζύμων ἑορτήν* versammelte, 6 Tage zurück, so kam Jesus (laut Joh. 12, 1) am Freitag den 8. Nisan, Nachmittags, vor Anbruch des Sabbats, nach Bethanien, blieb dort den Sabbat über und zog am Sontage in Jerusalem ein, d. i. am 10. Nisan, dem Tage, an welchem nach Ex. 12, 3 das Paschalamm ausgesondert werden solte. So *Ebrard, Lichtenstein,* Lebensgesch. Jesu S. 376, *Wieseler* Beitrr. S. 264; auch *Keim* III S. 503. Dagegen kommen diejenigen Ausleger, welche wegen Joh. 19, 14 u. 31 den 15. Nisan oder ersten Festtag auf den Sonnabend, den 14ten also auf den Freitag setzen, mit dem 6. Tage vorher auf den Sonnabend, einen Sabbat (*Mey., Godet, Ew.* u. A.), wornach Jesus die Reise nach Bethanien am Sabbate gemacht hätte. Aber Jesum am Sabbate reisen zu lassen ist ganz unstatthaft, weil dies nicht blos mit der rabbinischen Bestimmung des Sabbatweges (Act. 1, 12), sondern auch mit der allgemeinen Bestimmung des Ruhetages in Widerspruch stände (vgl. auch 24, 20). Der von *Mey.* gegen diese Bedenken erhobene Einwand, Jesus könne auch aus einem sehr nahe gelegenen Orte gekommen sein, sezt aber nicht nur die höchst unwarscheinliche und willkürliche Annahme voraus, daß Jesus unmittelbar vor Bethanien übernachtet habe, sondern ist auch mit den synoptischen Berichten, denen zufolge Jesus schon von Jericho an von vielen Volksscharen begleitet war, ganz unvereinbar. — Ueber andere willkürliche Bestimmungen des Tages der Ankunft Jesu in Bethanien vgl. *Wieseler* a. a. O. S. 265 u. *Luthardt,* Comm. zum Ev. Joh. I S. 231.

V. 12—17. **Die Tempelreinigung.** Vgl. Mrc. 11, 11 u. 15—17. Luc. 19, 45—46. Nach dem feierlichen Einzuge in die Stadt begab

sich Jesus in den Tempel (*τὸ ἱερὸν τοῦ θεοῦ*)[1], und trieb alle Verkäufer und Käufer im Tempel heraus und stieß die Tische der Wechsler und die Sitze der Taubenhändler um. *Κολλυβιστής* Geldwechsler, von *κόλλυβος* kleine Münze, Scheidemünze, Agio. Im äußeren Vorhofe des Tempels, dem s. g. Vorhofe der Heiden, waren חנויות *tabernae,* wo Opferthiere, Weihrauch, Oel, Wein und andere Opferbedürfnisse feilgehalten wurden (vgl. *Lightf. hor. ad h. l.*), und Wechsler ihre Tische aufgestelt hatten, um die für die Tempelsteuer erforderlichen Didrachmen gegen anderes Geld umzuwechseln (s. zu 17, 24). Dieser Handel und Schacher, wenn auch nur im äußeren Tempelvorhofe getrieben, war doch eine Entweihung des Heiligtumes, wogegen Jesus energisch auftrat und den Händlern und Wechslern erklärte: „Es steht geschrieben: Mein Haus soll ein Bethaus heißen, ihr aber macht es zur Räuberhöle". (*ποιεῖτε* nach ℵ*BL al.* statt *ἐποιήσατε* nach *CDNX al.* u. Luc. 19, 46). Der erste Satz dieses Ausspruchs ist aus Jes. 56, 7 genommen, der zweite nach Jer. 7, 11 LXX gebildet. Jesaja weißagt dort die Aufnahme der gläubigen Heiden in das Reich Gottes, wodurch der Tempel ein Bethaus für alle Völker werden soll (*κληθήσεται* genant werden s. v. a. sein und als solches anerkant werden). Bei Jerem. richtet Gott an das alle seine Gebote frech übertretende Volk, welches den Besuch des Tempels als einen Freibrief für alle Frevel zu halten geneigt war, die Frage: ob sie denn den Tempel für eine Räuberhöle hielten, und kündigt dann die Zerstörung desselben an. In solcher Weise wurde der Tempel auch zu Christi Zeiten von den Gottlosen zur Räuberhöle gemacht, nicht blos durch den dort getriebenen Handel und Geldwechsel, sondern mehr noch durch *die* Entheiligung, daß grobe Sünder ohne Scheu sich dort einfanden, um durch Opfer, ohne Reue und Buße, Tilgung ihrer Sünden und Gerechtigkeit vor Gott sich zu erwerben.

Die von Jesu vorgenommene Tempelreinigung war eine Realerklärung, daß er als Messias gekommen sei, die Unheiligen aus dem Reiche Gottes auszustoßen und das Gericht über die Sünder zu vollziehen, und als solche eine Bethätigung der Machtvollkommenheit, welche nach Mal. 3, 1—3 dem Messias zustand. Schon beim ersten Besuche Jerusalems nach seinem öffentlichen Auftreten hatte Jesus eine ähnliche Handlung vorgenommen, Joh. 2, 13 f., zum Zeichen, daß die Zeit angebrochen sei, da der Weißagung zufolge der Herr zu seinem Tempel komme, um sein Volk zu läutern.

Von der neueren Kritik wird zwar jene Tempelreinigung mit der von den Synoptikern berichteten identificirt, indem nach *Wetsteins* Vorgange *Lücke, Neand., de W., Bl., Ew., Weizs.* die synoptische Erzählung zu Gunsten des Johannes preisgeben, dagegen *Theile, Strauss, Weisse, Baur, Hlgf., Schenk., Keim* u. A. den Bericht des vierten Evangeliums als ungeschichtlich verwerfen. Aber

1) Doch fehlt *τοῦ θεοῦ* in ℵ*BL,* Minusk. u. Verss. und ist deshalb von *Lchm.* getilgt, jedoch von *Tisch. 8* beibehalten, weil stark bezeugt, und in den angeff. Codd. wol nur übergangen, weil es bei Mark. u. Luk. fehlt und auch sonst im N. Test. *τὸ ἱερὸν τ. θεοῦ* nicht gebräuchlich. Höchst unwarscheinlich meint dagegen *Weiss,* daß es eine Glosse von *τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ* 26, 61 sei.

nach rein subjectiver Willkür, da — wie selbst *Mey.* bemerkt — eine so bedeutende, fast die ganze Wirksamkeit Jesu umfassende chronologische Versetzung, die man zu Gunsten dieser Hypothesen annehmen müßte, weder der synoptischen Ueberlieferung mit Grund aufgebürdet, noch gar von der Augenzeugenschaft des Johannes gedacht werden kann. Die Uebereinstimmung der beiderseitigen Berichte reducirt sich auf die einfache That, die in beiden Fällen natürlich gleich war, während der Ausspruch Jesu über den Charakter der Tempelentweihung verschieden lautet, bei Johannes: macht nicht das Haus meines Vaters zu einem Kaufhause, bei den Synoptikern: ihr macht mein zum Bethause bestimtes Haus zu einer Räuberhöle. Dort wies Jesus auf die Unvereinbarkeit des Gotteshauses mit einem Kaufhause hin, hier spricht er von der Entweihung des Bethauses zu einer Räuberhöle, womit der Tempel dem Gerichte der Zerstörung verfallen ist. — Was man für die Wiederholung dieses ‚reformatorischen Actes' gewöhnlich vorbringt, reicht freilich zur Rechtfertigung nicht aus. Hätte Jesus die Austreibung der Händler und Wechsler nur deshalb wiederholt, weil der Mißbrauch sich erneuert hatte, so hätte er wol bei jedem Festbesuche dies thun können.[1] Aber in der bloßen Abstellung dieser Mißbräuche haben wir auch nicht den Zweck dieser Handlung Jesu zu suchen; dieser liegt vielmehr in der bereits angegebenen symbolischen Bedeutung der äußeren Tempelreinigung, mit welcher Jesus sein messianisches Wirken in Jerusalem beginnt und schließt.

Von untergeordneter Bedeutung ist die Differenz, daß nach Matth. Jesus am Tage seines Einzugs die Tempelreinigung vornimt, nach Mark. hingegen an diesem Tage in den Tempel geht und, nachdem er sich alles besehen, weil es spät geworden, nach Bethanien hinausgeht, und erst am folgenden Tage beim Eintreten in den Tempel die Säuberung desselben von den Verkäufern, Käufern und Geldwechslern vollzieht. Diese Differenz mit Sicherheit auszugleichen, dazu fehlen uns die Mittel, da nicht nicht nur Matth. mehr die Sache als die Zeitfolge ins Auge gefaßt hat, sondern auch Mark. nicht chronologische Genauigkeit anstrebt, sondern nur anschauliche Bilder von den Ereignissen zu geben sucht, das Streben nach Veranschaulichung aber mit chronologischer Akribie nicht identisch ist.

V. 14—16. Nicht nur der Entheiligung des Heiligtumes steuerte Jesus, sondern weihte den Tempel auch zur Stätte seiner hilfreichen Gnade, indem er Blinde und Lahme, die zu ihm herantraten, im Tempel heilte. — V. 15. Die Hohenpriester und Schriftgelehrten aber, als sie die wunderbaren Dinge, die er that, sahen und lautes Hosiannarufen der Kinder im Tempel vernahmen, gaben ihrer Entrüstung über diese Vorgänge dadurch Ausdruck, daß sie zu Jesu sprachen: „Hörst du, was diese sagen?" *Τὰ θαυμάσια* die wunderbaren, staunenswerten Dinge sind nicht blos die Heilungen der Blinden und Lahmen (*Weiss*), sondern auch das kühne Auftreten Jesu gegen die Entheiligung des

1) ‚Nur eine oberflächliche Betrachtungsweise — sagt *Hngstb.* Comm. zum Ev. Joh. I, 157 treffend — kann Mißbräuche, wie sie im äußeren Tempel stattfanden, für das nächste Object der Gegenwirkung halten. Faßt man den ganzen damaligen Zustand ins Auge, so war es ziemlich gleichgültig, ob in dem Tempel einige Käufer oder Verkäufer mehr oder weniger ihr Wesen trieben'.

Tempels. Die Worte: *καὶ τοὺς παῖδας κράζοντας* hängen noch von *ἰδόντες* ab, da *ἰδεῖν* nicht blos *sehen,* sondern überhaupt warnehmen bedeutet. Das Hosiannarufen der Kinder war ein Nachhall des Volksjubels beim Einzuge. Dieses Jubelgeschrei der Kinder benutzen die Widersacher Jesu, um ihm durch die Frage, ob er dieses Kindergeschrei höre, das Unziemliche der Annahme solcher Huldigung bemerklich zu machen. Solches Geschrei unverständiger Kinder — wollen sie sagen — ist ja auch eine Entwürdigung der heiligen Stätte, die man nicht dulden könne. Aber Jesus, die Arglist ihrer Frage durchschauend, antwortet: „Ja" (ich höre es) und entkräftet dann ihren Vorwurf durch Entgegenhaltung des Schriftwortes Ps. 8, 3: „Habt ihr nicht gelesen: Aus dem Munde von Unmündigen und Säuglingen hast du dir Lob bereitet". Diese Antwort besagte: Wenn in der Schrift schon das Lallen der Kinder und Säuglinge ein Lobpreis genant wird, welchen Gott sich zur Verherrlichung seines Namens bereitet hat, so gereicht auch das Hosiannarufen dieser Kinder zum Preise seines Namens, da es ja dem gilt, welchen Gott seinem Volk zum Heilande gesandt hat. Die Erinnerung der Gegner an dieses Psalmwort war um so schlagender, als den Schriftgelehrten der vollständige Sinn desselben: „aus dem Munde von Kindern und Säuglingen hast du dir eine Macht (עֹז) bereitet, *um deiner Widersacher willen,* um zum Schweigen zu bringen den Feind und Rachgierigen", nicht unbekant sein konte. — V. 17. Hierauf ließ Jesus seine Gegner stehen und ging aus der Stadt nach Bethanien, um dort zu übernachten. *αὐλίζεσθαι* = לוּן vgl. Richt. 19, 4.

V. 18—22. **Die Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaums.** Vgl. Mrc. 11, 12—14 u. 20—23. Als Jesus am Morgen wieder zur Stadt ging, hungerte ihn; und da er einen Feigenbaum am Wege stehen sah, trat er zu ihm hin, fand aber nichts als nur Blätter an demselben, und sprach zu ihm: „Hinfort komme von dir keine Frucht mehr in Ewigkeit", worauf der Feigenbaum alsbald verdorrete. Das Hungern Jesu (*ἐπείνασε*) ist erwähnt als der äußerliche Anlaß zum Suchen von Früchten an dem Feigenbaum. *συκῆν μίαν* einen vereinzelt am Wege stehenden Feigenbaum. Als wahrer Mensch unterlag Jesus auch den menschlichen Bedürfnissen, that aber nie Wunder behufs Befriedigung derselben. — Der Feigenbaum sezt erst Früchte an und treibt dann die Blätter. Da nun der Baum schon belaubt war, so konte man auch Früchte an ihm zu finden erwarten; zwar nicht — wie viele Ausll. meinen — Frühfeigen (בִּכּוּרָה, mauritan. *bokhôre*), die am alten vorjährigen Holz ansetzen, aber in der Regel 4 Monate bis zur Reife brauchen, in Palästina gegen Ende Juni reif werden, nachdem der Baum schon längst mit Blättern bekleidet ist. An diese ist daher nicht zu denken, wie dies Mark. mit der Bemerkung v. 13: denn es war nicht Feigenzeit, anzudeuten scheint, sondern an Spätfeigen oder *Kermusen,* die vom August an zur Reife gelangen, und zwar solche, die besonders bei alten Bäumen noch nicht reif geworden, wenn die Blätter abfallen, dann den Winter über am Baume hängen bleiben, und erst reif werden, wenn im Frühlinge die Triebkraft des

Baumes wieder erwacht ist, teils vor teils nach der Belaubung des Baumes. ‚Solche Winterfeigen konte Jesus um die Zeit des Osterfestes an einem schon belaubten Baume auch vor der gewöhnlichen Zeit der Feigenreife d. h. der Reife der Frühfeigen, zu finden erwarten, wie man denn in so milden Gegenden, wie am See Genezaret, zehn Monate hindurch reife Feigen pflücken konte *(Joseph. bell. jud. III, 10, 8);* und wenn er nicht nur keine reifen Feigen, sondern auch keine Fruchtansätze, sondern *nur Blätter* fand, so war der Baum ein *ganz unfruchtbarer,* wie der, welchen er Luc. 13, 6 ff. zum Bilde des jüdischen Volkes macht' (*O. Delitsch* in *Riehm's* Hdwb. I S. 424; womit *Shaw* Reisen S. 296 zu vergleichen). — Auf das Wort des Herrn hin: von dem Baume solle nie mehr eine Frucht kommen, verdorrete derselbe παραχρῆμα alsbald, d. h. nicht so plötzlich, daß die Verdorrung in derselben Minute sichtbar wurde, sondern sofort noch an demselben Tage, an welchem Jesus den Fluch über ihn ausgesprochen hatte, so daß, wie Mark. v. 14 u. 20 umständlicher und genauer erzählt, am nächsten Morgen der Baum von der Wurzel aus verdorret war. Matth. hat wie gewöhnlich nur den Kern der Sache angegeben und den Vorgang zusammengezogen. — V. 20. Als die Jünger am nächsten Morgen die Verdorrung sahen und staunend sprachen: *„wie* ist der Feigenbaum plötzlich verdorret?" antwortete Jesus: „Warlich ich sage euch, wenn ihr Glauben habt und nicht zweifelt, so werdet ihr nicht nur das an dem Feigenbaume Geschehene thun, sondern wenn ihr zu diesem Berge sprechet: Hebe dich und wirf dich ins Meer, so wird es geschehen". Dieser Ausspruch enthält zwar keine directe Antwort auf das staunende πῶς ... ἐξηράνθη der Jünger, sagt aber indirect ganz deutlich, daß das Wunder durch die Leben und Tod wirkende Macht des Wortes Gottes vollbracht worden sei, und daß die Jünger, wenn sie vollen zweifellosen Glauben haben, in der Kraft dieses Glaubens noch staunenswürdigere Dinge vollbringen werden. *Τὸ τῆς συκῆς* die Sache des Feigenbaums d. h. was mit demselben geschehen ist. Zu dem Bilde des Bergeversetzens s. die Erkl. zu 17, 20. — Mark. hat noch Aussprüche über die Macht und Wirkung des Gebetes und über die Bedingung seiner Erhörung angereiht, die Matth. schon in c. 18, 19 u. 5, 14 f. gebracht hat.

Das an dem Feigenbaum gewirkte Wunder läßt sich als äußerliche That angesehen nicht rechtfertigen, und ist daher von *Strauss, Weisse, de W., Hase, Schenk., Keim* (III S. 121 ff.), *Wittichen* u. A. mit mancherlei Gründen bemängelt, bestritten und als mythisches Gebilde verworfen worden. Die Handlung Jesu hatte symbolisch-prophetische Bedeutung, wie schon von Kchvv. und den meisten Ausll. erkant worden und selbst von *Keim* nicht in Abrede gestelt wird. Den Schlüssel für das richtige Verständnis dieses Strafwunders liefert das Gleichnis von dem in einem Weinberge gepflanzten Feigenbaume, der seinem Herrn keine Frucht trug, Luc. 13, 6 ff. Der Feigenbaum ist Sinnbild des jüdischen Volkes, nicht nur in dem angef. Gleichnisse, sondern schon in der Stelle Micha 7, 1, in dem dort von dem Propheten im Namen der

gläubigen Gemeinde gesprochenen Bußgebete, wo die Klage: „Wehe mir, ich gleiche der Obstlese und der Nachlese der Weinernte! Nicht eine Traube zum Essen, eine Frühfeige, nach der meine Seele verlangt", in v. 2 durch die Worte: „Verschwunden ist der Fromme aus dem Lande und ein Gerechter ist nicht mehr unter den Menschenkindern" erklärt wird. Dieses „Wehe" hatte sich an dem jüdischen Volke zu Christi Zeiten erfüllt. Der von Gott in seinem Weinberge gepflanzte Feigenbaum trug keine Frucht. Drei Jahre hindurch hatte der Weingärtner um ihn gegraben und ihn bedüngt, ohne daß er Frucht gebracht hatte (Luc. 13, 7 ff.). Nun komt der Herr, um Frucht an dem Baum zu suchen, und da er nur Blätter findet, spricht er über ihn das Gericht aus, daß er nie mehr Frucht tragen, sondern gänzlich verdorren solle; und dieses Wort geht sofort in Erfüllung. Die über den unfruchtbaren Feigenbaum verhängte Strafe ist aber keineswegs nur als eine ungeschichtliche Illustration der Parabel Luc. 13, 6 ff. zu fassen, oder als ‚Umsatz des Gleichnisses von den Weingärtnern (v. 33) in eine Thatsache in der apostolischen Ueberlieferung', wie nicht nur *Keim* a. a. O. behauptet, sondern selbst *Neander, Bl., Bg.-Crus.* angedeutet haben. Vielmehr ist sie ein Factum, ein von Jesu verrichtetes Wunder, durch welches er seinen Jüngern nicht blos seine Macht zu strafen und zu verderben offenbaren, sondern hauptsächlich den Zweck und die Bedeutung seines lezten öffentlichen Wirkens in Jerusalem eindringlich vor Augen stellen wolte. Jerusalem, die Trägerin und Pflegerin des jüdischen Volksgeistes war einem Feigenbaume gleich geworden, der nur Blätter hatte, aber keine Früchte trug. In diese Stadt war Jesus als Zions König eingezogen, um Früchte seiner Arbeit am Volke zu suchen, und wenn er statt der Früchte nur Blätter finde, das Gericht ewiger Verdorrung ihr anzukündigen, dem sie eben so sicher und gewiß wie der unfruchtbare Feigenbaum am Wege verfallen werde.

V. 23—32. **Verhandlung Jesu mit den Hohenpriestern und Aeltesten des Volks über seine Vollmacht.** Vgl. Mrc. 11, 27—33. Luc. 20, 1—8. Als Jesus sodann in den Tempel gekommen war, traten zu ihm *διδάσκοντι* d. h. während er im Lehren begriffen war, die Hohenpriester und Aeltesten des Volks d. h. Glieder des Synedriums (s. zu 2, 4), eine Deputation dieser Behörde, und sprachen: „In was für Macht thust du dieses? und wer hat dir diese Macht gegeben?" Die erste Frage ist allgemeiner, bezieht sich auf die Beschaffenheit der Vollmacht, ob sie göttlich oder menschlich sei; die zweite speciellere geht auf die Vollmacht*geber*. Mit dem *ταῦτα* der ersten Frage ist nicht das Lehren allein gemeint (*Grot. Beng.*), denn dazu war eine besondere Vollmacht nicht erforderlich; auch nicht blos die Tempelreinigung (*Theophyl., Euthym.*), weil diese im Texte zu weit abliegt, sondern alles was Jesus seit seinem Einzuge gethan hat und noch thut — der Einzug, die Tempelreinigung, die Wunderheilungen und das Lehren im Tempel — ‚welches alles zusammen den messianischen Prätendenten zu indiciren schien' (*Mey.*, vgl. *de W., Bl.* u. A.). Die Frager hofften wol, das Bekentnis *göttlicher* Vollmacht zu vernehmen, um darauf eine

Anklage wegen Gotteslästerung zu gründen. V. 24. Aber die Gedanken ihrer Herzen durchschauend antwortet Jesus mit einer Gegenfrage, von deren Beantwortung er seine Antwort auf ihre Frage abhängig macht. „Fragen will auch ich euch ein Wort" (*λόγον ἕνα ein* Wort, nicht mehr). V. 25. „Die Taufe, die (*τό*) des Johannes, woher war sie? vom Himmel oder von Menschen?" Diese Gegenfrage war trefflich gewählt, da Johannes seine Taufe offen als Vorbereitung des Volks für die Aufnahme des Messias bezeugt und dessen baldiges Erscheinen angekündigt hatte (3, 1 ff. Joh. 1, 19 ff.). Erklärten nun die Hohenpriester die Taufe des Johannes für eine vom Himmel stammende d. h. von Gott ausgegangene Institution, so konten sie Jesu den Messiascharakter nicht absprechen. Dies sahen sie ein und erwogen daher bei sich selbst d. h. unter einander (*διελογίζοντο* wie 16, 7 gebraucht), was sie antworten solten. „Falls wir sagen: vom Himmel, so wird er uns sagen: warum habt ihr ihm nicht geglaubt; sagen wir aber: von Menschen, so müssen wir die Volksmenge (*τὸν ὄχλον*) fürchten; denn alle halten Johannes für einen Propheten" (*ἔχειν ὡς* wie 14, 5). V. 27. Deshalb antworteten sie: „wir wissen es nicht", worauf ihnen auch Jesus die Antwort auf ihre Frage versagt, sodann aber (v. 28 ff.) in einer Gleichnisrede ihr Widerstreben gegen den Willen Gottes aufdekt.

V. 28—32. Das *Gleichnis von den zwei Söhnen* mit seiner Anwendung hat nur Matth. überliefert und durch die einleitende Frage: „was dünket euch aber?" (vgl. 17, 25) sachlich mit der vorhergehenden Frage der Volksobersten verknüpft. — V. 28 ff. Ein Mensch hatte zwei Kinder. Zum ersten gehend sagte er: „Kind gehe heute und arbeite in meinem Weinberge". Dieser antwortete: „Ich will nicht"; hernach aber gereute es ihn und er ging hin. Der andere aber antwortete auf dieselbe Aufforderung des Vaters: *ἐγὼ κύριε* d. h. ja Herr, und ging nicht hin. Die Wahl der Worte *τέκνα* und *τέκνον* soll nicht die Liebe des Vaters andeuten (*Mey.*), sondern an den Gehorsam, den die Söhne schuldig sind, erinnern (*Weiss*). Darauf weist auch das *κύριε* in der Antwort des zweiten hin.[1] V. 31. Was Jesus mit diesem Gleichnisse seinen Gegnern sagen wolte, zeigt die ihnen zur Entscheidung vorgelegte Frage: „Wer von den zweien hat den Willen des Vaters gethan?" worauf sie richtig antworteten: „der erste", und damit selber das Urteil über ihr Verhalten gegen Gott, den himmlischen Vater sprachen. Der *ἄνθρωπος* in dem Gleichnisse bildet Gott ab; der Weinberg das Gottesreich, in welchem das jüdische Volk arbeiten soll. Die zwei Kinder stellen die beiden Klassen dar, in welche dieses Volk in Bezug auf seinen Gehorsam gegen Gottes Willen und Gebote zerfiel. Der erste Sohn ist nach dem Folgenden das Bild der offenkundigen Uebertreter der göttlichen Gebote, die aber auf die Bußpredigt des Täufers hin sich bekehrten, Buße thaten und dem Dienste Gottes sich ergaben. Der zweite bildet die Hohenpriester, Pharisäer und Volks-

1) Ueber die Textvarianten dieser Verse vgl. *Tischendorf, Nov. Test. ed. 8.* In Bezug auf den Sinn sind sie unerheblich.

oberen ab, welche den Schein des Gehorsams gegen Gottes Gebote annahmen, in Warheit aber den Willen Gottes nicht thaten und keine Reue und Buße zeigten. Dieser Sinn des Gleichnisses ergibt sich aus der Anwendung, welche Jesus v. 31b u. 32 macht: „Warlich ich sage euch, die Zöllner und die Huren gehen euch voran in das Reich Gottes". Das Präsens *προάγουσιν* steht nicht für das Futurum, ‚das zukünftige Eingehen in das Messiasreich vergegenwärtigend (*Mey.*), sondern drükt aus, was in der Gegenwart geschieht. Die Zöllner und die Huren, als die berüchtigsten Sünder genant, haben auf den Bußruf des Johannes gehört, seiner Predigt Glauben geschenkt (*ἐπίστευσαν* v. 32), und dadurch die erste Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes erfült. *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ist auch hier nicht identisch mit *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* das von Christo gegründete Himmelreich, gebraucht, sondern gewählt als Gegensatz zu den *βασιλείαις τοῦ κόσμου* (4, 8), die nur irdischen Interessen dienen. *προάγειν* schließt die Nachfolge nicht aus. Jesus spricht in diesen Worten den geistlichen Leitern des Volks nur den Vortritt ab, zu ihrer Demütigung, ohne ihnen den Ausschluß aus dem Himmelreiche anzukündigen. Diesen Gedanken begründet er v. 32 durch den Hinweis auf ihre Stellung zu Johannes dem Täufer. „Johannes kam zu euch im Wege der Gerechtigkeit, ihr aber glaubtet ihm nicht. Die Zöllner aber und die Huren glaubten ihm; ihr aber dies sehend empfandet nachher nicht Reue, um ihm zu glauben". *ἦλθεν ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης* heißt nicht: ‚er kam als sittlich rechtschaffen wandelnder Mann' (*Mey.*). *ὁδὸς δικαιοσύνης* ist die von der Gerechtigkeit vorgezeichnete Handlungsweise, wie *ὁδὸς τοῦ θεοῦ* Mrc. 12, 14 (*Weiss*). In diesem Wege kam Johannes d. h. trat er auf, denselben durch Lehre und Wandel dem Volke weisend. *πιστεύειν αὐτῷ* heißt: seinem Worte und Wandel Glauben schenken, um sich von ihm auf den Heilsweg hinleiten zu lassen. *οὐ μετεμελήθητε* ihr habt nicht Reue gezeigt, euren Sinn geändert, *ὕστερον* nachher als ihr gesehen hattet, daß die Zöllner u. Huren sich bekehrten. Zur Sache vgl. Luc. 7, 29 u. 30.

V. 33—44. **Das Gleichnis von den Weingärtnern.** Vgl. Mrc. 12, 1—11. Luc. 20, 9—18. — Hat Jesus im vorigen Gleichnisse v. 28 ff. den jüdischen Oberen ihr hartnäckiges Widerstreben gegen den Willen Gottes aufgedekt, so hält er ihnen in diesem die Untreue vor, die sie von jeher gegen den Herrn ihren Gott gezeigt haben, und kündigt ihnen die Verstoßung aus dem Reiche Gottes an. Nach Matth. u. Mark. ist dieses Gleichnis an die Hohenpriester und die Aeltesten des Volks gerichtet, nach Luk. zu dem Volke gesprochen. Bei Mrk. weist *αὐτοῖς*, bei Mtth. das *ἄλλην παραβ. ἀκούσατε* auf die Personen zurück, mit welchen Jesus vorher verhandelt hat. Die Grundlage für diese Parabel bildet der Spruch Jesaj. 5, 1 ff. von dem auf einem fetten Hügel von Jahve gepflanzten Weinberge, der, weil er keine Trauben, sondern nur Herlinge getragen, der Verwüstung preisgegeben werden soll. Bei der Verwendung dieses prophetischen Spruches zu einer Parabel ist der Herr des Weinbergs als *ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης* bezeichnet. Die An-

legung des Weinbergs ist sichtlich nach Jes. 5, 2 (LXX) geschildert: er führte einen Zaun um denselben, grub in ihm eine Kelter und baute einen Thurm (für Wächter zur Beschützung des Weinbergs). Da in Jes. 5, 7 ausdrücklich gesagt ist, daß der Weinberg Jahve's das Haus Israel und Juda sei, so konten die Zuhörer Jesu schon aus diesem Eingang der Parabel erkennen, daß der Hausherr Gott und der von ihm gepflanzte Weinberg das Gottesreich in Israel abbilde. Die weitere Ausführung der Parabel hat Jesus selbständig dem Zwecke seiner Rede gemäß gebildet. „Und er that ihn den Winzern aus (*γεωργοῖς* Weinbauern) und zog über Land" (*ἀπεδήμησεν* verreiste). V. 34. Als die Zeit der Früchte herannahte, sandte er seine Knechte zu den Winzern, um seine Früchte in Empfang zu nehmen. *Τοὺς καρποὺς αὐτοῦ* die Früchte des Weinbergs, nicht: die dem Herrn gehörigen Früchte, wie *Weiss* u. *Mey.* erklären weil *αὐτοῦ* nur auf das nächstvorhergehende Subject bezogen werden könne. Statt *λαβεῖν τοὺς καρποὺς αὐτοῦ* hat Mark. *ἵνα λάβῃ ἀπὸ τοῦ καρποῦ τοῦ ἀμπελῶνος* (ähnlich Luk.). Daraus schließen die genanten Ausll., daß nach Mrk. den Winzern als Lohn ein Teil der Früchte zufallen solte, der Weinberg also ihnen verpachtet war; nach Mtth. hingegen der Herr die ihm gehörigen Früchte des Weinbergs alle in Empfang nehmen wolte, folglich die Arbeiter nur für Geld gedungen waren. Diese Aenderung soll Mark. seiner Beziehung des Gleichnisses auf die Hierarchen zu Liebe vorgenommen haben. Allein selbst wenn *καρποὺς αὐτοῦ* die dem Herrn gehörigen Früchte bedeuten müßte, würde daraus nicht folgen, daß *alle* Früchte des Weinbergs dem Herrn zukommen sollen. Das *alle* ist willkürlich eingeschoben, und die angebliche Umbildung des Gleichnisses nicht begründet. Das *ἀπὸ τοῦκαρποῦ τοῦ ἀμπελ.* bei Mark. ist nur ein präciserer und deutlicherer Ausdruck, als das von Matth. gebrauchte *τοὺς καρποὺς αὐτοῦ*, worin keine besondere Absicht aufzusuchen ist, da eine Unterscheidung zwischen Verpachten und Verdingen, oder zwischen Fordern des ganzen Ertrags oder eines Teils desselben für den Zweck der Parabel gar keine Bedeutung hatte. Wie ferne den Evangelisten diese spitzfindige Unterscheidung lag, zeigt schon ihre Darstellung der Sache; bei Matth. die zusammenfassende Schilderung der Sendung der Knechte und der Behandlung, die sie von den Winzern erfuhren, bei Mrk. die ausmalende Beschreibung dieses Punktes in v. 2—5. Nach Mtth. v. 35 f. sandte der Herr seine Knechte (eine Mehrheit), um von den Winzern die Früchte in Empfang zu nehmen; die Winzer aber schlugen den einen (*ἔδειραν* von *δέρω* durchprügeln), den andern tödteten, den dritten steinigten sie; und als der Herr wiederum andere Knechte und mehr als zuerst sandte, wurden diese ebenso mißhandelt. Mark. dagegen läßt dreimal je einen Knecht gesandt, und den ersten von den Winzern geschlagen, den zweiten gesteinigt, den dritten getödtet werden; darauf noch viele andere Knechte gesandt und ebenfalls teils geschlagen, teils getödtet werden. — V. 37 ff. Hernach sandte der Herr seinen Sohn, *λέγων* sagend d. h. denkend: „Scheuen werden sie sich vor meinem Sohne". Aber die Winzer, als sie den

Sohn sahen, sprachen sie unter einander: „Dieser ist der Erbe. Komt! laßt uns ihn tödten und sein Erbe (den Weinberg) erhalten“ (= daß wir es erhalten); nahmen ihn, warfen ihn aus dem Weinberge hinaus und tödteten ihn (bei Mrk. umgestelt: sie tödteten ihn und warfen ihn — hinaus).

Der Sinn dieser Parabel ist unschwer zu erkennen. Die Pflanzung des Weinbergs ist die Gründung des alttestamentlichen Gottesreiches durch die Annahme Israels zum Volke des Herrn am Sinai, durch die Gesetzgebung und die Einführung der Israeliten in das Land Canaan. Dadurch wurde dieses Volk in den Stand gesezt, den von seinem Gott und Herrn ihm angewiesenen Beruf durch treue Erfüllung der göttlichen Gebote, deren Befolgung ihm als Bundespflicht auferlegt war, das Reich Gottes zu bauen und so die Früchte, welche Gott von seiner Gemeinde erwartet, zu schaffen. Die Zeit, da der Hausherr über Land gezogen, ist die Zeit von der Gründung der Theokratie bis zu dem von den Propheten geweißagten Kommen des Herrn zur Vollendung seines Reiches, die ganze Zeit der Dauer des alten Bundes. Während dieser Zeit offenbarte sich der Herr nicht unmittelbar wie am Sinai, sondern sandte nur von Zeit zu Zeit Propheten, welche das Volk an die Erfüllung der übernommenen Bundespflichten mahnten. Die Propheten hat aber Israel verachtet, mißhandelt und manche auch getödtet. Darauf sandte der Herr in Jesu Christo seinen Sohn in der Hoffnung, daß sie vor demselben Scheu haben und die erwartete Frucht ihres Berufes entrichten werden. Aber statt auf seine Stimme zu hören und den Willen seines himmlischen Vaters zu thun, stoßen sie ihn aus dem Reich, das sie innehaben, aus und tödten ihn.

V. 40 f. Den Schluß der Gleichnisrede kleidet Jesus in die Frage: „Wann nun der Herr des Weinbergs kommen wird, was wird er jenen Weingärtnern thun?“ Die Volkshäupter antworten richtig: „Als Böse wird er bös sie umbringen und den Weinberg andern Arbeitern austhun, welche ihm die Früchte zu ihren Zeiten entrichten werden“. So läßt Jesus seine Gegner sich selber das Urteil sprechen. Das *κακοὺς κακῶς ἀπολ. αὐτούς* malt trefflich wie die Entrüstung der Antwortenden über die Frechheit der Weingärtner, so auch die gerechte Vergeltung ihrer *κακία*. Ob die Volkshäupter den Sinn der Parabel nicht erkanten, weil Jesus darin auch die Tödtung des Sohnes als etwas schon Geschehenes dargestelt hatte, oder ob sie mit ihrer rückhaltslosen Antwort nur jeden Schein, als könne die Parabel auf sie abzielen, von sich abwenden wolten, läßt sich nicht entscheiden; aber die leztere Annahme würde ganz dem Charakter selbstgerechter und verstokter Hierarchen entsprechen. *ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν* heißt nicht: in den ihnen (den *γεωργοῖς*) bestimten Fristen (*Mey.*), sondern: so oft jährlich die Zeit der Früchte wiederkehrt (*Weiss*). — In der Anwendung des Gleichnisses entspricht das Kommen des *κύριος* zur Bestrafung der treulosen Arbeiter dem von den Propheten geweißagten Kommen des Herrn (Jahve's) zum Gericht über das entartete Bundesvolk, welches mit der Zerstörung Jerusalems über das jüdische Volk hereinbrach,

und mit dem das Reich Gottes den Juden, die Jesum, den Sohn Gottes verworfen und gekreuzigt hatten, genommen und einem anderen Volke, welches die vom Herrn erwarteten Früchte bringt, d. i. der christlichen Gemeinde übergeben wurde. So erklärt Jesus selbst in v. 43 den Sinn dieser Worte der Parabel, woraus sich ergibt, daß die Beziehung der γεωργοί nur auf die Volksführer oder Volkshäupter (*Weiss, Mey.*) nicht richtig ist, wie denn auch der Umstand, daß nach Mtth. u. Mrk. die Parabel zu den Hohenpriestern und Volksältesten gesprochen ist, keinen triftigen Grund für diese Annahme liefert. — Der Weinberg ist nicht das jüdische Volk, sondern die Institution des alttestamentlichen Gottesreiches; folglich sind die Weingärtner nicht blos die Oberen des jüdischen Volks, sondern das ganze Volk in seiner gottgeordneten Gliederung, mit Einschluß seiner geistlichen und weltlichen Oberen. Dem Volke in seiner Gesamtheit, welche dem Herrn keine Frucht abliefert, wird das Reich Gottes genommen. Die ἄλλοι, denen dasselbe übergeben wird, sind aber nicht die Heiden, sondern das aus den gläubigen Gliedern des jüdischen Volks und aus den gläubigen Heiden sich bildende neue Volk Gottes. Vermöge dieser richtigen Beziehung des Gleichnisses konte Luk. dasselbe zu dem Volke gesprochen sein lassen, ohne seinen ursprünglichen Sinn zu modificiren.

V. 42—44. Da die Volkshäupter aber sich so stellten, als ob das Gleichnis keine Beziehung auf sie habe, so gab ihnen Jesus noch ein Schriftwort zu bedenken, welches ihnen seine und ihre Stellung zum Reiche Gottes klar machen konte, und erklärte ihnen dann offen heraus, daß das Reich Gottes ihnen werde genommen werden (v. 43) und daß ihre Opposition gegen ihn zu ihrem Verderben ausschlagen werde (v. 44). — Das Schriftwort, an welches er sie erinnerte: „der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden. Vom Herrn ist dies geschehen und es ist wunderbar in unsern Augen", steht Ps. 118, 22 u. 23, und ist nach der mit dem Grundtexte übereinstimmenden LXX angeführt. *Λίθον ὅν* Attraction für *λίθος ὅν· κεφαλὴ γωνίας* = רֹאשׁ פִּנָּה Eckenkopf d. i. Eckstein, der Stein welcher das Haupt der Ecke d. i. die äußerste scharfe Kante des Gebäudes bildet, nicht Giebelstein, der den Bau oben abschließt; s. *Delitzsch* zu Ps. 118, 22. *αὕτη* als Uebersetzung des hebr. זֹאת steht für *τοῦτο*; ebenso das Föminin *θαυμαστή* statt des Neutrums, nach der LXX, in welcher öfter, unter Nichtbeachtung des Gebrauchs des Föminins im Hebräischen zugleich für das Neutrum, hebräische Neutra ungriechisch durch Fömininformen wiedergegeben sind, z. B. אַחַת eins durch *μίαν* Ps. 27, 4. זֹאת durch *αὕτη* 2 Kön. 3, 18. Aus übertriebenem Purismus haben *Fritzsche* u. *Mey.* und ihnen folgend *Bl.* u. *Weiss* hier *αὕτη* und *θαυμαστή* auf *κεφαλήν* bezogen und dadurch den tautologischen Gedanken gewonnen: vom Herrn ist er dieser d. h. der Eckstein Eckstein geworden. — Die aus Ps. 118, aus welchem auch der Hosiannaruf stamt (v. 9), angeführten Worte sind im Contexte des Ps. bildlicher Ausdruck freudiger Anerkennung des Gnadenwunders, welches die Gemeinde bei Erbauung des Serubabelschen Tempels erfahren hat, daß der mit küm-

merlichen Anfängen begonnene und unter großen Hemmnissen fortgeführte Bau glücklich vollendet worden (vgl. *Del.* a. a. O.), und das Bundesvolk in dem neu erbauten Tempel ein Unterpfand der Bundestreue seines Gottes empfangen hat, welches ihm den Fortbestand des Reiches Gottes zusichert. Da aber der Tempel das Centrum des alttestamentlichen Gottesreiches bildete, so konte die Gemeinde in dem durch Gottes Gnadenbeistand vollendeten Bau desselben auch eine Erfüllung der Weißagung Jes. 28, 16 erkennen, wo der Herr gesprochen: „Siehe ich bins, der in Zion einen Stein gegründet, einen Stein der Bewährung, einen köstlichen Eckstein wolgegründeter Gründung — wer da glaubt, wird nicht wanken". So gewannen die angeführten Psalmworte messianischen Sinn, ‚welcher daran seine Berechtigung hat, daß die Geschichte Israels sich in der Geschichte Christi gipfelhaft recapitulirt oder nach Joh. 2, 19—21 vgl. Zach. 6, 12 f. noch genauer daran, daß er, der im Stande seiner Niedrigkeit Verachtete und Verworfene, im Stande seiner Verklärung der ewige herrliche Tempel geworden ist, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt und mit der einmal für immer versöhnten Menschheit geeint ist' (*Del.* a. a. O. S. 231). — Jesus als der Christ ist der Eckstein des neuen Tempels, den Gott in Zion zu bauen beschlossen hat, oder das Bild in die Sache umgesezt, Jesus ist der, welchen Gott seinem Volke zum Gründer des Himmelreichs bestimt hat. Die Bauleute sind die Häupter und Leiter des jüdischen Volks. Diese verwarfen Jesum Christum; aber durch ein Wunder vom Herrn wird er zum Eckstein werden. Vgl. Act. 4, 11. Ephes. 2, 20—22. 1 Petr. 2, 4 f.

V. 43. „Darum (*διὰ τοῦτο* deshalb, weil der verworfene Stein nach der Schrift zum Eckstein bestimt ist) sage ich euch, daß das Reich Gottes von euch wird genommen und einem Volke gegeben werden, welches seine Früchte bringt". Im vorigen Gleichnisse (v. 31) drohte Jesus seinen Widersachern das Zurückbleiben beim Eingehen in das Reich Gottes hinter den Zöllnern und den Huren, in diesem hier kündigt er ihnen den Ausschluß aus demselben an. *βασιλεία τ. θεοῦ* ist wie in v. 31 zu fassen. Ueber *ἔθνει* s. die Erkl. zu v. 41 (S. 427). Die Früchte sind nicht ‚die Früchte des Messiasreichs, die man bringen muß, um bei Errichtung desselben hineinzukommen' (*Mey.*), sondern Früchte, die im Weinberge Gottes wachsen, d. h. von den Bürgern des Reiches Gottes gezeitigt und gebracht werden, die Früchte des Geistes, welche der Apostel Gal. 5, 22. Eph. 5, 9 u. Röm. 6, 22 aufzählt. — V. 44. Und nicht nur den Verlust des Reiches Gottes wird die Verwerfung Christi, des Ecksteins des neuen Baues, nach sich ziehen, sondern auch das Verderben seiner Widersacher. „Wer über diesen Stein fält, wird sich zerschellen; und auf welchen er fält, den wird er zerstäuben".[1] Das Bild vom Stein wiederaufnehmend weist der Erlöser in weiterer, durch messianische Aussprüche des A. T. nahe gelegter

1) Der ganze Vers fehlt in Cod. *D.* 33 u. bei etlichen Kchvv., und ist deshalb schon von *Griesb.* als vermutlich aus Luc. 20, 18 hieher gekommen beanstandet, von *Lchm.* eingeklammert und von *Tisch.* getilgt, aber mit gutem

Ausführung desselben auf den Untergang hin, den seine Gegner durch ihren Unglauben sich bereiten. Dem ersten Teile dieses Ausspruchs liegt Jesaj. 8, 14 u. 15 zu Grunde, wo der Herr (Jahve) vom Propheten als Heiligtum bezeichnet wird für die welche ihn fürchten, aber auch als Stein des Anstoßes und Fels des Aergernisses, an welchen Viele sich stoßen und fallen und zerschellt werden. Dieser Ausspruch erhält seine volle Erfüllung in Jesu Christo. Der zweite Satz erinnert an den großen Stein in dem Monarchienbilde Daniel c. 2, welcher von einem Berge sich losreißend an den Koloss der Weltreiche anschlägt und sie zertrümmert. Dieser Stein bildet das Reich Gottes ab, von dem es in der Deutung des Bildes v. 44 (nach *Theodot.*) heißt: *καὶ λικμήσει πάσας τὰς βασιλείας.* Die Weißagung von diesem Stein erfült sich gleichfalls recht eigentlich in Christo, dem Gründer des Himmelreichs. Wer ihm widerstehen will, den wird er vernichten. *λικμᾶν* eig. worfeln, dann in tropischer Bedeutung: aus einander werfen, in Stücke zertrümmern. Das gedrohte Gericht begint mit der Zerstörung Jerusalems. Da ist das jüdische Volk, welches Christum verworfen hat, zerstoben wie die Spreu vor der Wurfschaufel.

V. 45 u. 46. Vgl. Mrc. 12, 12. Luc. 20, 19. Aus dieser Erläuterung der Gleichnisrede erkanten die Hohenpriester und die Pharisäer, daß Jesus das Gleichnis von ihnen oder in Bezug auf sie geredet. Statt nun vor dem Gerichte Gottes sich zu scheuen und ihre Feindschaft gegen Jesum aufzugeben, suchten sie in ihrer Verstoktheit Jesum zu greifen, um ihn gewaltsam aus dem Wege zu räumen, wagen jedoch aus Furcht vor den Volkshaufen, die ihn für einen Propheten hielten (vgl. v. 26), ihr Vorhaben nicht auszuführen. *Οἱ ἀρχιερεῖς κ. οἱ Φαρισαῖοι* sind die nämlichen wie *οἱ ἀρχ. κ. οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ* v. 23, und die lezteren hier nur nach ihrer religiösen Parteistellung bezeichnet.

Cap. XXII. Das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahle; die Fragen über den Zinsgroschen, die Todtenauferstehung, das vornehmste Gebot und über die Person Christi.

V. 1—14. **Das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahle.**

V. 1. Die Einführung dieses Gleichnisses mit *ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησ. κτλ.* zeigt, daß das 21, 46 erwähnte Verhalten der Volkshäupter Jesum bewog, ihnen noch ernster das Gericht vorzuhalten, welches sie durch ihr Widerstreben gegen den göttlichen Gnadenruf auf sich laden. V. 1 f. *ἀποκριθείς* ähnlich wie 11, 25 gebraucht. *ἐν παραβολαῖς* Plural der Kategorie; *ἀνθρώπῳ βασιλεῖ* wie 18, 23. Zu *ὡμοιώθη* vgl. 13, 24. *γάμους ποιεῖν* Hochzeit ausrichten. Der König, welcher

Grunde von *Mey.*, *Weiss* u. A. als auch bei Mtth. echt anerkant worden. Denn die angeführten Zeugen für seine Unechtheit sind viel zu schwach gegenüber den ältesten und vielen andern Codd., wie *ℵBCXZΔΠ al.* und den alten Versionen, welche für die Echtheit Zeugnis geben.

seinem Sohne Hochzeit ausrichtete, ist Gott; der Sohn ist Christus, der Bräutigam der Gemeinde 25, 1. Apok. 21, 2. 9; die Hochzeit die Errichtung seines Reichs, vgl. 9, 15. Joh. 3, 29. — V. 3 f. Er sandte seine Diener aus, die Geladenen zur Hochzeit zu rufen d. h. die bereits vorher Geladenen zu dem festgesezten Tage der Hochzeitsfeier zu rufen. Da sie aber nicht kommen wolten, schikte er wiederum andere Knechte mit dem Auftrage, den Geladenen zu sagen, daß alles für den Beginn der Hochzeitsfeier bereit sei. „Siehe mein Frühstück habe ich bereitet". ἡτοίμακα nach ℵBCDL al. statt ἡτοίμασα zu lesen. τὸ ἄριστον steht nicht für die Hauptmahlzeit, sondern bez. das Frühmahl, mit dem die Hochzeitfestlichkeiten ihren Anfang nahmen. Die Worte: „meine Ochsen und das Mastvieh sind geschlachtet" besagen, daß das Festmahl nicht mehr aufgeschoben werden könne. — V. 5 f. „Sie aber kehrten sich nicht daran und gingen davon, der eine auf seinen Acker, der andere nach seinem Handel" d. h. sie gingen ihren eigenen weltlichen Interessen nach, ohne sich um die Einladung des Königs zu bekümmern. „Die übrigen aber ergriffen seine Knechte, verhöhnten und tödteten sie". Durch οἱ δὲ λοιποί im Unterschiede von οἱ δὲ ἀμελήσαντες werden die, welche sich an den Knechten vergriffen, als die geringere Zahl im Verhältnis zur Gesamtheit der Geladenen dargestelt. — V. 7. Erzürnt über diese durch Verhöhnung und Tödtung seiner Knechte ihm angethane Schmach sandte der König seine Heere aus, ließ die Mörder umbringen und ihre Stadt verbrennen. — V. 8. Da befahl der König seinen Knechten, auf die Kreuzwege auszugehen und so viele sie dort fänden, zur Hochzeit einzuladen, weil die (zuerst) Geladenen nicht würdig waren (ἄξιοι der Einladung wert). Das τότε ist nicht zu premiren, um daraus zu folgern, daß die Aussendung der Heere u. s. w. vor der Einladung der auf den Landstraßen Befindlichen geschehen wäre. Die Parabel ist keine geschichtliche Aufzählung der einzelnen Facta nach ihrem chronologischen Verlaufe, sondern eine erdachte Erzählung, in welcher die einzelnen Momente der Handlung nach ihrem sachlichen Zusammenhange verbunden sind. Die Bestrafung der Mörder ist daher gleich an ihre Empörung wider den König angereiht, um dann den weiteren Verlauf der dargestelten Begebenheit ohne Unterbrechung mitteilen zu können. αἱ διέξοδοι τῶν ὁδῶν die Durchgänge der Wege sind nicht die Stellen, wo die Straßen einer Stadt sich durchschneiden, sondern die Kreuzwege der Landstraßen, als Orte genant, wo viele Menschen zusammenzukommen pflegen. — V. 10. Die Knechte brachten zusammen alle die sie trafen, böse und gute, d. h. ohne bei ihrer Einladung auf die Beschaffenheit der Personen Rücksicht zu nehmen. „Und der Hochzeitssaal (ὁ γάμος) wurde gefült mit Gästen. Statt ὁ γάμος die Hochzeit d. i. der Hochzeitssaal hat *Tisch. 8* nach ℵ*B*L ὁ νυμφών des Brautgemach (9, 15) aufgenommen — ohne Zweifel ein aus Vermischung des Bildes mit der Sache geflossenes unpassendes Interpretament. — V. 11. Als aber der König eintrat, um sich die Gäste anzusehen, und einen fand, der kein hochzeitlich Kleid anhatte, fragte er denselben, wie er ohne dieses herein-

gekommen sei, und ließ ihn, da er verstummte, sein Hereinkommen nicht rechtfertigen konte, an Füßen und Händen gebunden hinauswerfen in die äußere Finsternis. Mit diesem lezten Worte geht die parabolische Rede in die dargestelte Sache über, um den Sinn der Parabel anzudeuten. ἔνδυμα γάμου ein für die Hochzeit geeigneter Anzug. Daß die Geladenen sich festlich kleiden mußten, war ein in der Sitte begründetes Decorum, das sich bei einem Hochzeitsmahle von selbst verstand, so daß das Erscheinen ohne hochzeitliches Kleid als eine Mißachtung des Hochzeitgebers gar nicht zu entschuldigen war. *Michaelis* u. *Olsh.* haben zur Erläuterung der Sache auf die orientalische Sitte hingewiesen, nach welcher Könige den vor ihnen Erscheinenden prächtige Röcke (Kaftane) schenken (vgl. *Harmar* Beobachtt. II S. 217. *Rosenm.* A. u. N. Morgenl. V S. 75 ff.), wornach der Betreffende das ihm angebotene Kleid verschmäht und das seinige für gut gehalten hätte. Allein obgleich dieser Punkt für den durch das Gleichnis ausgedrükten Gedanken sehr passend wäre, da ja die für die Teilnahme am Himmelreich erforderliche Gerechtigkeit ein Geschenk der göttlichen Gnade ist, so liegt doch dieser Gedanke der Parabel ferne. Denn erstlich ist das Alter der angeführten Sitte nicht nachweisbar, sodann hängt die Frage, wie das Kleid der Gerechtigkeit zu erlangen sei, mit dem Zwecke der Parabel nicht zusammen. Hätte Jesus diesen Gedanken mit in die Gleichnisrede aufnehmen wollen, so würde er dies deutlich angegeben haben, um die Ausstoßung dieses Menschen noch stärker zu motiviren. Das Anlegen des hochzeitlichen Kleides stelt also nur die Notwendigkeit der Erwerbung der Gerechtigkeit dar, welcher die zum Himmelreich Berufenen, nachdem sie den Ruf angenommen haben, sich befleißigen müssen (vgl. 5, 20. 6, 33), ohne eine Andeutung darüber zu geben, wie diese Gerechtigkeit zu erlangen sei. — Wegen τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον κτλ. s. zu 8, 12. Die Begründung dieser Strafsentenz mit der Gnome v. 14: „denn viele sind berufen, aber wenige auserwählt", enthält zugleich die Anwendung der Parabel. Nicht alle, welche der Aufforderung, in das Reich Gottes einzutreten, Folge leisten, gelangen auch wirklich zum Genusse der Heilsgüter desselben, zur Seligkeit des ewigen Lebens, sondern nur wenige, die Gott auserwählt hat. Die Auswahl (ἐκλογή) ist jedoch nicht als ein Act unbedingten göttlichen Rathschlusses zu denken, sondern, wie die Parabel lehrt, durch das Verhalten der Menschen zu dem göttlichen Gnadenrufe bedingt. Denn wie der Apostel Ephes. 1, 4 lehrt, Gott hat uns durch Christum vor Grundlegung der Welt auserwählt (ἐξελέξατο), εἶναι ἡμᾶς ἁγίους κ. ἀμώμους κατ' ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ heilig und untadelig zu sein vor ihm in der Liebe. Ausgeschlossen von der Teilnahme am Hochzeitsmahle d. i. von der ewigen Seligkeit werden nicht allein diejenigen, welche in Weltsinn und irdische Interessen versunken, dem Rufe der göttlichen Gnade keine Folge geben, sondern auch diejenigen, welche die äußere Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde für ausreichend zur Erlangung der Seligkeit des ewigen Lebens haltend verabsäumen, sich mit dem hochzeitlichen Kleide d. h. mit der

Gerechtigkeit, die durch den Glauben gewonnen wird und in Früchten des Glaubens sich erweist, zu schmücken, oder die ohne ernste Buße und Erneuerung des Lebens selig werden zu können vermeinen. Vgl. 20, 16, wo diese Gnome in anderer Anwendung schon vorgekommen ist.

Diese Parabel enthält eine zwiefache wichtige Lehre: 1. für die jüdischen Volksoberen die ernste Lehre, daß ihr Widerstreben gegen den göttlichen Gnadenruf die mit der Erscheinung Jesu, des verheißenen Messias beginnende Vollendung des Reiches Gottes nicht hemmen und hindern werde. Wenn sie in ihrem Widerstreben gegen Jesum Christum beharren, so werden sie vom Reiche Gottes ausgeschlossen und die außerhalb der Theokratie stehenden Heiden, welche den göttlichen Ruf annehmen, in dasselbe aufgenommen werden. 2. Für alle, welche dem göttlichen Gnadenrufe folgen, die ernste Warnung vor falschem Vertrauen auf die äußere Zugehörigkeit zum Reiche Gottes, indem sie zeigt, daß der Glaube an Jesum Christum für sich allein den Empfang der ewigen Seligkeit nicht verbürgt, sondern nur *der* Glaube, welcher im Ablegen des alten Menschen und Anziehen des neuen Menschen (vgl. Eph. 4, 24. Kol. 3, 12) sich als lebendig und kräftig erweist, vor der ewigen Verdammnis sichert. — Die erste Einladung, die in *τοὺς κεκλημένους* v. 3 vorausgesezt wird, ist durch Christum ergangen (vgl. 11, 28), nicht durch die Propheten, welche die Herstellung des vollendeten Gottesreichs verheißen (*Weiss*), denn die Verheißung war kein *καλεῖν* kein Rufen zum Eintreten in das Reich Gottes. Das wiederholte Rufen der Geladenen (v. 3 u. 4) geschieht durch die Apostel, welche auch (v. 9) die Heiden berufen (vgl. 28, 19. Act. 1, 8. 13, 46). Die Verhöhnung und Tödtung der Knechte (v. 6) erfuhren auch die Apostel und ihre Gehilfen, wie die Tödtung des Jakobus u. des Stephanus zeigt; und die Aussendung der Heere und Verbrennung der Stadt erfülte sich in dem römisch-jüdischen Kriege, in welchem Jerusalem eingeäschert wurde.

Eine Parabel ähnlichen Inhalts steht in Luc. 14, 16—24, welche *Weiss* nach dem Vorgange von *Strauss*, *Weizs.*, *Volckm.*, *Keim* u. A. mit der unsrigen identificirt und die Verschiedenheiten beider daraus erklären will, daß das in der apostolischen Quelle stehende Gleichnis sowol von Matth. als von Luk. nach besonderen Tendenzen verändert und umgebildet worden sei. Aber selbst die dieser Annahme zu Grunde liegende Voraussetzung einer apostolischen Quelle d. h. eines schriftlichen Urevangeliums zugegeben, wofür ein stichhaltiger Beweis bisher nicht geliefert worden, sind doch die beiden Gleichnisse so verschieden, daß sie nur mittelst willkürlicher Behauptungen identificirt werden können. Die Vorstellung der Seligkeit im Reiche Gottes unter dem Bilde eines Gastmahls war durch alttestamentliche Bilder (vgl. Jes. 25, 6. Ps. 23, 5) so nahe gelegt, daß die Ausführung derselben in Parabeln und die wiederholte Verwendung solcher parabolischer Ausführungen zur Veranschaulichung von verwandten, in der Grundlage ähnlichen, aber nach besonderen Zwecken modificirten Lehren nicht im mindesten auffällig erscheinen kann, und kein Grund abzusehen ist, welcher dazu berechtigte, den wiederholten Gebrauch einer solchen Parabel in modificirter Form Jesu abzusprechen und der Erfindungsgabe

der Evangelienverfasser zuzuschreiben. Dazu komt, daß die Verschiedenheiten der beiden Gleichnisse den besonderen Umständen, unter welchen sie Jesus nach apostolischer Ueberlieferung vorgetragen hat, ganz entsprechen, So paßt bei Luk. v. 20 der Zug, daß nach Ablehnung der Einladung vonseiten der Erstgeladenen zunächst Arme, Krüppel, Blinde und Lahme und als noch Raum übrig geblieben, auch Menschen von den Landstraßen und Zäunen her gerufen werden, nur für den dort genanten Anlaß zur Rüge des Hochmuts der Pharisäer; während bei Matth. die Einladung von nur zwei Menschenklassen — Juden und Heiden, sodann die Verhöhnung und selbst Tödtung der einladenden Knechte und die Bestrafung der Missethäter, sowie die Ausstoßung des Gastes, der kein hochzeitlich Kleid hatte, Züge sind, welche diese Parabel als der Zeit des lezten Entscheidungskampfes Jesu mit seinen Widersachern angehörig kennzeichnen, daß sie nicht erst später in dieselbe eingetragen und ihr angehängt sein können. Und falls auch, wie *Mey.* meint, der Teil der Parabel von v. 11 an nicht in directer Beziehung gegen die Pharisäer stände, so würde er doch wesentlich zur Vollständigkeit des Zweckes, den Jesus dabei im Auge hatte, gehören. Aber dieser Teil soll nicht blos den Pharisäern den Schluß an die Hand geben, was einst ihr Los sein werde, wenn Gott selbst unter denen, welche die Einladung angenommen haben, die nicht mit der *δικαιοσύνη* Angethanen zur Hölle verweisen werde, sondern soll ihnen auch zeigen, daß sie mit ihrer Werkgerechtigkeit vor dem Gerichte Gottes nicht bestehen können, da ohne die bessere Gerechtigkeit des Himmelreichs (vgl. 5, 20) niemand in dasselbe eingehen kann.

V. 15—22. **Die Frage der Pharisäer über die Entrichtung des Zinsgroschens.** Vgl. Mrc. 12, 13—17. Luc. 20, 20—26. Da die Pharisäer aus Furcht vor dem Volke nicht wagten, Jesum zu greifen, so versuchten sie ihn durch eine verfängliche Frage zu fangen. V. 15. Sie nahmen eine Berathung vor (*συμβούλιον λαμβ.* wie 12, 14, nicht: einen Rathschluß fassen), *ὅπως* in der Absicht ihn in einem Worte, einem Ausspruche wie in einer Schlinge zu fangen (*παγιδεύειν ἐν λόγῳ*) d. h. ihm einen Ausspruch zu entlocken, auf welchen sie eine Klage wider ihn bei der römischen Obrigkeit (Luc. 20, 20) erheben konten. — V. 16. Zu diesem Behufe schicken sie ihre Jünger mit den Herodianern zu ihm. Die *Herodianer* sind nicht Diener oder Hofleute des Herodes (*Luther* u. A.), sondern die dem königlichen Hause des Herodes ergebene politische Partei der Juden; als solche zwar nicht Freunde und Bundesgenossen der Pharisäer, in deren Augen das Königtum der Herodier eine Schmach für das Volk Gottes (der Juden) war, aber den allen Juden gemeinsamen Haß gegen die Fremdherschaft der Römer mit den Pharisäern teilend und daher unter Umständen mit denselben gemeinsame Sache machend.[1] Mit dieser Partei vereinigten sich die Pharisäer, um Jesu eine Falle zu legen, da beide von dem messianischen Königtume Jesu den Untergang ihrer Macht und Herschaft fürchteten; die Herodianer den Sturz ihrer Dynastie, die Pharisäer den

1) Vgl. die verschiedenen Meinungen über die *Herodianer* bei *Winer*, R. W. I, 486, und *Keim* in *Schenk.'s* Bibellex. III, S. 65 ff.

Verlust ihrer geistigen Herschaft über das Volk. — In der Meinung, mit einer schlau ausgedachten, aber übel angebrachten *captatio benevolentiae* Jesum über ihre Absicht täuschen zu können, leiten die Abgesandten ihre Frage mit den Worten ein: „Lehrer (Meister) wir wissen, daß du warhaftig bist und den Weg Gottes in Warheit lehrst und dich an Niemand kehrst, denn du siehst nicht auf das Ansehen von Menschen". *οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός* du kümmerst dich um Niemand d. h. du läßt dich in deinem Lehren nicht durch Rücksichten auf Persönlichkeiten bestimmen. Diese Aussagen von *οἶδαμεν* an, begründen sie mit dem Satze: denn du siehst nicht auf das Gesicht d. h. das äußere Ansehen von Menschen. *τὸ πρόσωπον* wie das hebr. פָּנִים die äußere Erscheinung, in der Menschen sich darstellen. Der Redensart liegt das hebr. נָשָׂא פָּנִים *πρόσωπον λάμβανειν* (Luc. 20, 21) die Person ansehen, Rücksicht auf die Person nehmen, zu Grunde, die nur für griechische Leser verdeutlicht ist. — V. 17. „Sage uns also, was dünket dir? Ist es erlaubt, Zins (*κῆνσος* Kopfsteuer) dem Kaiser zu geben oder nicht?" (*Καίσαρι* ohne Artikel als *nom. propr.*). — V. 18. Jesus aber ihre Bosheit merkend sagte: „Was versuchet ihr mich, ihr Heuchler?" *ἡ πονηρία* ist die boshafte Absicht, in der sie Jesu diese Frage vorlegten. Die Sache betreffend, so waren die Juden als Volk Gottes eine selbständige Nation, die keinem heidnischen Herscher unterthänig sein solte. Als aber Gott sie zur Züchtigung für ihren Abfall von ihm in die Gewalt der Weltherscher dahin gegeben hatte, waren sie auch verpflichtet, ihren weltlichen d. h. heidnischen Oberherren Steuer zu zahlen, so daß die Verweigerung der Steuerzahlung eine Empörung war nicht nur gegen den Kaiser, sondern auch gegen Gott, der sie der Herschaft des Kaisers untergeben hatte. Zwar erkanten die Pharisäer in ihrem werkgerechten Streben nach theokratischer Gesetzeserfüllung die Unterwerfung unter die Gewalt der Heiden nicht als Strafe für ihren Abfall von Gott; aber trozdem sahen sie ein, daß eine Auflehnung wider den Kaiser nur zu ihrem Verderben ausschlagen werde. Unter diesen Umständen konten nur unbesonnene Zeloten, wie Judas der Gaulonite (nach *Joseph. Antt. XVIII, 1, 1*) die Censuszahlung verweigern wollen. — „Heuchler" nent sie Jesus in Bezug auf das Lob, das sie ihm als Lehrer der Warheit gespendet hatten.

V. 19. Ohne auf eine nähere Erörterung ihrer Frage einzugehen und ihnen zu zeigen, daß sie durch ihre Schuld in die Abhängigkeit des römischen Kaisers gekommen seien, da es ihnen nicht um Erkentnis der Warheit zu thun war, läßt Jesus sich die Zinsmünze d. h. ein Geldstück, in welchem der Census gezahlt werden mußte, zeigen und fragt sie, als sie ihm einen römischen Denar zeigten: „Wessen das Bild und die Inschrift dieser Münze sei?" *ἡ εἰκών* das auf dem Denar abgeprägte Bild. — V. 21. Auf ihre Antwort: „des Kaisers" erklärte er ihnen dann: „So entrichtet nun dem Kaiser, was des Kaisers ist". Die Annahme und der Gebrauch der kaiserlichen Münze war eine thatsächliche Anerkennung der Herschaft des Kaisers. Daraus folgte nicht nur die Rechtmäßigkeit, sondern auch die Pflicht, dem Kaiser zu entrich-

ten was ihm gehörte, nämlich die Münze, deren Gepräge das factische Recht des kaiserlichen Regiments bewies. Um aber den Fragenden zugleich zu sagen, daß durch die politische Unterordnung unter den Kaiser ihre theokratischen Pflichten nicht aufgehoben werden, sezt der Erlöser hinzu: „Und (gebet) Gotte was Gott gebürt". Daß damit nicht blos die Tempelsteuer gemeint war, wird gegenwärtig fast allgemein anerkant. Aber auch die Beschränkung dieser Worte auf das geistige Gebiet des Seelenlebens (*Neand., v. Hofm.* Schriftbew. II, 2 S. 440 f.) ist contextwidrig. Wie τοῦ Καίσαρος nicht blos die Censuszahlung bezeichnet, sondern die Leistung alles dessen, was dem Kaiser vermöge der rechtlichen Ordnung seines Regiments über das theokratische Volk zukam, so ist auch in τὰ τοῦ Θεοῦ alles begriffen, was das theokratische Volk in religiöser, sittlicher und bürgerlicher Hinsicht Gotte zu leisten hatte, die Abgabe für die Erhaltung des gesetzlichen Cultus mit eingeschlossen, aber den religiös-ethischen Pflichten treuer Erfüllung der göttlichen Gebote untergeordnet. Diese zur Antwort auf ihre Frage hinzugesezte Weisung aber gab Jesus ihnen nicht deshalb, weil der Frage ein, obwol nur erheucheltes Gewissensbedenken, ob man um Gottes willen dem heidnischen Kaiser den Census entrichten dürfe, zu Grunde lag. Denn dieses Bedenken, mochte es begründet oder nur Vorwand sein, war mit der Antwort auf ihre Frage, dem Kaiser zu geben was demselben als von Gott ihnen gesezten Oberherrn zukam, schon gehoben. Auch nicht um ihr Gewissen zu treffen, ‚heißt Jesus sie lieber Gotte geben, was Gottes ist, statt zu fragen, ob Gott nicht fordere, daß man dem Kaiser verweigere was er fordert' (*v. Hofm.*); denn das *lieber* ist contextwidrig eingetragen, sondern um ihnen positiv zu sagen, daß die Steuerzahlung an den Kaiser die Pflichten gegen Gott nicht beeinträchtige, und zugleich ihnen zu Gemüte zu führen, daß wenn sie nur ihre Pflichten gegen Gott zu erfüllen sich ernstlich angelegen sein ließen, die Frage nach dem Rechte der Censuszahlung in ihren Herzen gar nicht mehr auftauchen würde. Denn wer Gotte gibt was ihm gebürt, der wird auch der weltlichen Obrigkeit geben, was dieser rechtlich zukomt, und zwar nicht aus Furcht oder Zwang, sondern um des Gewissens willen; vgl. Röm. 13, 1—7. — V. 22. Diese Antwort Jesu war so schlagend, daß die Widersacher darüber sich verwundernd abzogen.

V. 23—33. **Die Frage der Sadducäer über die Auferstehung der Todten.** Vgl. Mrc. 12, 18—27. Luc. 20, 27—40. — Als die Pharisäer abgezogen waren, traten Sadducäer zu Jesu heran, um durch Vorlegung einer verfänglichen Frage sein Ansehen bei dem Volke zu erschüttern. Der Partei der Sadducäer (s. über dieselben zu 3, 8) lag, obwol sie im Besitze der höchsten geistlichen Aemter waren, doch der irdische Lebensgenuß mehr am Herzen als die Pflege des religiösen Lebens. Als Antipoden der Pharisäer verwarfen sie nicht nur die unter dem Namen der Ueberlieferung der Aeltesten von den Schriftgelehrten ausgebildete Erweiterung und Ergänzung des mosaischen Gesetzes, sondern zogen als der Sinnlichkeit ergebene Verstandesmenschen auch

übersinnliche Schriftwarheiten in Zweifel, und werden in Act. 23, 8 als solche charakterisirt, welche Auferstehung, Engel und Geist leugnen. Hier in unserer Stelle wird zur Verdeutlichung der Frage, die sie Jesu vorlegten, von ihnen nur bemerkt, daß sie die Auferstehung nicht annehmen (*λέγοντες μὴ εἶναι ἀνάστασιν*). — Um diese Behauptung Jesu gegenüber zu verteidigen, legten sie ihm einen Fall vor, der ihnen einen Hauptgrund gegen die Auferstehung der Todten zu liefern schien. V. 24. Sie führen das mos. Gesetz über die Schwagerehe Deut. 25, 5 an, welches vorschrieb, daß wenn ein Ehemann ohne Kinder zu haben sterbe, dann sein Bruder die hinterbliebene Witwe als Schwager heiraten und seinem gestorbenen Bruder Samen d. h. Nachkommenschaft erwecken solle, nämlich so, daß der erste in dieser Ehe erzeugte Sohn in die Geschlechtsregister des Verstorbenen eingetragen werden und als der legitime Erbe des Verstorbenen und als Fortsetzer von dessen Geschlecht gelten solte (vgl. *m.* Comm. zu Deut. 25, 5 und über die Levirats- oder Schwagerehe (*levir* Schwager) im Allgemeinen *m.* bibl. Archäol. §. 108). *ἐπιγαμβρεύειν* sich verschwägern, *ἐπιγαμβρ. γυναῖκα* eine Frau als Schwager heiraten. — V. 25 ff. In Grundlage dieser Vorschrift fingiren die Sadducäer einen Fall, der schwerlich jemals vorgekommen ist, den sie aber als wirklich vorgekommen mit den Worten anführen: „Es waren bei uns sieben Brüder"; und der erste starb nach seiner Verheiratung, ohne Nachkommen zu haben, worauf der zweite die Witwe ehelichte, aber auch ohne Kinder starb, dann der dritte desgleichen „bis zu den sieben" d. h. bis die sämtlichen sieben das eine Weib geheiratet hatten und gestorben waren; zuletzt (*ὕστερον πάντων* später als alle sieben Männer) sei auch das Weib gestorben. Darauf gründen sie v. 28 die Frage: „Bei der Auferstehung wessen von den Sieben Weib wird (diese Frau) sein? denn sie hatten sie ja alle (sieben zum Weibe)". Damit glauben sie aus der Schrift die Absurdität des Glaubens an die Auferstehung der Todten und das ewige Leben dargethan zu haben. Denn da sieben Brüder nach der Auferstehung doch nicht ein und dasselbe Weib haben können, so könne auch Moses bei dem Leviratsgesetze nicht an die Auferstehung geglaubt haben. — V. 29. Jesus antwortet ihnen: „Ihr irret euch, da ihr die Schrift nicht kennet noch die Macht Gottes". Die Schrift (*τὰς γραφάς* die aus einer Mehrheit von Büchern bestehende heil. Schrift) kennen sie nicht, weil in dieser die Lehre von der Auferstehung wirklich enthalten ist; die Macht Gottes verstehen sie nicht, weil sie nach ihrem beschränkten Verstande sich das Leben der Auferstandenen nur als eine sinnliche Wiederherstellung und Fortsetzung des irdischen vorstellen[1] und Gott nicht die

1) Solche grobsinnliche Vorstellungen mögen auch manche Pharisäer gehegt haben. So wird z. B. in B. *Sohar Genes.* f. 24 für einen ähnlichen Fall, daß eine Frau in diesem Leben zwei Männer hatte, die Entscheidung gegeben, daß dieselbe in der künftigen Welt wieder dem ersten Manne zufalle. Doch wurde die Lehre von den späteren Rabbinen in der Regel geistiger gefaßt, wie aus *tract. Berachot f. 17* zu ersehen: *R. Raf illa verba frequenter in ore habuit; in mundo futuro non edent neque bibent, neque generabunt liberos, non exercebunt commercia; non est ibi invidia neque odium neque rixa, sed justi sedebunt coronis*

Macht zutrauen, aus dem irdischen Körper eine neue höhere Leiblichkeit zu schaffen, auf welche die irdisch-sinnlichen Verhältnisse der Ehe nicht übertragen werden können. Zur Erläuterung dieses Ausspruchs sezt Jesus hinzu: „denn bei der Auferstehung heiraten sie (die Männer) weder, noch werden sie (die Töchter) verheiratet, sondern sie sind wie Engel Gottes im Himmel". ἐν τῷ οὐρανῷ gehört nicht zu ἄγγελοι θεοῦ *(de W., Bl., Mey.)* weil οἱ davor fehlt und εἰσίν am Schlusse steht, außerdem der Zusatz überflüssig wäre, da Engel Gottes im Himmel zu denken sind. Es hat vielmehr den Sinn, daß das Leben der Engelgleichgewordenen ein himmlisches und darum an die Bedingungen und Bedürfnisse des irdischen nicht mehr gebundenes ist (*Weiss*). — Die Gleiche der Auferstandenen mit den Engeln besteht nach dem Contexte darin, daß die eheliche Gemeinschaft für beide nicht existirt. Sehr zweifelhaft erscheint dagegen die Folgerung, die von manchen Ausll. aus diesem Worte des Herrn gezogen wird, daß die Engelgleichheit sich auf die Beschaffenheit der künftigen Leiber beziehe und die Engel nicht als Geister schlechthin, sondern mit überirdischer Leiblichkeit zu denken seien. Eine Annahme, für die auch 1 Kor. 15, 40 u. Phil. 2, 10 keinen evidenten Beweis liefern. Unerweislich ist jedenfalls die Ansicht von *Mey.*, daß die überirdische Leiblichkeit der Engel ‚die notwendige Voraussetzung dieses Ausspruches Christi ist'. Luk. hat in v. 36 (der Parallelstelle) noch die Worte: „denn sie können nicht mehr sterben (denn sie sind engelgleich). Daraus ergibt sich, daß Gott für das irdischzeitliche Leben der Menschen die Ehe eingesezt hat wegen der Sterblichkeit der Menschen, also wenn das Sterben aufhört, auch die Ehe als Mittel der Fortpflanzung und Vermehrung des menschlichen Geschlechts aufgehoben und in eine höhere Form der Liebesgemeinschaft verklärt wird, da das Aufhören der Ehe nicht auch die Aufhebung des Geschlechtsunterschiedes involvirt.

V. 31 f. Hierauf beweist Jesus den Sadducäern, daß die Auferstehung der Todten in der Schrift gelehrt sei. „In Betreff aber der Auferstehung der Todten habt ihr nicht gelesen das Wort, welches euch von Gott gesagt worden: Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Nicht ist Gott der Todten, sondern der Lebenden (Gott)". Die Schriftworte stehen Exod. 3, 6, wo Gott am Horeb ἐπὶ τῆς βάτου bei dem Dornbusche, in dem brennenden und nicht verbrennenden Busche sich Mosen offenbart und als den Gott der Erzväter bezeugt, der das Elend seines Volkes in Aegypten gesehen und ihr Schreien gehört habe und herabgekommen sei, dasselbe aus Aegypten zu erlösen. Der Schluß, den Jesus aus dieser Selbstbenennung Gottes zieht, gründet sich darauf, daß Gott nicht zu absolut Todten, gar nicht mehr Existirenden, sondern nur zu Lebenden in dem Verhältnisse als ihr Gott stehen kann. Nent er sich also Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs,

---

cincti et delectabunt se splendore majestatis divinae. — Belege für die Art und Weise, wie die Rabbinen die Auferstehung aus der Schrift (der Thora, den Propheten und den Ketubim) bewiesen, haben *Lightf. hor.* zu u. V. u. *Meuschen, Nov. Test. ex talmude illustrat. p. 107 ss.* gesammelt.

nachdem dieselben längst gestorben waren, so müssen sie auch nach dem Tode noch leben, oder — wie Luk. v. 38 sagt — *αὐτῷ* ihm oder für ihn leben d. h. sich in einem Zustande befinden, aus dem Gott sie zu neuem Leben entweder erwekt hat oder seiner Zeit erwecken wird; vgl. Hebr. 11, 16.[1] Jesus hätte auch deutliche Aussprüche der Schrift über die Auferstehung der Todten, wie Jes. 26, 19. Ezech. 37, 3 ff. Dan. 12, 2 den Sadducäern entgegenhalten können; aber er beschränkt sich auf das angeführte Wort Gottes in den BB. Mose's, nicht weil die Sadducäer nur den Pentateuch als kanonische Schrift anerkant hätten, wie *Tertull., Orig., Hieron., Luther, Olsh., Ebr.* u. A. meinten; denn daß dieselben den übrigen Schriften des A. T. die kanonische Geltung abgesprochen haben solten, läßt sich geschichtlich nicht constatiren, sondern weil die Sadducäer die Leugnung der Auferstehung aus dem mos. Gesetze zu erweisen versucht hatten, um ihnen aus dem Gesetze selbst ihren Irrtum und Mangel an rechtem Schriftverständnisse darzuthun. — V. 33. Diese Weise der Belehrung sezte die zuhörenden Volkshaufen in Erstaunen.

V. 34—40. **Die Frage der Pharisäer über das vornehmste Gebot.** Vgl. Mrc. 12, 28—34.[2] — Als die Pharisäer hörten, daß Jesus die Sadducäer zum Schweigen gebracht hatte, thaten sie sich zusammen. *συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό* in Ps. 2, 2 für נוֹסְדוּ יַחַד gebraucht, d. h. nicht: sie stelten eine gemeinsame Berathung an, sondern sie vereinigten sich an einem Orte, rotteten sich zusammen, um einen neuen Angriff zu verabreden. Und einer von ihnen, ein Gesetzkundiger, fragte versuchend d. h. in versuchlicher Absicht ihn: welches Gebot groß im Gesetze sei. Die Verknüpfung des Auftretens des *νομικός* mit dem Siege Jesu über die Sadducäer ist bei Mark. nicht deutlich ausgesprochen, aber in der Bemerkung, daß der Schriftgelehrte seine Frage an Jesum richtete, nachdem er den Streit mit den Sadducäern gehört hatte, und wargenommen, daß Jesus ihnen gut geantwortet, wenigstens angedeutet; daher man nicht mit *Weiss* u. A. behaupten kann, Matth. habe dem Berichte des Mark. einen ‚völlig anderen Charakter' gegeben. Zwar fehlt das *πειράζων* des Mtth. bei Mark., aber *πειράζων* ist auch nicht so zu deuten, als hätten die Pharisäer mit der durch den *νομικός* Jesu vorgelegten Frage die Niederlage ihrer Gegner, der Sadducäer, rächen wollen, wie *Keim* die Sache gefaßt hat, sondern läßt sich so verstehen, daß sie ihm eine ihrer Schulfragen vorlegten, die sich durch casuistische Dialectik so behandeln ließ, daß sie ihre Ueberlegenheit über Jesum zeigen und dadurch sein Ansehen bei dem Volke schwächen

1) Ueber die Einwürfe von *Strauss* gegen diese Argumentation Jesu vgl. *Ebrard*, wissensch. Kritik S. 596. Anm. 3.

2) Lukas hat diese Pericope weggelassen, weil er in c. 10, 25 ff. in anderer Veranlassung bereits das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe als die Summa des Gesetzes und seiner Erfüllung erwähnt hatte. Ganz willkürlich ist die Annahme etlicher Kritiker, daß die drei Berichte nur verschiedene Gestaltungen derselben Begebenheit seien, und ganz unbegreiflich die Logik von *Weiss*, daß Luk., indem er die Scene Mrc. 11, 28—34 so gut wie völlig übergeht, selbst andeute, daß er die Erzählung 10, 25—27 für identisch mit ihr halte.

zu können hofften. Uebrigens gab ihnen den Anlaß zu nochmaligem Auftreten weniger die Niederlage der Sadducäer, als hauptsächlich das Staunen des Volks über die διδαχή Jesu. — Mark. hat aber in v. 30—32 noch einen Zusatz über den Ausgang des Gesprächs, welcher mit der Annahme, daß der νομικός Jesum πειράζων gefragt habe, nicht zu harmoniren scheint. Der Schriftgelehrte erklärt bei Mark. Jesu Antwort für der Warheit entsprechend, worauf Jesus ihm noch sagt: „du bist nicht fern vom Reiche Gottes". Diesen Verlauf des Gesprächs hat Matth. weggelassen, damit jedoch nicht, wie *Mey.* sagt, die Ueberlieferung hinsichtlich der Tendenz des Auftritts alterirt. Denn wolte der νομικός nur seine Ueberlegenheit in der Kentnis des Gesetzes zeigen, so war sein Schweigen auf Jesu Antwort ein sprechender Beweis dafür, daß Jesus die Warheit lehre, also kein Gegner des Gesetzes sei. — Die Differenzen der beiden Berichte über diesen Vorgang erklären sich vollkommen aus der Verschiedenheit des Planes der beiden Evangelien. Matth. erachtete es für den Zweck, den er bei Abfassung seines Evangeliums im Auge hatte, den Christen aus dem Judentum Jesum als den Erfüller des Gesetzes darzustellen, nicht für nötig, die Zustimmung des gesetzkundigen Pharisäers zu Jesu Antwort ausdrücklich zu erwähnen, da die Antwort in Worten des Gesetzes gegeben war, dessen Gültigkeit kein Judenchrist in Zweifel zog. Mark. hingegen erwähnt dieses Gespräch, um die Heidenchristen über das vornehmste Gebot des Gesetzes zu belehren und erwähnt die Zustimmung des Gesetzlehrers zur Antwort Jesu, um zu zeigen, wie selbst Jesu Widersacher, die jüdischen Schriftgelehrten, seiner Lehre das Zeugnis der Warheit nicht versagen konten.

Das Wort νομικός, welches Prädicat zu εἷς ἐξ αὐτῶν einer aus den Pharisäern ist, wählte Matth. hier, während er sonst γραμματεύς für Gesetzlehrer braucht, besonders in der Verbindung: Pharisäer und Schriftgelehrte (vgl. 5, 20. 12, 38. 23, 2 u. ö.), um den Pharisäer als einen *gesetzkundigen* zu bezeichnen, da γραμματεύς dem hebr. סוֹפֵר entsprechend die allgemeinere Bedeutung *schrift*kundig, *literatus* hat, statt deren Luk. in der Regel die für Griechen verständlicheren Bezeichnungen νομικός und νομοδιδάσκαλος braucht, vgl. 5, 17. 7, 30. 10, 25 u. a. — In der Frage: ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ welches (*qualis*) Gebot ist groß im Gesetze? steht μεγάλη nicht für den Superlativ, sondern deutet nur die Unterscheidung zwischen großen und kleinen d. h. wichtigen und minderwichtigen Geboten an. Zwar lautet die Frage bei Marc. ποία ἐστὶ πρώτη πάντων ἐντολή, aber diese Wendung hat Mark. nur im Hinblick auf die Antwort Jesu gewählt, in welcher auch bei Matth. das Gebot der Gottesliebe ἡ μεγάλη καὶ πρώτη genant ist. Ποία ist nicht (mit *Mey.*) zu pressen in dem Sinne: ‚wie muß ein Gebot beschaffen sein, um ein großes Gebot zu sein'. Denn der Fragende verlangte keine Definition oder Angabe der Merkmale eines großen Gebotes, sondern die Nennung eines Gebotes, dem die Qualität des großen zukam. Dies zeigt schon der Gebrauch des Wortes ποία in 19, 18. Die Frage hing mit den rabbinischen

Distinctionen zusammen. Die Rabbinen zählten nämlich in der *Thora* 613 Gebote, die sie in 248 positive und 365 negative teilten, und über die größere und geringere Wichtigkeit derselben mancherlei Regeln aufstellten.[1] — V. 37. Jesus nent das Gebot, Gott den Herrn von ganzem Herzen ... zu lieben Deut. 6, 5, das gedächtnismäßig mehr nach dem Grundtexte als nach der LXX angeführt ist. Die Liebe zu Gott soll das ganze Herz, das Centrum der geistigen Persönlichkeit des Menschen, die ganze Seele d. i. das gesamte Empfindungs- und Begehrungsvermögen, und die ganze Denkkraft (*διανοίαν*) erfüllen und bestimmen. Das Wort *διανοία* ist zwar Reminiscenz aus der LXX, aber *ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου* nicht wie dort dem hebr. בְּכָל־לְבָבְךָ, sondern dem בְּכָל־מְאֹדֶךָ mit all deinem Vermögen (des Grundtextes) entsprechend. Mark. hat dieses Gebot mit seiner Einleitung: „Höre Israel, der Herr (Jahve) unser Gott ist ein (einziger) Herr" (Deut. 6, 4) in engerem Anschlusse an die LXX angeführt, und das in dem überlieferten LXXtexte fehlende *ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου* (= בְּכָל־מְאֹדֶךָ) ergänzt. Dieses Gebot hat Moses in Deut. 6 an die Spitze seiner Recapitulation des Dekalogs gestelt und dadurch als das Grundgesetz der alttestamentlichen Religion bezeichnet, so daß es mit Recht als *ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή* (v. 38) gelten konte. Vgl. *m.* Comm. zu Deut. 6, 4 ff. — V. 39. Als ein zweites demselben gleiches fügt Jesus das Gebot: „du solst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" hinzu, aus Lev. 19, 18, in welchem dort die Vorschriften über das sittliche Verhalten gegen den Nächsten (v. 9—18) summarisch zusammengefaßt sind. Dieses Gebot ist jenem ersten gleich (*ὁμοία*), weil das eine ohne das andere nicht warhaft erfült werden kann, die wahre Gottesliebe sich in der Nächstenliebe zeigen muß, und die rechte Nächstenliebe aus der wahren Gottesliebe fließt; vgl. 1 Joh. 4, 16. 20 u. 21. — V. 40. „In diesen zwei Geboten hanget das ganze Gesetz und die Propheten", d. h. der ganze Inhalt des A. T., sofern er Offenbarung des göttlichen Willens ist. *Κρέμαται* es hängt daran d. h. hat seinen Halt an diesen beiden Geboten, welche allen anderen Geboten und Lehren ihr einheitliches Princip und ethischen Wert verleihen.

V. 41—46. **Die Frage Jesu an die Pharisäer.** Vgl. Mrc. 12, 35—37. Luc. 20, 41—44. — Als die Pharisäer sich versammelt hatten, legte ihnen Jesus die Frage vor, wessen Sohn *ὁ Χριστός* d. i. der Messias sei. Obschon *συνηγμένων δὲ τῶν Φαρ.* nicht auf *συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό* v. 34 zurückweist, auch Luk. diesen Abschnitt nicht eng mit dem Vorhergehenden verbunden hat und Mark. ihn nur ganz allgemein in die Zeit sezt, da Jesus im Tempel lehrte, so stimmen doch alle drei Evangelisten darin überein, daß Jesus mit dieser Frage und dem Nachweise, daß die Schrift den göttlichen Ursprung des Messias bezeuge, die Verhandlungen mit seinen Gegnern abgeschlossen hat. — V. 43. Auf die Antwort der Pharisäer: „Davids Sohn", entgegnet Je-

1) Vgl. außer den von *Wetstein* u. *Schöttgen* zu unserem V. u. zu 5, 19 angeführten Belegen noch *Waehner, Antiquitates Ebraeor. I p. 601 ss.* und über die rabbinischen Zählungen der Gebote *Bertheau,* die sieben Gruppen mos. Gesetze (Götting. 1840) S. XII ff.

sus: „Wie nun nent David im Geiste ihn Herrn, (in Ps. 110, 1) sprechend: „Gesprochen hat der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde unter deine Füße gelegt haben werde?“ Dieser Ps. ist im Grundtexte und in der LXX als von David verfaßt durch die Ueberschrift bezeugt. Davon geht Jesus bei seiner Beweisführung als einer anerkanten Thatsache aus, fügt aber hinzu, daß David ἐν πνεύματι d. h. vermöge Eingebung des göttlichen Geistes geredet habe. Diese beiden Grundlagen der Argumentation Jesu hat zwar die im Naturalismus befangene neuere Kritik für ein Zugeständnis erklärt, welches Jesus der damals herschenden Ansicht der Juden gemacht habe. Aber mit Unrecht; da sich weder die Davidische Abfassung noch der prophetisch-messianische Charakter des Psalms mit kritisch haltbaren Gründen bestreiten läßt; vgl. *Delitzsch* Comm. zu d. Ps. — Ohne die Fragen ob und wie weit Jesus in seinen Lehrvorträgen sich der Argumente *ex concessis* bedient habe, überhaupt entscheiden zu wollen, wozu hier nicht der Ort ist, müssen wir doch als ein Postulat des Glaubens, daß Jesus als Lehrer der Warheit, dem die Warheit höher stand als der Ruhm schlagfertiger Dialektik, *a priori* festhalten, daß Jesus nicht Thatsachen und Ansichten, von deren Realität und Warheit er nicht überzeugt war, zur Begründung seiner messianischen Würde benuzt hat. War er aber davon überzeugt, daß David den angeführten Ausspruch vermöge göttlicher Erleuchtung geredet hat, so bezeugt er damit, daß der Messias, welchen der von Gott erwählte König Israels nicht nur seinen Herrn nent, sondern dem Gott auch durch Davids Mund den Sitz zu seiner Rechten d. h. die Aufnahme in seine Hoheits- und Herschergemeinschaft im Himmel verheißt, nicht blos Davids Sohn, sondern zugleich kraft göttlicher Erwählung Gottes Sohn ist, den Gott zu seiner Rechten erhöhen und dem er die Herschaft über alle seine Feinde verleihen wird. In der Folgerung welche Jesus in v. 45 aus dem Psalmworte zieht, gibt er seinen Gegnern nur die Frage: „wenn also David ihn Herr nent, wie ist er denn sein Sohn?“ zu bedenken, ohne die Lösung des Räthsels, daß er nach seiner menschlichen Herkunft Davids Sohn, aber nach seinem göttlichen Ursprunge der von Gott stammende und gesandte Sohn Gottes ist (vgl. 11, 27. 16, 16. Joh. 1, 14. 18. 6, 46. 7, 28 f. Röm. 1, 3 f. u. a.) auszusprechen, weil er die Herzen durchschauend wußte, daß selbst das unumwundenste Bekentnis seiner gottmenschlichen Natur die Pharisäer nicht zur Anerkennung seiner Messianität bewegen würde. Da sie in ihrer Herzenshärtigkeit gegen alles, was er bisher gelehrt und gewirkt hatte, sich verstokt hatten, so konte er die Frage, wofür sie den Messias halten, nicht zur Erweisung seiner Gottessohnschaft zuzuspitzen beabsichtigen, sondern mit dem Hinweise auf das Zeugnis der Schrift, die seine Erhöhung zur Rechten Gottes und zum Herrn über alle seine Feinde lehre, nur den Zweck verfolgen, seine Widersacher ihres Unglaubens zu überführen und das Gewissen ihnen zu schärfen. — V. 46. Gegen diese Beweisführung vermögen sie nichts einzuwenden; aber ihr Schweigen beweist, daß sie weder seinem Zeugnisse noch dem Zeugnisse der Schrift glau-

ben wollen. — Mit der Bemerkung: „Niemand konte ihm ein Wort erwidern, auch wagte niemand von jenem Tage an hinfort ihn zu fragen", d. h. keiner seiner Gegner wagte noch weiter ihn mit Fragen zu versuchen, schließt Matth. seinen Bericht über die Versuche der Häupter des jüdischen Volks, Jesum in seiner Lehre zu fangen (v. 15).

Cap. XXIII. Strafrede wider die Schriftgelehrten und Pharisäer.

Nachdem Jesus seine Gegner zum Schweigen gebracht hat, schließt er seine öffentliche Lehrthätigkeit mit einer Rede, welche den geistlichen Leitern des Volks ihre Sünden aufdekt, ein siebenfaches Wehe über ihr scheinheiliges Eifern für Frömmigkeit und Gerechtigkeit ausruft und mit Ankündigung des Strafgerichts schließt, welchem Jerusalem wegen seiner beharrlichen Verachtung und Verfolgung der gottgesandten Propheten verfallen wird. Die Rede gliedert sich hiernach in drei Teile: *a.* eine Schilderung der Scheinfrömmigkeit und Ehrsucht der Schriftgelehrten und Pharisäer (v. 2—12); *b.* die sieben Weherufe über das scheinheilige und verderbliche Treiben dieser Volksleiter (v. 13—33); *c.* die prophetische Drohung des Gerichts über Jerusalem (v. 34—38). — Mit einer Warnung des Volks vor den Schriftgelehrten lassen auch Mark. (12, 38—40) und Luk. (20, 45—48) Jesum sein Lehren im Tempel beschließen, in welcher übereinstimmend mit Matth. die Ehrsucht und Scheinfrömmigkeit derselben gerügt und ihnen schweres Gericht gedroht wird. Den Hauptinhalt dieser Strafrede hat aber Luk. in c. 11, 37 ff. in der Form eines Lehrvortrags mitgeteilt, welchen Jesus bei einem Gastmahle im Hause eines Pharisäers hielt, um die Unterlassung des Händewaschens vor dem Essen, worüber die Pharisäer sich verwunderten, zu rechtfertigen. Ein Anlaß, der zur Motivirung dieser scharfen und langen Strafrede offenbar nicht ausreicht, um die Stellung derselben bei Luk. mit *Schleierm., Schneckenb., Olsh., Godet* u. A. für ursprünglich und chronologisch begründet halten zu können, selbst wenn wir davon absehen wolten, daß Lukas selber durch Anführung zweier Gedanken dieser Rede am Schlusse des öffentlichen Lehrens Jesu im Tempel (c. 20) zu erkennen gibt, daß Jesus mit einem messianischen Zeugnisse wider die geistigen Führer des jüdischen Volks seine öffentliche Lehrthätigkeit beschlossen hat. Auch bezeichnet *Godet* zu Luc. 20, 45 ff. nicht nur diese kurze Warnung als eine Zusammenfassung der großen Rede Matth. 23, welche man das Gericht über die theokratischen Behörden nennen und wie eine Einleitung zu der c. 24 u. 25 folgenden großen eschatologischen Rede fassen könne, sondern meint auch, daß ein Teil der Rede Matth. 23 in der That dahin gehöre, wo sie im ersten Evangelium steht, und irrt nur mit der Annahme, daß in Matth. 23 eigentlich zwei verschiedene Reden zusammengefaßt seien. Denn ‚die ganze Rede hat — wie *Mey.* treffend sagt — einen so lebendigen einheitlichen Guß, daß ihre Ursprünglichkeit im Wesentlichen, wenn auch manches anderweit Ge-

sprochene mit eingearbeitet sein mag, schwerlich von der des Inhalts zu trennen ist'. Nach v. 1 ist die Rede an die ὄχλοι und die μαθηταὶ αὐτοῦ gerichtet. Die ὄχλοι sind zuerst genant, weil der erste Teil der Rede bis v. 7 an sie gerichtet ist, wornach sich dieselbe v. 8—12 an die μαθηταί richtet, ‚um dann v. 13 ff. die vernichtende Apostrophe an die gegenwärtigen Pharisäer, zur Abschreckung der ὄχλοι und der μαθηταί vor ihnen, folgen zu lassen und endlich mit dem tragischen Ausrufe über Jerusalem (v. 37 ff.) zu schließen'.

V. 2—12. *Warnung vor der Scheinfrömmigkeit und Ehrsucht der Schriftgelehrten und Pharisäer.* — V. 2. „Auf den Stuhl Mose's haben sich gesezt die Schriftgelehrten und die Pharisäer". Die καθέδρα Mose's ist der Stuhl, den Mose als Gesetzgeber eingenommen hat. Der Ausdruck ist nicht aus Exod. 18, 13 sondern von der Lehr-Cathedra der Gesetzlehrer entlehnt, vgl. *Vitringa, de Synag. vet. p. 165.* — Auf dem Stuhle Mose's sitzen ist Bild des Wirkens als Lehrer des mosaischen Gesetzes. Sie haben sich gesezt (ἐκάθισαν) heißt: sie haben sich zu Gesetzeslehrern gemacht, das Gesetzgeber- und Lehramt für sich in Anspruch genommen. „Alles nun was sie euch sagen, das thut und haltet; nach ihren Werken aber thuet nicht, denn sie sagen es und thun es nicht". Τηρεῖν hinter εἴπωσιν ὑμῶν haben *Lchm.* u. *Tisch.* nach ℵ*BDLZ al.* weggelassen, und notwendig ist es auch nicht. Nach denselben Codd. ist ποιήσατε καὶ τηρεῖτε statt τηρεῖτε καὶ ποιεῖτε zu lesen und der Wechsel des Aor. und Präsens zu beachten: thut es (in vorkommenden Fällen) und haltet es (fortdauernd), vgl. *Kühner* Gr. II S. 158 f. Die Vorschriften, die sie geben, soll das Volk befolgen, weil sie aus dem Gesetze genommen oder wenigstens daraus abgeleitet sind. Πάντα ὅσα ist daher weder nur auf die Sittengebote (*Chrys.*), noch blos auf die Vorschriften über die theokratische Gemeindeordnung (*Lange*) zu beschränken; noch sind die beiden Sätze vergleichungsweise zu fassen (*Bl.*), so daß Jesus nur habe sagen wollen, die Lehre der Pharisäer sei empfehlenswerter als ihr Wandel. Zu so willkürlicher Abschwächung der Worte liegt kein Grund vor. Denn wenn auch einzelne Satzungen der Pharisäer, wie z. B. die Distinctionen v. 16 ff. dem Geiste des mos. Gesetzes nicht entsprachen, so konte doch Jesus dem Volke nicht das Urteil für die Unterscheidung des Wahren und Falschen anheimgeben, ohne die Autorität des Gesetzes in den Augen des Volks herabzusetzen und seine Heiligkeit zu untergraben. Aber nach ihren Werken soll das Volk nicht thun, weil ihr Leben und Wandel den Vorschriften des Gesetzes, die sie lehren, nicht entspricht. — V. 4 vgl. Luc. 11, 46. Statt γάρ haben *Lchm.* u. *Tisch.* δέ nach ℵ*BLMΔΠ al.* recipirt. δέ ist zur weiteren Darlegung des in v. 3 gerügten Widerspruchs zwischen dem Lehren und Thun der Pharisäer überleitend. „Sie binden aber schwere und unerträgliche Lasten zusammen und legen sie auf die Schultern der Menschen, selbst aber wollen sie mit ihrem Finger dieselben nicht bewegen". δεσμεύειν binden, in Bündel zusammenfassen. Gemeint ist das Aufstellen einer Menge von casuistischen Vorschriften in Bezug auf die Erfüllung der Gebote des

mosaischen Gesetzes, wodurch schwere Bündel von gesetzlichen Forderungen entstehen, die das Volk befolgen soll. *καὶ δυσβάστακτα* hat *Tisch. 8* getilgt, aber nur nach ℵ*L*, etlichen jüngeren Codd. u. Verss., während die Mehrzahl der ältesten Codd. die Echtheit bezeugt. Diese Lasten wollen sie mit ihrem Finger nicht bewegen d. h. von der Stelle rücken, geschweige denn auf ihren Schultern tragen. — V. 5. „Alle ihre Werke aber thun sie, um von den Menschen gesehen zu werden". *Πρὸς τὸ θεαθῆναι τοῖς ἀνθρ.* wie 6, 1, in der Absicht, daß ihre Werke von den Menschen geschaut werden. „Sie machen nämlich ihre Denkzettel breit und ihre Kleiderquasten groß", damit sie recht in die Augen fallen. Statt *δέ* haben *Griesb.* u. *Tisch. γάρ* aufgenommen nach ℵ*BDL al.;* offenbar richtig, da der Satz eine Erläuterung des vorhergehenden allgemeinen Ausspruchs bringt. *Τὰ φυλακτήρια* bei den Griechen Schutzmittel, Amulette, ist hier das griech. Wort für תְּפִלִּין, bei den Rabbinen Benennung der zwei Kapseln, welche mit den Schriftstellen Exod. 13, 1—16. Deut. 6, 4—9 u. 11, 13—21 beschriebene Pergamentstreifen enthalten, und von denen bei Verrichtung des Gebets die eine an den linken Oberarm (gegenüber dem Herzen), die andere am oberen Teile der Stirne mittelst durch die Kapsel gezogener Riemen festgebunden wird. Daher rürt die nicht passende Verdeutschung des Wortes durch Gebetsriemen, während *Luther* auf Grund der Stellen Ex. 13, 9. 16. Deut. 6, 8 u. 11, 18, daß das Gesetz den Israeliten zu einem Zeichen auf der Hand und einem Denkmittel (לְזִכָּרוֹן) oder als Binden (טוֹטָפוֹת Deut.) zwischen ihren Augen sein soll, worauf die rabbin. Sitte der *Thephillin* sich gründet, dieses Wort sinngemäßer *Denkzettel* übersezt hat. S. *m.* Comm. zu Exod. 13, 9 u. 16 und mehr über die Phylakterien in *m.* bibl. Archäol. S. 364 und den dort angef. archäologischen Werken, wie auch in dem Artikel תְּפִלָּא in *Rabb. Dr. J. Levy's* chald. Wörterb. über die Targum. II S. 549 f. — Ueber *τὰ κράσπεδα* die Quasten an den vier Zipfeln des Oberkleides, welche die Israeliten zur Erinnerung an die Gebote Gottes tragen solten, s. zu 9, 20 u. *m.* bibl. Archäol. §. 102. Anm. 5. Diese Denkzettel machten die Pharisäer breit und die Quasten groß, um ihren Eifer für Erfüllung des Gesetzes oder ihre Frömmigkeit zur Schau zu tragen. — V. 6 f. Vgl. Mrc. 12, 38 u. 39. Luc. 20, 46 u. 11, 43. „Sie lieben aber den ersten Platz bei den Gastmählern und die ersten Sitze in den Synagogen, und auf den Märkten gegrüßt und von den Leuten Rabbi genant zu werden". Als die Lehrer und geistlichen Führer des Volks wollen sie auch allenthalben geehrt sein. Diese Ehrsucht war auch ein Zeichen ihrer Scheinfrömmigkeit; denn wahre Frömmigkeit trachtet nicht nach Ehre bei den Menschen. *ἡ πρωτοκλισία* das erste Lager bei Tische d. i. der oberste Platz auf dem Divan oder Polster, auf dem man bei Gastmählern lag; vgl. Luc. 14, 8. *Ῥαββί* d. i. רַבִּי mein Großer d. i. mein Meister oder Lehrer als Herr der Wissenschaft oder der Schüler, (in Joh. 1, 39 *διδάσκαλε* erklärt), war seit Hillels Zeiten solenner Titel der Gesetzeslehrer geworden, unserem *Doctor* entsprechend. S. die Belege hiefür bei *Lightf. hor. ad h. l.*

Hieran knüpft Jesus in v. 8—12 eine Warnung seiner Jünger vor solchem ehrgeizigen Streben an. — V. 8. „Ihr aber solt euch nicht Rabbi nennen; denn Einer ist euer Lehrer, ihr alle aber seid Brüder" d. h. ihr solt in brüderlichem Verhältnisse zu einander stehen. ὑμεῖς ist mit Nachdruck vorangestelt. Im mittleren Satze lautet der ältere *text. rec.*: ὁ καθηγητὴς ὁ Χριστός; aber ὁ Χριστ. ist nach ℵ*BDE*²*L al.* zu tilgen und statt ὁ καθηγ. ist nach ℵ^{ca} *BU al.* ὁ διδάσκαλος zu lesen (mit *Grot., Mill., Beng., Griesb. Lchm.* u. *Tisch.* u. A.). Die ältere *rec.* ist offenbar als Glosse aus v. 10 hieher gekommen. V. 9. „Und einen Vater von euch solt ihr nicht nennen auf Erden; denn Einer ist euer Vater, der himmlische". Den Titel *Vater* sollen sie gegen keinen Menschen gebrauchen, womit selbstverständlich die Anrede des leiblichen Erzeugers mit Vater nicht untersagt wird, sondern nur die Anwendung dieses Namens als Titel auf Lehrer. אָב und אָבִי *Vater, mein Vater* wurden die Propheten von ihren Schülern und von anderen genant; vgl. 2 Kön. 2, 12. 6, 21. Von den späteren Rabbinen führten mehrere den Ehrentitel אַבָּא *Vater* = Lehrherr; s. *Buxt. Lex. talm. p. 10* u. *Levy* chald. Wtb. I S. 2. Vermutlich ließen sich schon zu Christi Zeiten einzelne berühmtere Rabbinen so tituliren. — V. 10. „Auch solt ihr euch nicht Führer (καθηγηταί Lehrführer) nennen lassen; denn Einer ist euer Führer, Christus (der Messias)". Das Wort καθηγητής wird bei *Plut.* u. A. von Lehrern gebraucht. Diese Verbote Jesu sind natürlich nicht so gemeint, daß damit jede Anrede eines Lehrers oder geistlichen Führers mit den Worten: Lehrer, Vater, Führer unbedingt untersagt werden soll, sondern sie sind gegen die Gesinnung gerichtet, welche auf die Annahme und den Gebrauch solcher Benennungen Wert legt oder kurz ausgedrükt, gegen die Ehr- und Titelsucht gerichtet. Dies erhellt sowol aus dem Anschlusse dieser Verbote an die Rüge der Ehrsucht der pharisäischen Gesetzeslehrer, als auch aus der Angabe v. 11, worin die Jünger Christi ihre Größe zeigen sollen. V. 11. „Der Größere von euch soll euer Diener sein", wie dies Jesus schon 20, 26 ff. seinen Jüngern gesagt und auf sein Vorbild hingewiesen hat. — V. 12. „Wer aber sich selbst erhöhen wird, (der) wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigen wird, wird erhöht werden". Eine Sentenz von allgemeiner Gültigkeit, die nicht blos bei Errichtung des messianischen Reiches (*Mey.*), sondern überhaupt im Menschenleben oftmals sich bewarheitet.

V. 13—33. *Das siebenfache Wehe über die Schriftgelehrten und Pharisäer.* — Nachdem der Herr seine Jünger und das Volk vor der scheinheiligen Gerechtigkeit und Frömmigkeit der Pharisäer gewarnt hat, wendet er sich direct an diese Heuchler und droht ihnen nach der Weise der Propheten (vgl. Jes. 5, 8. 10. 18 ff. Hab. 2, 6. 9. 12. 15. 19) in wiederholten Weherufen das Zorngericht, dem sie nicht entfliehen werden. Im recip. Text lesen wir οὐαὶ ὑμῖν 8 mal (v. 13. 14. 15. 16. 23. 25. 27. 29); aber der 14. Vers: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr der Witwen Häuser verzehrt und wendet lange Gebete vor, darum werdet ihr ein überreichliches Gericht

empfangen", den *Griesb., Scholz, Fritzsche* u. A. hinter v. 13 gestelt haben, steht in *EFGHKMSUVΓΔΠ,* Verss. u. Kchvv. vor diesem Verse, die Reihe der Weherufe eröffnend, und fehlt in ℵ*BDLZ al.,* Ital., in den *Canones* des *Euseb.* u. warscheinlich schon bei *Orig.* ganz, weshalb ihn *Lchm.* u. *Tisch.* aus dem Texte gestrichen haben. Wol mit gutem Recht, da ein Ausfallen desselben in den ältesten Hdschr. u. Verss. wenig Warscheinlichkeit hat und schwerer denkbar ist, als die Herübernahme desselben aus Mrc. 12, 40 u. Luc. 20, 47. Außerdem macht schon die schwankende Stellung des V. in den Hdschrr. seine Echtheit zweifelhaft; und die Drohung *λήψεσθε περισσότερον κρίμα* erscheint für das erste Wehe unpassend; durch die Stellung des Verses aber zwischen v. 13 und v. 15 wird der offen vorliegende Zusammenhang und Gedankenfortschritt der Rede zerstört.

V. 13 u. 15. Die Wehe dieser beiden Verse verurteilen den Eifer, welchen die Pharisäer für die Ausbreitung der mosaischen Religion an den Tag legen, als verkehrt und verderblich. V. 13. „Wehe aber euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, daß ihr verschließet das Himmelreich vor den Menschen; denn ihr gehet nicht hinein und lasset auch die Eintretenden nicht hineingehen". *ὅτι* begründet das *οὐαί.* Das Himmelreich ist die durch Christum in die Welt eingeführte Vollendung des alttestamentlichen Gottesreiches. Es vor den Menschen zuschließen d. h. den Eingang in dasselbe versperren, dadurch daß sie selber nicht eingehen, Jesum den von den Propheten verheißenen Messias verwerfen, und *τοὺς εἰσερχομένους* die im Eingehen begriffen sind, nicht hineinkommen lassen. Dies bewirken sie nicht blos durch die Masse ihrer Satzungen (*Bl.*), sondern überhaupt durch ihre Lehre und ihren Wandel. Durch die Lehre, indem sie äußerliche Erfüllung der Gebote des Gesetzes als Haupterfordernis der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes lehren und die Grundbedingung des Heils, Buße und Glauben an den Erlöser verkennen und dem Volke verdunkeln; durch ihren Wandel, sofern sie nur den Schein der Gottseligkeit suchen, das Wesen derselben aber verleugnen. — V. 15. „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, daß ihr das Meer und das Land umfahret, um einen Proselyten zu machen, und wenn er es geworden, macht ihr ihn zu einem Sohne der Hölle, zwiefältig mehr als ihr". Mit dem Eifer, welchen die Pharisäer für die Erfüllung des Gesetzes an den Tag legten, ging Hand in Hand ihr Bestreben, die mosaische Gotteslehre auszubreiten und die Heiden zur Annahme derselben zu bewegen. Um Proselyten zu machen, unternahmen sie sogar weite Reisen, wie der von *Joseph. (Antt. XX, 2, 4)* berichtete Fall zeigt.[1] Diesen Eifer schildert Jesus rhetorisch-hyperbolisch als ein Umherziehen zu Wasser und zu Lande (*ξηράν sc. γῆν*), um einen einzigen (*ἕνα*) Proselyten zu machen: und wenn er es geworden (*γένηται sc. προσήλυτος*), so machen sie ihn nicht zu einem Bürger des Himmelreichs, sondern zu einem

1) Vgl. darüber *Jo. Andr. Danz cura Judaeorum in conquirendis proselytis* in *Meuschen, N. Test. ex talm. ill. p. 649—676.*

Sohne d. h. Angehörigen der Hölle, zu einem der Hölle Verfallenen, der dies in doppelt höherem Grade ist als sie es sind. διπλότερον ist nicht Adverb, sondern Adjectiv zu υἱὸν γεέννης gehörig. Dies geschieht nicht durch die fortgesezte Einwirkung auf denselben, indem erfahrungsmäßig die Bekehrten einseitiger, liebloser und überspannter zu werden pflegen als ihre Bekehrer (*Mey.*), oder durch ihr böses Beispiel (*Chrys., Theod. Mops.* u. A.), sondern durch die Bekehrung selbst, nämlich dadurch, daß sie dem nach Erlösung von der Sünde und nach dem Frieden der Seele Verlangenden nur Lehren und Satzungen auferlegen, welche anstatt die Bedürfnisse des Herzens zu befriedigen, nur der Neigung des natürlichen Menschen zur Selbstgerechtigkeit Vorschub leisten und gegen die in Christo geoffenbarte Gnade und Warheit Gottes verstocken.

V. 16—22. Der Gedanke an ein Proselytenmachen, welches die Bekehrten nur ins Verderben führt, bringt Jesum von selbst auf ein drittes Wehe, das Wehe über die blinden Wegweiser (vgl. 15, 14), die selbst den Weg des Heils nicht kennen und darum nur auf den Weg des Verderbens leiten können (*Weiss*). Diesen Gedanken exemplificirt er an ihren Satzungen über die Gültigkeit des Eides, welche nur dazu dienen, die Heiligkeit des Eides zu untergraben und das Gewissen abzustumpfen. V. 16. „Wehe euch, ihr blinden Wegweiser, die ihr sprechet: Wer beim Tempel schwört, so ist es nichts; wer aber beim Golde des Tempels schwört, der ist schuldig". Ueber ὀμνύειν ἔν τινι s. zu 5, 34 (S. 169). Zu οὐδέν ἐστιν ist nicht der Schwörende Subject, sondern die Handlung des Schwörens: der abgelegte Eid, der hat nichts auf sich. ὃς ἂν ὀμόσῃ ist absoluter Nominativ, gebraucht für ἐάν τις ὀμόσῃ. ὀφείλει er ist schuldig d. h. verpflichtet den Eid zu halten. Ob bei dem Golde des Tempels an den Goldschmuck und die Goldgefäße des Tempels oder an den Tempelschatz zu denken sei, läßt sich nicht entscheiden und ist auch für die Sache von keinem Belange. Das Beispiel ist jedenfalls aus dem Leben gegriffen, obwol Belege dafür aus der rabbinischen Literatur nicht bekant sind. Es zeigt aber die Thorheit und Blindheit derer, die diese Distinction ausgedacht haben. Daher redet sie Jesus v. 17 als μωροὶ καὶ τυφλοί an, indem er sie fragt: was denn größer sei, das Gold oder der Tempel, der das Gold heiligt. μείζων von größerer religiöser Bedeutung. Diese hatte natürlich nicht das Gold, sondern der Tempel, welcher dem Golde an und in ihm erst den Character eines heiligen Objectes verlieh. Statt ὁ ἁγιάζων nach *CLΓΔΠ al.* haben *Lchm.* u. *Tisch.* ὁ ἁγιάσας nach ℵ*BDZ* aufgenommen: das Gold hat seine Heiligkeit erst durch seine Verbindung mit dem Tempel empfangen. — V. 18 f. Ein anderes Beispiel von Blindheit liefert die Unterscheidung von Eidschwüren bei dem Altare und bei dem Opfer auf dem Altare (δῶρον = קָרְבָּן die Opfergabe s. zu 5, 23), die ja auch erst durch die Auflegung auf den Altar ein heiliger Gegenstand wurde. — V. 20 ff. Daraus, daß das Opfer seine Weihe vom Altare empfängt, folgt (οὖν), daß, wer beim Altare schwört, bei ihm und allem was darauf liegt schwört, und dem analog, daß wer beim

Tempel schwört, bei dem der den Tempel bewohnt d. i. bei Gott schwört (v. 21) und der bei dem Himmel Schwörende bei dem Throne Gottes und dem der darauf sizt schwört; mithin alle diese Eidschwüre im Grunde Schwüre bei Gott und von gleicher Verbindlichkeit sind. Denn wie der Himmel nur dadurch, daß er Gottes Thron und Wohnsitz ist, ein dem Schwur Verbindlichkeit verleihendes Object ist, so der Tempel und der Opferaltar nur als die Stätten, da Gott seinem Volke gegenwärtig ist. Die Aoriste *ὀμόσας* v. 20—22 drücken das Eintreten der Handlung aus, vgl. *Kühner* Gr. II S. 134, also: wer zum Schwören geschritten ist. In v. 21 bieten die Codd. ℵ*BHS al. ἐν τῷ κατοικοῦντι αὐτόν* bei dem, welcher den Tempel bewohnt; dagegen *CDLZΓΔΠ al. ἐν τῷ κατοικήσαντι αὐτ.* bei dem, welcher ihn zum Wohnsitze erwählt oder gemacht hat. — Zur Sache vgl. 5, 34, wo Jesus denselben Gedanken in anderer Wendung ausgesprochen hat.

V. 23 u. 24. Das vierte Wehe richtet sich gegen die pharisäische Doctrin und Praxis, auf Beobahtung der kleinsten und äußerlichsten Gebote zu dringen und die Befolgung der gewichtigeren Forderungen des Gesetzes zu vernachlässigen. Vgl. Luc. 11, 42. „Wehe euch . . ., daß ihr verzehntet Münze, Dill und Kümmel", nämlich durch Ausdehnung der gesetzlichen Vorschriften über den Zehnten Lev. 27, 30. Num. 18, 21. Deut. 12, 6 f. u. 14, 22—27 auf die unbedeutendsten Küchenkräuter (vgl. *Lightf. ad h. l.* u. *m.* bibl. Archäol. §. 71 S. 359). „Und ihr unterlasset das Schwerere des Gesetzes, das Gericht und die Barmherzigkeit und die Treue". *τὰ βαρύτερα* nicht die schwerer zu erfüllenden, sondern die gewichtigeren Bestandteile des Gesetzes. Als solche nent Jesus *τὴν κρίσιν* das Gericht, die Ausübung des Rechts durch Entscheidung zwischen Recht und Unrecht; *τὸ ἔλεος* die Ausübung der Barmherzigkeit; *τὴν πίστιν* die Treue gegen Gott und den Nächsten. „Dieses (als die Hauptsache im Gesetze) solte man thun und jenes (die Verzehntung der Gemüsekräuter, als untergeordnete Dinge) nicht unterlassen". Das entgegengesezte Verfahren der Pharisäer charakterisirt Jesus v. 24 mit dem sprichwörtlichen Ausdrucke: Mücken durchseihen und Kameele verschlucken. Dieses Sprichwort bildete sich aus der Sitte, Getränke, besonders den Wein durch Tücher zu seihen (zu filtriren), um nicht in denselben gefallenes Ungeziefer (Mücken, Käfer u. a.) mit zu trinken. *διυλίζειν τὸν κώνωπα* die Mücke durchseihen d. h. durch Durchseihen des Getränks entfernen. Der Mücke als dem kleinsten Thiere ist das Kameel als das größte gegenübergestelt, das sie hinuntertrinken.

V. 25 u. 26. Das fünfte Wehe trift die Pharisäer, weil sie mit scrupulöser Sorgfalt auf äußere Reinigkeit halten, dagegen die Reinigung des Herzens von dem Schmutze der Sünde unterlassen. Vgl. Luc. 11, 39 u. 40. „Wehe euch . . . . daß ihr das Aeußere des Bechers und der Schüssel reiniget, inwendig aber sind sie voll von Raub und Unenthaltsamkeit". *ἀκρασίας* nach ℵ*BDLΔΠ al.* verdient den Vorzug vor *ἀδικίας* nach *CEFG al. ἀκρασία* bed. aber hier nicht Unmäßigkeit im Essen und Trinken, die sonst den Pharisäern nicht zum Vorwurfe ge-

macht wird, sondern Unenthaltsamkeit in Bezug auf das Eigentum des Nächsten. Dies entspricht dem ἁρπαγῆς Raub d. i. dem Nächsten entzogenes Gut. Sinn: Mit peinlicher Sorgfalt achtet ihr darauf, daß die Trink- und Eßgeschirre rein sind, aber das womit sie gefüllt sind rührt von Raub und ungerechtem Gute her. γέμειν voll, angefüllt sein, mit ἐκ von etwas her, wie γεμίζειν ἐκ anfüllen von einem Orte her Apok. 8, 5. Diese Beobachtung der äußerlichen Reinheit bei Vernachlässigung der sittlichen Reinheit war Zeichen geistiger Blindheit. Daher ruft ihnen Jesus v. 26 zu: „Du blinder Pharisäer reinige zuerst das Innere des Bechers, damit auch sein Aeußeres rein werde". D. h. sorge dafür, daß der Wein in deinem Becher nicht von Raub und Sünde herrührt, damit dann auch die äußere Reinheit eintrete, nämlich durch Beseitigung des ihn verunreinigenden Unrechts; nicht aber: dann magst du auch an die äußere Reinigung denken (*Fritzsche*), oder damit das Aeußere von selbst rein sei (*de W.*), sondern damit der Becher dann wirklich rein werde, nicht blos durch Putzen der Außenseite, sondern durch Entfernung der seinem Inhalt anklebenden Sünde. Jesus will damit nicht die äußere Reinigung für überflüssig erklären, sondern nur andeuten, wie die rechte Reinigung zu erstreben sei. Becher und Schüssel mit ihrem Inhalte, Wein und Speise, sind beispielsweise genant zur Charakterisirung der Art und Weise, wie die Pharisäer bei ihrer äußerlichen Beobachtung der Reinigkeitsgebote den ethischen Inhalt des Gesetzes, die Reinigung des Herzens völlig verkennen.

V. 27 u. 28. Das sechste Wehe über die Scheinfrömmigkeit der Pharisäer. „Wehe euch .... daß ihr übertünchten Gräbern gleichet, die von außen schön erscheinen, inwendig aber sind sie voll von Todtengebeinen und jeglicher Unreinigkeit. So auch ihr; von außen zwar erscheint ihr den Menschen gerecht, inwendig aber seid ihr voll Heuchelei und Untugend". Die Gräber wurden nach rabbinischer Vorschrift (s. die Stellen bei *Lightf. ad h. l.*) jährlich am 15. Adar mit Kalktünche (κονία) geweißt, wodurch sie ein schönes Ansehen bekamen, obwol das Tünchen nicht des Schmuckes wegen geschah, sondern um sie den Vorübergehenden kentlich zu machen, da ihre Berührung verunreinigte, Num. 19, 16. — Luk. hat 11, 44 das Bild von den Gräbern anders gewendet. φαίνεσθε δίκαιοι ihr scheinet gerecht d. h. ihr sucht vor Menschen gerecht zu erscheinen. ἀνομία Gesetzlosigkeit, Gesetzwidrigkeit — eine Gesinnung die den Anforderungen des Gesetzes widerspricht.

V. 29—32. Das siebente Wehe trift die Spitze der pharisäischen Scheinfrömmigkeit, das Bestreben der Pharisäer, sich gerechter als ihre Väter (Vorfahren) zu zeigen. „Wehe euch .... daß ihr die Gräber der Propheten bauet und die Denkmäler der Gerechten schmücket und sprechet: wenn wir in den Tagen unserer Väter wären, so wären wir wol nicht Genossen derselben an dem Blute der Propheten. Sonach bezeuget ihr euch selbst, daß ihr Söhne derer seid, welche die Propheten getödtet haben". Das Bauen der Prophetengräber und Schmücken der Grabmäler der Gerechten d. i. der Heiligen des A. T. galt als

Zeichen besonderer Verehrung derselben. Da aber die Pharisäer weit entfernt waren, den Worten und Lehren der Propheten zu folgen, so war das Schmücken ihrer Gräber offenbare Heuchelei. Diese tritt noch stärker hervor in den Worten, mit denen sie sich ihres Thuns rühmen: „wenn wir in den Tagen unserer Väter wären (nicht: gewesen wären) d. h. wenn wir in der Zeit unserer Väter uns befänden, wenn unter uns wie ehedem Propheten aufträten, so würden wir uns nicht an der Vergießung ihres Blutes beteiligen. Diese heuchlerische Rede wendet Jesus mit bitterer Ironie zu einer schweren Anklage, indem er aus den Worten *τῶν πατέρων ἡμῶν* den Schluß zieht, daß sie Söhne d. i. Geisteskinder jener Prophetenmörder seien und sich durch die Bezeichnung „unsere Väter" selbst dieses Zeugnis ausstellen. V. 32. „Und ihr (was euch betrift) so machet voll das Maß eurer Väter". *Πληρώσατε* ist Imperativ, und zwar nicht in permissiver Bedeutung, sondern auffordernd das zu thun, was ihre Gesinnung, ihr Streben und Thun zuwege bringen wird. Das Maß der Väter d. i. die Sündenschuld der Väter — diese sollen sie vollmachen durch die Tödtung des Sohnes Gottes und seiner Boten. V. 33. Die Rüge schließt mit der ihre Herzensbeschaffenheit rückhaltlos aufdeckenden Anrede und der durch diese Anrede motivirten Drohung ewiger Verdammnis: „Ihr Schlangen, Otterngezüchte, wie solt ihr (nach der Verfassung eures Herzens) entfliehen dem Gerichte der Hölle?" Ueber *γεννήματα ἐχιδνῶν* s. zu 3, 7. 12, 34. Diese Bezeichnung ist durch das vorgesezte *ὄφεις* rhetorisch verstärkt. *ἡ κρίσις τῆς γεέννης* der Gerichtsspruch, der zur Hölle verurteilt.

V. 34—38. *Prophetische Ankündigung des Gerichts.* Um den Gedanken, daß die Schriftgelehrten und Pharisäer das Maß der Sünden ihrer Väter voll machen sollen (v. 32), weiter auszuführen, geht Jesus von der Rüge in die Form einer prophetischen Ankündigung des Ausgangs ihres widergöttlichen Treibens über. Wie die Rede der gottgesandten Propheten des A. T. oft in die Rede Gottes übergeht, so verkündigt Jesus vermöge seiner göttlichen Würde und persönlichen Einheit mit Gott ihnen die Sendung von Propheten, damit sie durch ihr Verhalten gegen dieselben das Maß der Schuld vollmachen und das Gericht über sich und das ganze Volk herbeiziehen. — Diese Verkündigung hat Luk. in 11, 49 als einen Ausspruch der *σοφία τοῦ θεοῦ* eingeführt, wodurch mehrere Ausll. sich haben verleiten lassen, diese Vv. für ein Citat aus einer alten Weißagung (*v. Hengel, Adnot. in nonnulla loca N. T. Amst. 1824 p. 1 ss.*) oder aus einer verloren gegangenen apokryphischen Schrift, *ἡ σοφία τοῦ θεοῦ* betitelt (*Strauss, Bl., Ew.*) zu halten, während Luk. mit *καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν* die folgende Verkündigung nur als ein Wort göttlichen Rathschlusses bezeichnet, weil die Anführung einer von Jesu direct ausgesprochenen Drohweißagung zu den geschichtlichen Verhältnissen, unter welchen er diesen Ausspruch Christi mitteilt, nicht passend erschien, weshalb er auch die Anrede *ὑμᾶς* in die Form eines über die Juden gesprochenen Gotteswortes (*αὐτούς*) umsezte; vgl. *v. Hofm.* Schriftbew. I S. 100 f. —

V. 34. *Διὰ τοῦτο deshalb* knüpft nicht an v. 33 an: deshalb damit ihr einer solchen Verdammnis nicht entgehet (*Mey.*), sondern an v. 32, welchem der Gedanke des 33. V. untergeordnet ist, ohne darum eine spätere Einschaltung zu sein (wie *Weiss* glaubt). *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω* steht wie das prophet. הִנֵּה mit folgendem Participe von Ereignissen, die nahe bevorstehen, daher von Luk. sachlich richtig durch das Futur *ἀποστελῶ* (ohne *ἰδού*) wiedergegeben. Auf *ἐγώ* liegt der Accent: *Ich* der Messias (*ὁ Χριστός*), der zur Rechten Gottes erhöht wird (22, 44), sende zu euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte. Jesus meint die Apostel und Lehrer des Evangeliums, bezeichnet sie aber, um sie mit den Verkündigern und Lehrern der alttestamentlichen Gottesoffenbarung in Parallele zu stellen, als *Propheten* d. i. Verkündiger des göttlichen Heilsrathschlusses, und als *Weise* und *Schriftgelehrte,* entsprechend den Lehrern der Chokma und den jüdischen Schriftgelehrten als Auslegern des Wortes Gottes. „Von ihnen (diesen Verkündigern und Lehrern des Evangeliums) werdet ihr (etliche) tödten und kreuzigen, und von ihnen (etliche) in euren Synagogen geißeln und von Stadt zu Stadt verfolgen". *ἐξ αὐτῶν* steht partitiv und *τινάς* ist weggelassen, damit der Nachdruck auf die Verba falle; vgl. *Winer* Gr. S. 552. Zu *ἀποκτενεῖτε* ist *καὶ σταυρώσετε* als die härtere und schimpflichere Art der Tödtung hinzugefügt. An seine Kreuzigung hat Jesus dabei nicht gedacht; er redet hier ja nur von dem, was seine Boten (Apostel) erleiden werden. Als geschichtliche Belege für die Tödtung sind nur die Enthauptung des Jakobus, die Steinigung des Stephanus, die Kreuzigung des Petrus und die des Symeon eines *ἀδελφός* Jesu bei *Euseb. h. e. III, 32* überliefert. Zu *μαστιγώσετε ἐν τ. συναγ.* vgl. 10, 17 u. zu *διώξετε ἀπὸ πόλ. εἰς πόλ.* 10, 23, wo Jesus diese Erlebnisse seinen Aposteln vorausgesagt hat. — V. 35. „Damit über euch komme alles gerechte Blut auf Erden vergossen". *ὅπως* drükt nicht die Absicht aus, welche die Verfolger hegten (*Bl.*), sondern die göttliche Absicht bei Sendung der Propheten, ‚die Teleologie des göttlichen Verhängnisses' (*Mey.*), vermöge welcher Gott dem Bösen Anlaß gibt zur vollen Entfaltung der Bosheit seines Herzens, damit er für das Gericht reif werde. *αἷμα δίκαιον* das gerechte d. i. unschuldige Blut, wie in LXX Jon. 1, 14. Jo. 3, 19 für דָּם נָקִי. Das vergossene Blut komt auf jemand heißt: die Strafe dafür trift ihn. Das Nämliche besagt der Ausdruck: das Blut wird von ihm gefordert Luc. 11, 50 vgl. 2 Sam. 4, 11. Das *partic. praes. ἐκχυννόμενον* steht weder vergegenwärtigend (*Mey.*), noch generisch (*de W.*), sondern drükt in Verbindung mit *ἐπὶ τῆς γῆς* das in aller Zeit regelmäßig Geschehende aus (vgl. *Winer* Gr. S. 319). *Πᾶν alles* Blut „von dem Blute Abels des Gerechten an bis zum Blute Zacharia's des Sohnes Barachia's, welchen ihr zwischen dem Tempelhause und dem (Brandopfer-) Altare gemordet habt". Die Ermordung Abels ist die erste im A. T. erwähnte Blutthat; ihr ist als lezte gegenübergestelt die in 2 Chr. 24, 21, dem lezten Buche des A. T. im hebr. Kanon, berichtete Tödtung des Propheten Zacharja, der auf Befehl des Königs Joas *ἐν αὐλῇ οἴκου τοῦ Κυρίου* gesteinigt wurde, obwol zeit-

lich die Ermordung des Uria (Jer. 26, 23) später fält. Jener von Joas getödtete Zacharia war nach 2 Chr. 24, 20 f. ein Sohn des Priesters Jojada, nicht des Barachia. Diese Differenz läßt sich nicht durch die Annahme lösen, daß Jojada auch den Namen Barachia geführt habe, denn von diesem zweiten Namen des Hohenpriesters Jojada ist nichts bekant. Wir haben einfach einen *lapsus memoriae* oder *calami* des Evangelisten anzuerkennen, wornach er den Vatersnamen jenes Zacharia mit dem des gleichnamigen nachexilischen Propheten Zacharia, der ein Sohn Bacharia's war (*Βαραχίου* Zach. 1, 1. LXX), verwechselt hat.[1] Von jenem Zacharia (unter Joas) ist 2 Chr. 24, 22 noch erwähnt, daß er die Rache Gottes auf seine Mörder herabgerufen habe (יראה יהוה וידרוש), wie einst das Blut Abels um Rache zum Himmel schrie (Gen. 4, 10). Auch im Talmude wird die Ermordung dieses Zacharia als einer der größten Frevel des jüdischen Volks beklagt;

1) Rein aus der Luft gegriffen ist die Annahme mehrerer Kchvv., daß der von Jesu erwähnte Zacharia der nachexilische Prophet dieses Namens oder der Vater Johannes des Täufers gewesen sei, da die Geschichte von der Tödtung beider nichts weiß. — Mehr scheint die Annahme für sich zu haben, welche nach dem Vorgange von *l'Empereur in cod. talm. Middot p. 80*, *Hammond* u. *Krebs*, in neuerer Zeit *Hug*, *Credner* (Einleit. I, 207), *Gfrör.*, *Baur*, *Keim* u. *Weiss* vertreten, daß die Worte sich auf den Mord beziehen, welchen nach *Joseph. bell. jud. IV, 5, 4* zu Anfang des jüdischen Krieges die Zeloten an einem *Ζαχαρίας, υἱὸν τοῦ Βαρούχου* im Tempel verübt haben, wobei *Hug* u. A. meinen, Jesus habe sich prophetisch (oder proleptisch) im Futur ausgedrükt, Matth. aber, da zur Zeit der Abfassung seines Evang. jener Mord schon geschehen war, den Aorist dafür gesezt. Allein abgesehen davon, daß *Baruch* und *Barachia* nicht gleiche Namen sind und bei *Joseph.* auch die Lesart zweifelhaft ist, indem anstatt *Βαρούχου* die Varr. *Βαρεῖς* u. *Βαρισχαίου* in Hdschrr. vorkommen, hievon abgesehen wäre auch die Umsetzung des Futurs in den Aorist eine so wesentliche Aenderung der Worte Jesu, die einem Evangelisten nicht zuzutrauen ist, und das Futur im Munde Jesu sehr unpassend, da Jesus, auch wenn er vermöge göttlicher Präscienz die Ermordung jenes Zacharia nach der Eroberung von Gamala voraus wußte, doch unmöglich eine Blutthat, welche jüdische Zeloten erst nach 35 Jahren verüben würden, seinen Zeitgenossen als eine Schuld vorhalten konte. Nun meint zwar *Weiss* S. 499 Not. 1.: Jesus habe den Vatersnamen nicht genant und *υἱοῦ Βαραχίου* sei ein Zusatz des Evangelisten, um weißagend auf eine Blutthat seiner Zeit hinzuweisen, wobei ihm eine Verwechslung von Baruch und Barachia begegnet sei. Denn das *ἐφονεύσατε* zeige jedenfalls, daß der Evangelist nicht an den vor 500 Jahren getödteten Propheten denkt, da von einer Mitschuld der Angeredeten an den Blutthaten der Vergangenheit nirgends die Rede sei noch sein kann, sondern nur von einer Häufung der früheren Blutschuld durch die eigenen Blutthaten. Dagegen sei der Aorist gar nicht anstößig, wenn Jesus auf das Gericht über alle Blutthaten hinausblikt, das ja erst eintrat, nachdem auch diese lezte vollzogen war. Allein wenn Jesus bei *ἐφονεύσατε* an alle Morde der Propheten von Abel an bis auf den vor 500 Jahren getödteten Zacharia (2 Chr. 24) gedacht hat, wie *Weiss* gleichfalls annimt, so ist gar nicht einzusehen, weshalb der Evangelist den Aorist *ἐφονεύσατε* nicht auch gebrauchen konte, da ja auch zu seiner Zeit das Gericht erst eintrat, nachdem auch der lezte Mord vollzogen war. Die Umdeutung der Worte Jesu aber, daß über euch komme alles vergossene Blut vom Blute des gerechten Abel an bis auf das (vor 500 Jahren) vergossene Blut des Zacharia, den ihr (unter dem Könige Joas) zwischen dem Tempel und dem Altare gemordet habt, in eine ‚Häufung der früheren Blutschuld durch die eigenen Blutthaten' ist exegetische Willkür sonder gleichen.

s. *Lightf. ad h. l.* Die Anrede ἐφονεύσατε, mit welcher Jesus diesen Mord seinen Zeitgenossen als Schuld zurechnet, erklärt sich aus der Idee der Schuldgemeinschaft, wobei das menschliche Geschlecht als ein lebendiger Organismus gefaßt wird, in welchem wie die Sünde und das Böse, so auch das Uebel als Fluch der Sünde und die Strafe des Bösen sich forterbt; vgl. Exod. 20, 5 u. *m.* Comm. z. d. St. Angeredet sind zwar noch die Schriftgelehrten und Pharisäer, aber als die geistlichen Führer des Volks, welche den Geist desselben bestimmen und repräsentiren. — Um den Ernst dieser Drohung zu verstärken, sezt Jesus v. 36 mit feierlicher Versicherung (ἀμὴν λέγω ὑμῖν) hinzu: „Kommen wird dies alles über dieses Geschlecht". ἥξει ist mit Nachdruck voraufgestelt. ταῦτα πάντα alle diese Blutthaten in ihren Folgen d. i. die Strafe für alles vergossene unschuldige Blut. τὴν γενεὰν ταύτην diese (die damals lebende) Generation, über welche mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels im römisch-jüdischen Kriege das Gericht über das jüdische Volk erging.

V. 37. Mit tiefer Gemütsbewegung wendet sich der Erlöser schließlich an Jerusalem, die Hauptstadt, d. h. deren Bevölkerung, um ihr nochmals in feierlichen, Schmerz und Liebe athmenden Worten ihr Widerstreben gegen die göttliche Gnade vorzuhalten und die Entziehung derselben anzukündigen. „Jerusalem, Jerusalem, die du tödtest die Propheten und steinigest die zu dir gesandt sind, wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen, wie eine Henne ihre Küchlein sammelt unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewolt". Die Wiederholung der Anrede: Jerusalem bezeichnet schon *Euthym. Zig.* als ἐμφατικὸς ἔλεος als emphatischen Ausdruck des Erbarmens. Die hebr. Form Ἱερουσαλήμ hier u. Luc. 13, 34 statt der sonst gebräuchlichen grächisirten Form Ἱεροσόλυμα ist Anlehnung an die Sprache der alten Propheten. Die Participe ἀποκτείνουσα und λιθοβολοῦσα bezeichnen das ständige Verhalten; und λιθοβολ. ist rhetorische Steigerung des ἀποκτ. Die Wahl des πρὸς αὐτήν zu ihr (statt zu dir) erklärt sich aus der Stellung des Participialsatzes unter den Gesichtspunkt der dritten Person, so daß erst in der Fortführung des Hauptsatzes die Anrede fortgesezt wird. — Der Zuruf: wie oft wolte ich sammeln deine Kinder d. h. die Bewohner der als Mutter personificirten Stadt, beweist zweifellos, daß Jesus schon mehrmals in Jerusalem als Messias aufgetreten war und sich als Erlöser kundgegeben hatte, wie im vierten Evang. erzählt ist. Denn unter den Kindern Jerusalems das ganze jüdische Volk verstehen zu wollen (*Baur, Keim*), ist reine Willkür, die dadurch nicht gerechtfertigt wird, daß die Hauptstadt auf die ganze Nation einen großen Einfluß ausübt. ἐπισυνάγειν ist aus dem Bilde der ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelnden Henne zu erklären und bezeichnet die vor dem Verderben schirmende Aufnahme in das von Christo gegründete Himmelreich. Dem oftmaligen liebevollen Wollen des Heilandes tritt scharf gegenüber das Nichtwollen der Kinder Jerusalems. Die göttliche Gnade zwingt den Menschen nicht. Wer dem Rufen und Locken derselben nicht folgen will, den kann auch der Sohn Gottes nicht retten.

Dennoch treibt seine Liebe ihn, den beharrlich Widerstrebenden nochmals die schrecklichen Folgen des Nichtwollens eindringlich ans Herz zu legen. „Siehe — sezt er v. 38 warnend hinzu — gelassen wird euch euer Haus wüste". ἔρημος hat *Lchm.*, weil in *BL* u. Kopt. fehlend, getilgt, dagegen *Tisch. 8* auf Grund weit überwiegender Zeugen (ℵ*CDXΓΔΠ al.*, Ital. u. a.) als echt verteidigt. Für den Sinn ist es nicht unbedingt notwendig. Denn ἀφίεται ὑμ. ὁ οἶκ. ὑμῶν „überlassen wird euch euer Haus" involvirt den Gedanken: Gott wird seine Obhut und gnadenreiche Hilfe euch entziehen, womit die Verwüstung oder der Untergang indicirt ist, da Jerusalem nur so lange als Gott inmitten seines Volkes wohnt (Exod. 29, 45), Gewähr für ihren Bestand hat. Entzieht Gott der Herr ihr seine Gnadengegenwart, so fält sie der Verwüstung oder Zerstörung anheim; wie es zur Zeit der Chaldäer geschehen war, als Ezechiel im Gesichte die Herrlichkeit des Herrn aus dem Tempel und der Stadt hinwegziehend geschaut hatte (Ez. 10, 18). Diese Herrlichkeit des Herrn war in den nachexilischen Tempel nicht eingezogen, sondern erst in Jesu Christo wieder erschienen (Joh. 1, 14), in welchem Gott zu seinem Volke gekommen ist, um seine Verheißung, als sein Gott unter ihnen zu wohnen, zu erfüllen und sein Gnadenreich in Herrlichkeit aufzurichten. Verwirft nun Jerusalem durch Verschmähung Jesu seinen Gott und Heiland, so wird auch Gott es verlassen und seinem Geschicke überlassen. ἔρημος hat prädicative Bedeutung, den Erfolg der Entziehung der göttlichen Gnadengegenwart deutlich ausdrückend; vgl. über diesen proleptischen Gebrauch des Adjectivs *Kühner* II S. 236. ὁ οἶκος ὑμῶν ist weder der Tempel (*Hieron., Theophyl., Calv., Neander, v. Hofm.* Schriftbew. II, 2 S. 92, *Ew.* u. A.), denn der Tempel heißt nirgends Haus Jerusalems oder Israels, noch das ganze israelitische Gemeinwesen (*Keim*) oder Stadt und Land (*de W.*), sondern die Hauptstadt des jüdischen Volkes mit dem Tempel darinnen (*Bl., Weiss* u. A.). — V. 38. „Denn ich sage euch, nicht werdet ihr mich von jezt an sehen bis ihr sprechet: Gesegnet sei der da komt im Namen des Herrn". Begründung der in v. 38 ausgesprochenen Drohung. Wolten sie sich von Jesu sammeln lassen, so würde er und mit ihm Gottes Gnadengegenwart bei ihnen bleiben. Da sie aber ihn, ihren Messias und Heiland verwerfen, so wird er von jezt an sich ihnen entziehen und damit die Gegenwart des Herrn ihres Gottes von ihnen weichen. ἀπ' ἄρτι bezieht sich darauf, daß Jesus mit dieser Rede sein Wirken im Tempel, sie zu sammeln, aufgibt; nicht auf seinen Tod, denn seinen Jüngern hat er ja sein Wiederkommen zugesagt (vgl. 16, 28). Aber den vom Tode Auferstandenen und Verklärten sehen nur diejenigen, welche gläubig ihn als Heiland aufnehmen. Die Juden werden ihn daher nicht sehen, bis sie ihn mit dem messianischen Willkommrufe Ps. 118, 26 (s. zu 20, 9) als ihren Heiland begrüßen werden. Dies wird aber nicht erst ‚bei seiner Parusie in der messianischen Herrlichkeit geschehen, so daß die bis zur Parusie sich entwickelnde Bekehrung ausgeschlossen wäre (*Mey.*); denn bei der Wiederkunft Christi zum Gerichte werden die Ungläubigen Jesu nicht mit

dem Huldigungsrufe entgegen kommen. Jesus meint vielmehr sein Wiederkommen im Geiste zur Aufrichtung und Ausbreitung des Himmelreichs durch die Predigt des Evangeliums, indem er vorausweiß und voraussezt, daß von den Juden, die ihn in seiner Niedrigkeit verwerfen, nicht wenige teils infolge der Ausgießung des Geistes über die Apostel und der Ausbreitung seiner Gemeinde, teils infolge des in der nächsten Zukunft über Jerusalem und das jüdische Volk ergehenden Strafgerichts zum Glauben an ihn gelangen und dann ihn im Geiste wiedersehen werden (vgl. Act. 2, 37—41. 4, 4). Dies wird geschehen bis zu seiner schließlichen sichtbaren Wiederkunft zum Weltgerichte, mit welcher die Gnadenfrist zu Ende gehen wird. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß ein großer Teil, ja die Mehrzahl der damaligen Generation bei den hereinbrechenden Strafgerichten untergeht, ohne Jesum wieder zu sehen und als messianischen König zu begrüßen. Denn er sagt ihnen ja das Wiedersehen nicht unbedingt zu, sondern nur unter der Bedingung des Entgegenkommens mit dem messianischen Huldigungsrufe. Aber so viel liegt unzweifelhaft in diesem Worte Christi, daß er nicht das Zugrundegehen der ganzen jüdischen Nation, sondern die Rettung eines Teils derselben als gewiß angenommen hat.

Cap. XXIV u. XXV. Weissagung Jesu von seiner Wiederkunft, dem Weltende und dem Weltgerichte.

Nachdem der Erlöser mit c. 23, 37—39 sein messianisches Wirken im Tempel geschlossen, begab er sich von dort hinweg aus der Stadt auf den Oelberg und verkündigte den auf die Pracht der Tempelgebäude hinweisenden Jüngern die gänzliche Zerstörung derselben (v. 1 u. 2). Als er sich sodann auf dem Berge niedergesezt hatte und die Jünger ihn nach der Zeit, wann dies geschehen werde, und nach dem Zeichen seiner Wiederkunft und der Weltvollendung fragten, belehrte er sie in längerer prophetisch-paränetischer Rede über das, was seiner Wiederkunft voraufgehen und wie dieselbe erfolgen werde. — Diese Rede, welche die Grundlage für alle eschatologischen Lehren und Erörterungen der Apostel bildet, trägt nach Inhalt und Form den Charakter der prophetischen Weißagungen. Auf dem Grunde der alttestamentlichen Verkündigung von dem Tage des Herrn d. i. von der herrlichen und machtvollen Offenbarung Jahve's zur Vollendung seines Reiches durch das Gericht über die gottfeindliche Weltmacht, weißagt Jesus in großen allgemeinen Zügen die Entwickelung seines Reichs auf Erden bis zu seiner glorreichen Wiederkunft in den Wolken des Himmels, um seine Gläubigen von aller Not und Drangsal dieser Erde zu erlösen und in das ewige Leben einzuführen, die Feinde seines Reiches aber zu richten, sie aus seinem Reiche auszuschließen und der ewigen Pein zu übergeben. Die Rede gibt aber weniger Aufschlüsse für das Wissen, als vielmehr Lehren für das Verhalten der Jünger. Auf die Frage: „Wann“ antwortet Jesus 1. mit einer Vermahnung, das Ende nicht zu früh zu erwarten und sich durch die bevorstehenden und

dem Ende voraufgehenden Ereignisse nicht irre führen zu lassen (v. 3—14); hierauf belehrt er sie 2. wie sie sich beim Eintreten des Endes verhalten sollen, um der Anfechtung nicht zu erliegen (v. 15—28) und 3. wie das Eintreten des Endes beschaffen sein und wann es erfolgen wird (v. 29—35). Daran reiht er 4. durch Gleichnisse erläuterte Ermahnungen zur Wachsamkeit, um von seiner Wiederkunft nicht überrascht zu werden (v. 36— c. 25, 30), und 5. eine Schilderung des jüngsten Gerichts, welches mit der Wiederkunft des Menschensohnes in seiner Herrlichkeit verbunden sein wird (25, 31—46).

Zu dem Hauptteile dieser Rede (24, 1—35) liefern Mark. in c. 13 und Luk. in c. 21, 5—36 Parallelen, welche die Hauptgedanken derselben in gleicher Aufeinanderfolge wiedergeben, nur teilweise erweitert durch Einschaltung von Gedankenreihen, die bei Matth. schon früher vorgekommen (vgl. 24, 8 u. 9 mit Mrc. 13, 9. 11. 12 u. Luc. 21, 12—16. 18), öfter aber verkürzt durch Weglassung einzelner Gedanken (wie 24, 30. 32 bei Mrk. u. Luk.) und größerer Gedankenreihen, wie des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen c. 25, 1—12 u. der Schilderung des jüngsten Gerichts (25, 31—46), der Schilderung der großen Trübsal (24, 22—27) und der Mahnungen 24, 37—51) u. Gleichnisse 25, 13—30, von welchen Luk. das meiste schon in c. 17 u. 19 mitgeteilt hat, so daß er in c. 21, 34—36 nur eine kurze Warnung vor Sicherheit gibt, wie Mrk. in 13, 33—37; und mehrfach im Ausdrucke geändert, besonders durch Deutung der aus Daniel genommenen Weißagung von dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* (24, 15) in Luc. 21, 20, wodurch beide Darstellungen sich als secundär zu erkennen geben, so daß *Schleierm., Neand., Hase* u. A. nur bei totaler Verkennung der Eigentümlichkeiten der prophetischen Schilderung der Rede bei Luk. den Charakter der Ursprünglichkeit zusprechen konten.

Der reiche dogmatische Gehalt dieser Rede und die ihr mit allen Weißagungen von der noch in der Zukunft bevorstehenden Vollendung des Reiches Gottes eigene Dunkelheit und Schwierigkeit des richtigen Verständnisses haben außer den Commentaren über die Evangelien eine nicht unbeträchtliche Zahl von Specialerklärungen hervorgerufen, von welchen aus der neueren Zeit folgende als beachtenswert Erwähnung verdienen:

Hnr. Aug. Schott Commentarius exegetico-dogmaticus in eos Jesu Christi sermones, qui de reditu ejus ad judicium futuro et judicandi provincia ipsi demandata agunt. Jen. 1820. — Ebrard Dissert. adv. erroneam nonnullorum opinionem, qua Christus Christique apostoli existimasse perhibentur fore, ut universum judicium ipsorum aetate superveniret. Erl. 1842. u. Desselben Wissensch. Krit. der evang. Geschichte. 3. A. S. 601—614. — *Js. Aug. Dorner De oratione Christi eschatologica Matth. 24, 1—36 (Luc. 21, 5—36. Marc. 13, 1—32) asservata. Stuttg. 1844. — Rud. Hofmann*, die Wiederkunft Christi und das Zeichen des Menschensohnes. 1850. — *Hebart*, die zweite sichtb. Zukunft Christi. 1850. — *Scherer* über Jesu Weißagung vom Ende der Welt in d. Straßburger Beitrr. z. d. theol. Wiss. II S. 83 ff. — *E. J. Meyer* krit. Comment. zu der eschatol. Rede Matth. 24. 25. 1860. *Luthardt*, Lehre von den letzten Dingen. Lpz. 1861. S. 85 ff, — *Hoelemann* Bibelstudien. II S. 129—186 (die Zei-

chen u. Zeiten der Zerstörung Jerusalems u. des Weltendes nach der Weißagung des Herrn Matth. 24). — *Auberlen* in den Theol Studien u. Krit. 1862. S. 213 ff. — *Pfleiderer* in den Jahrbb. f. deutsche Theol. 1868 (XIII) S. 134 ff. *Kienlen* ebendas. 1869. S. 706 ff. n. *Commentaire sur l'apocalypse 1870 p. 1 ss.* — *Wittichen*, die Idee des Reiches Gottes 1872. S. 219 ff. — *Weiffenbach* der Wiederkunftsgedanke Jesu. 1873. S. 69 ff. — *Colani Jésus Christ et les croyances messian. de son temps. ed. 2. 1864 p. 204 ss.* — *Kliefoth*, die Offenbarung des Johannes. Erste Abth. Lpz. 1874 S. 10—78.

V. 1 u. 2. Der Anlaß zur folgenden Weißagung, vgl. Mrc. 13, 1. 2. Luc. 21, 5. 6. Als Jesus aus dem Tempel ausgetreten, von demselben fortging, nämlich über den Kidron zur Stadt hinaus den Oelberg hinan (s. v. 3), traten seine Jünger zu ihm heran, ihm die Gebäude des Tempels zu zeigen d. h. ihn auf die Pracht und Herrlichkeit dieser Gebäude aufmerksam zu machen. ἐξελθών weist auf c. 23 vgl. 21, 23 zurück, wobei in Gedanken ἐκ τοῦ ἱεροῦ zu ergänzen und das folgende ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ mit ἐπορεύετο zu verbinden ist. τὰς οἰκοδομὰς τοῦ ἱεροῦ sind sämtliche Gebäude des Tempels, nicht blos der überaus prachtvolle Bau des Tempelhauses (τοῦ ναοῦ), sondern zugleich die äußerst großartigen Bauten der Vorhöfe mit ihren Hallen. S. die Beschreibung derselben nach *Josephus* in *m.* bibl. Archäol. §. 28 u. 29. — Auf diese Gebäude hinzuweisen wurden die Jünger ohne Zweifel veranlaßt durch das Drohwort, mit welchem Jesus seine lezte Rede im Tempel (23, 38) geschlossen hatte. Denn wenn auch ὁ οἶκος ὑμῶν jenes V. nicht den Tempel bezeichnet, sondern die Stadt Jerusalem, so war doch mit der Verwüstung Jerusalems implicite die Verödung des Tempels ausgesprochen. Die Jünger wolten daher Jesum durch Aufmerksammachen auf die Herrlichkeit der Tempelgebäude ohne Zweifel zu einer Erklärung über das Sckicksal des Tempels veranlassen, die er ihnen in v. 2 auch gab. Er antwortete: „Sehet ihr nicht dieses alles? Warlich ich sage euch, nicht wird hier ein Stein auf dem andern gelassen werden, der nicht niedergerissen werden wird". Der Satz οὐ βλέπετε ist als Frage zu fassen, aber nicht Aeußerung des Befremdens, sondern die negative Frageform nur rhetorischer Ausdruck lebhafter Bejahung, in dem Sinne: Ja wol seht ihr da herrliche Bauten. Den Satz mit *Mey.* als *Aussage* zu fassen, ist äußerst gezwungen, weil man dann βλέπειν im Sinne von βλέπων οὐ βλέπειν nehmen und das auf die sichtbaren Gebäude hinweisende ταῦτα πάντα von der verhängnisvollen Bewandnis, welche es mit allen diesen Prachtbauten habe, deuten muß. Das οὐ fehlt zwar in *DLX,* Minusk., Verss. u. Kchvv., wornach *Fritzsche, Bg.-Cr., Bl.* u. *Ew.* es weglassen wolten; aber alle übrigen alten Codd. bezeugen seine Echtheit, so daß die Weglassung bei den genanten Zeugen nur für Aenderung nach Mrc. 13, 2 gehalten werden kann.

V. 3—35. **Die Weissagung Christi von seiner Wiederkunft.** Vgl. Mrc. 13, 3—31. Luc. 21, 7—33. — V. 3. Als Jesus aber sich auf dem Oelberge niedergesezt hatte, traten seine Jünger zu ihm besonders (κατ' ἰδίαν wie 20, 17) und sprachen: „Sage uns, wann wird dies geschehen und was ist das Zeichen deiner Wiederkunft und Vollendung

der Weltzeit?“ Nach Mrc. richteten die Brüderpaare, Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas, diese Frage an Jesum. Sie gingen dabei von der richtigen Ansicht aus, daß nicht nur die Zerstörung des Tempels mit der Wiederkunft Christi in innerem Connex stehe, sondern auch die Parusie Christi und die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* d. i. der Abschluß oder die Vollendung der laufenden Weltzeit (vgl. 13, 39 f.) coincidiren. Daher fragten sie nach dem Wann (*πότε*) der Zerstörung des Tempels (*ταῦτα* sind die v. 2 genanten Zerstörungsvorgänge) und nach dem Zeichen der Parusie und Weltvollendung, d. h. nach dem Zeichen, an welchem man das Bevorstehen der mit der Tempelzerstörung zusammenhängenden Parusie und Weltvollendung erkennen könne. Mrk. u. Luk. haben daher die Frage einfach so formulirt: „das Zeichen, wann dies alles sich vollenden (oder geschehen) wird“. — Das W. *ἡ παρουσία* die Ankunft, Anwesenheit, bezeichnet von Christo gebraucht (in den Evangelien nur in unserem Cap.) die Ankunft zur Vollendung seines Reiches, nicht seine Erscheinung auf Erden in Knechtsgestalt, sondern die Erscheinung in der Herrlichkeit des Sohnes Gottes, welche die Jünger nach den wiederholten Leidens- und Todesverkündigungen als feierliche Wiederkunft des Auferstandenen und gen Himmel Gefahrenen vom Himmel herab (Act 1, 11) erwarten; vgl. 1 Kor. 15, 23. 1 Thess. 2, 19.

V. 4—14. *Die dem Ende voraufgehenden Ereignisse.* Vgl. Mrc. 13, 5—11. Luc. 21, 8—19. Die Antwort Jesu geht von der zweiten Frage aus, von den Zeichen, welche auf die Parusie hindeuten können, um die Jünger zu warnen, sich durch solche Ereignisse nicht irreführen zu lassen. V. 4 f. „Sehet zu, daß euch niemand irreführe. Denn viele werden kommen auf Grund meines Namens sprechend: Ich bin der Christ, und werden viele irreführen“. Zu *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* vgl. 18, 5. Auf Grund meines Namens d. h. mit dem Vorgeben der Messias zu sein ihr Auftreten begründend. Geschichtlich ist das Auftreten falscher Messiasse vor der Zerstörung Jerusalems nicht nachzuweisen. Denn Simon der Magier (Act. 8, 9), Theudas (Act. 5, 36), der Aegypter (Act. 21, 38), Menander und Dositheus, auf die man hingewiesen hat (*Theophyl., Euthym., Grot., Calov., Beng.*), gaben sich nicht für den Messias aus. Erst Barkochba unter Hadrian trat als Messias auf; vgl. *Jos. Antt. XX, 5, 1* u. *8, 6. bell. jud. II, 13, 5.* Schon diese Warnung greift also über die Zeit der Zerstörung Jerusalems hinaus in spätere Zeiten der Verführung der Gläubigen. — V. 6. Auch werden Völkererschütterungen eintreten. „Ihr werdet hören von Kriegen und Kriegsgerüchten“. *μελλήσετε ἀκούειν* es steht euch bevor zu hören, ihr werdet hören müssen. *πολέμους* von Kriegen in bestimter Kunde, nicht ausschließlich in der Nähe; *ἀκοὰς πολέμων* Gerüchte von angeblichen oder wirklichen Kriegen. Die Plurale verbieten, diese Worte auf die Kriege einzuschränken, welche dem römisch-jüdischen Kriege unter Vespasian voraufgingen.[1] Luk. hat noch *καὶ ἀποστασίας* Auf-

1) Auch *de Wette* bemerkt: ‚Man kann diese Kriege ebenfalls nicht vor der Zerstörung Jerusalems nachweisen; denn was *Wetst.* anführt: der Krieg der

stände, Empörungen hinzugefügt und dadurch den Gedanken erweitert. „Sehet zu, erschrecket nicht (ὁρᾶτε μὴ θροεῖσθε); denn es muß alles geschehen; aber noch ist das Ende nicht da". *Πάντα* vor *γενέσθαι* fehlt in ℵ*CDL al.* und ist deshalb von *Lchm.* u. *Tisch. 8* getilgt; ist aber vielleicht nur weggelassen worden, weil es bei Mark. fehlt und zu unbestimt erschien. Wäre es später zugesezt, so solte man *ταῦτα* (Luk.) oder *ταῦτα πάντα* erwarten. *Πάντα* ist alles was dann geschieht, nicht speciell das von den Kriegen Gesagte (*Mey.*). Der Nachdruck liegt auf dem *δεῖ*. Das Eintreten solcher Ereignisse ist göttliche Fügung, in der göttlichen Weltordnung begründet. Aber noch ist mit diesen Ereignissen das Ende nicht da. *Τὸ τέλος* kann in diesem Zusammenhange (vgl. auch v. 14) nur die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* (v. 3) sein. Willkürlich ergänzt *Mey.* aus v. 8 *ὠδίνων*, ‚das Ende der *dolores Messiae,* das Ende der in Rede stehenden Drangsale, welches die Verheerung des Tempels und das daran geknüpfte Verderben des Landes ist.' — V. 7. Denn es werden noch furchtbarere Erschütterungen in der Völkerwelt eintreten (*γάρ* begründet das *οὔπω ἐστὶν τὸ τέλος*). „Es wird sich erheben Volk wider Volk und Königreich wider Königreich, und es werden Hungersnöte, Seuchen und Erdbeben sein Ort für Ort". Daß diese Schilderung nicht auf die Zeiten vor der Zerstörung Jerusalems durch die Römer paßt, würde zu bemerken überflüssig sein, wenn nicht noch *Mey.* u. *Köstl.* versucht hätten, sie darauf zu beziehen, wobei zwar *Mey.* anerkent, daß die Partherkriege und die 10 Jahre späteren Aufstände in Gallien und Spanien in keiner Beziehung zu Jerusalem und Judäa standen, und auch die Hungersnöte und Erdbeben nicht durch specielle Beziehung auf die Hungersnot unter Claudius (Act. 11, 28) und auf vereinzelte und ferneren Ländern angehörige Erdbeben, welche geschichtlich bekant sind (wie das der Kolossischen Gegend, *Oros. hist. 7, 7. Tacit. Annal. XIV, 27* und das von Pompeji) einzuengen seien; dennoch aber versichert, daß ‚dies eine mit prophetischen Farben (Jes. 19, 2) gegebene Darstellung der immer steigenden kriegerischen Ausbrüche sei, welche in der langen Gährung vor dem lezten Drama des jüdischen Kriegs der Zerstörung Jerusalems vorangingen, sowie der Natur-Calamitäten, von denen sie begleitet waren'. Aber hat denn die lange Gährung, welche im jüdischen Volke dem Drama des römischen Kriegs voraufging, Empörungen von Völkern gegen Völker und Königreichen wider einander, und Erdbeben Ort für Ort veranlaßt oder hervorgerufen? *Josephus,* auf welchen *Mey.* sich beruft, weiß davon nichts zu erzählen. *Καὶ λοιμοί* fehlt in ℵ*BDE* al.*, wird aber durch *CE²ΓΔΠ al.* bezeugt, und ist in jenen Codd. wol nur

---

Juden unter Asinäus und Alinäus mit den Parthern in Mesopotamien (*Joseph. Antt. XVIII, 9, 1 ff.*), die Kriege der Parther mit den Römern (*Tacit. Annal. XII, 13 ff. XIII, 6 f. XIV, 23*), die Kriegserklärung der Parther gegen den König Izates von Adiabene (*Joseph. Antt. XX, 3, 3*) und der unternommene Zug des Vitellius gegen den König Aretas (*Joseph. Antt. XVIII, 5, 3*): das alles entspricht durchaus nicht der Beschreibung v. 7, wornach es sehr bedeutende Völkerkriege sind'.

per homoioteleuton ausgefallen, und nicht aus Luc. v. 11 in unsern Text eingetragen. κατὰ τόπους ist nicht blos auf σεισμοί, sondern zugleich auf λιμοὶ καὶ λοιμοί mit zu beziehen und besagt, daß von den genanten Calamitäten die einen da, die anderen dort eintreten, nicht: ‚von einer Gegend zur andern fortrückend' (*Mey.*). — V. 8. „Alles dieses ist aber Anfang von Wehen". Der bildliche Ausdruck ὠδῖνες bezeichnet nicht im allgemeinen Bedrängnisse und Trübsale, wie Kriege und andere Calamitäten sie mit sich führen, sondern Geburtswehen d. h. solche Drangsale und Leiden, aus welchen neues Leben geboren wird, eine Neugestaltung der Dinge hervorgeht. Der Ausdruck ἀρχὴ ὠδίνων ruht auf den prophetischen Stellen Hos. 13, 13. Mich. 4, 9 f. Jes. 26, 17. 66, 8. Jer. 22, 23 und befaßt die Erschütterungen und Drangsale, durch welche die widergöttliche Menschheit und die Gemeinde Gottes, jede in ihrer Art, gesichtet und geläutert werden, damit die Wiedergeburt der Welt und Menschheit (ἡ παλιγγενεσία s. zu 19, 28) zu Stande komme und das Reich Gottes vollendet werde.[1]

V. 9—13. Den Erschütterungen in der Völkerwelt werden schwere Verfolgungen der Bekenner Christi folgen und dem Ende voraufgehen. V. 9. „Alsdann werden sie euch überantworten in Trübsal und euch tödten, und ihr werdet gehaßt werden von allen Völkern um meines Namens willen". Mit τότε *alsdann* werden die Drangsale, welche über die Christen hereinbrechen, in zeitlichen Connex mit den Kriegen, Empörungen und anderen Welterschütterungen gesezt; nicht blos als erst nach denselben eintretend, sondern zum Teil wenigstens ihnen zur Seite gehend. Mark. hat dieselben mit βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτ. als Warnung eingeführt und damit die Absicht der Erwähnung, sich dadurch im Glauben nicht irre machen zu lassen, angedeutet. Auffälliger erscheint die Einführung der beginnenden Verfolgungen bei Luc. v. 12 mit πρὸ δὲ τούτων πάντων, wornach die Verfolgung der Jünger vor jenen Welterschütterungen eintreten soll. Aber der scheinbare Widerspruch löst sich, sobald man nur das πάντων v. 12 und die Hinzu-

---

1) Die ziemlich verbreitete Meinung, daß Jesus mit ἀρχὴ ὠδίνων auf die rabbinische Lehre von den חבלי המשיח *Messiaswehen* Bezug genommen (vgl. *Bertholdt, Christol. Judaeor. p. 48*: *quam denominationem jam ad aetatem Jesu pertinuisse facile putare posses*) läßt sich historisch nicht erweisen. Die Spuren des nahenden Messias (עקבות משיחא), wie sie in *Mischn. Sota IX, 15* aufgeführt werden (s. die Stelle in deutscher Uebersetzung von *Oehler* in *Herz.'s* Realencykl. IX, 436 u. in *Schürers* Neutest. Ztgesch. S. 580. Not. 1) sind nicht als חבלי המשיח bezeichnet, ebenso wenig die das drohende Unheil ankündigenden Vorzeichen in den von *Schürer* S. 579 f. citirten Stellen der *Orac. Sibyll.*, des 4. B. Esr, B. der Jubil., *Apocal. Bar.* u. a.). Diese Bezeichnung komt erst vor als *dictum* eines nach der Mitte des 2. Jahrh. *p. Chr.* lebenden Rabbi in *babyl. talm. Sanhedr. f. 98b* u. *talm. tr. Schabb. fol. 118a* und zwar in der Form חבלו של משיח ‚der Schmerz, das Leiden der Messiaszeit, die (nach der Erklärung von *Levy*, neuhebr. u. chald. Wörterb. II S. 5) 9 Monate dauern soll und die dem Gebären eines Weibes verglichen wird. Vgl. auch *Buxtorf Lex. talmud. p. 700.* Alle übrigen, gewöhnlich citirten Stellen aus rabbinischen Schriften, gesammelt von *Schöttgen, horae hebr. et talm. II, 509 ss. 550 ss.*, stammen aus noch späteren Zeiten.

fügung der *φόβητρα καὶ σημεῖα ἀπ' οὐρανοῦ μεγάλα* bei Luk. v. 11 beachtet. Da Luk., um sofort alle der Parusie des Menschensohnes voraufgehenden Zeichen zu nennen, schon hier die großen Himmelszeichen erwähnt hat, die nach Mtth. dem Ende unmittelbar voraufgehen, so war *πρὸ τούτων πάντων* notwendig, um dem Mißverständnisse vorzubeugen, als ob *alle* jene Erscheinungen vor der Verfolgung der Jünger eintreten solten. — Augeredet sind in *ὑμᾶς* und *ὑμεῖς* nicht blos die Apostel, sondern die Jünger Christi insgemein, alle Gläubigen. Die Schilderung ist rhetorisch allgemein gehalten und weder das *παραδώσουσιν* noch das *ἀποκτενοῦσιν* auf *alle* einzelnen Christen auszudehnen. *ἔσεσθε μισούμενοι* ihr werdet gehaßte sein — von allen Völkern. Dies sezt die Ausbreitung des Christentums unter allen Völkern voraus. Denn auf die Neronische Verfolgung können diese Worte selbstverständlich nicht bezogen werden. *διὰ τὸ ὄνομά μου* wie 10, 22. Mark. u. Luk. haben diesen Gedanken specieller ausgeführt, in der Weise wie nach Matth. 10, 17—22 Jesus seinen Jüngern die Verfolgung vonseiten der Welt vorausgesagt hat. — V. 10. Der Haß vonseiten der Welt wird vielen Christen zum Anstoß und zum Falle gereichen, daß sie am Glauben irre werden (*σκανδαλίζεσθαι* wie 13, 21 gebraucht) und einander überantworten und hassen werden. Nämlich die vom Glauben Abgefallenen werden so gegen die Treugebliebenen, ihre früheren Glaubensgenossen verfahren. — V. 11. Der Abfall vom Glauben wird vermehrt durch viele falsche Propheten, d. h. Irrlehrer, welche innerhalb der Gemeinden aufstehen, sich für Propheten ausgeben und durch Lehre und Wandel Viele irreführen. Vgl. die Warnung vor solchen falschen Propheten 1 Tim. 4, 1 ff. 2 Petr. 2, 1 ff. — V. 12. Mit der Verleugnung des Glaubens und der Verbreitung falscher Lehren wird die Unsittlichkeit um sich greifen und die Liebe Vieler erkalten. *ἡ ἀνομία* die Gesetzlosigkeit ist Zuchtlosigkeit und Unsittlichkeit, freche Auflehnung gegen das Gesetz, den göttlichen Willen, in Leben und Wandel. Diese sittliche Verwilderung wirkt Erkalten der Liebe, Lieblosigkeit und Egoismus. *τῶν πολλῶν* der Vielen d. i. des großen Haufens der Christen. — V. 13. „Wer aber beharret bis ans Ende, wird gerettet d. h. selig werden. Mit dieser Zusage legt der Erlöser hier wie in 10, 22 seinen Jüngen die Notwendigkeit treuen Aushaltens inmitten der Verfolgungen und des überhandnehmenden Abfalles ans Herz, indem er sie auf den Lohn der Treue — die *σωτηρία* hinweist.

V. 14. Zu den seiner Wiederkunft voraufgehenden Wehen fügt Jesus schließlich noch ein erfreuliches, zu treuem Ausharren ermutigendes Vorzeichen hinzu. „Und dieses Evangelium vom Reiche wird verkündigt werden in der ganzen Welt zum Zeugnisse allen Völkern, und dann wird das Ende kommen". Damit sagt er den Jüngern, daß sie sich seine Zukunft nicht allzunahe denken sollen. Denn daß die wesentliche Erfüllung dieser Weißagung in der apostolischen Missionsthätigkeit, besonders des Paulus, liege — wie *Mey.* meint, das läßt sich mit den dafür angeführten Stellen Act. 1, 8. Röm. 1, 14. 10, 18. 15, 19. Matth. 28, 19. Kol. 1, 23 nicht begründen. Denn *ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ*

darf in diesem Zusammenhange, wo von *allen* Völkern die Rede ist (vgl. v. 9), eben so wenig wie in 28, 19 auf den Umfang des römischen Reichs beschränkt, sondern muß von der ganzen bewohnten Erde verstanden werden. *Τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασ.* ist nicht die bestimte Verkündigung, daß das Ende, die Parusie und damit das Herrlichkeitsreich nahe gekommen sei (*Klief.*). Zu dieser Beschränkung des Begriffs der *βασιλεία* auf das Reich der Herrlichkeit liegt ein Grund nicht vor, wie in Betreff des *εὐαγ. τῆς βασιλ.* aus 4, 23 u. 9, 35 und hinsichtlich des *τοῦτο* aus 26, 13 zu ersehen ist. *τοῦτο τὸ εὐαγ. τ. βασ.* ist das Evangelium vom Reiche, von dessen Vollendung Jesus eben handelt. *εἰς μαρτύριον* wie 10, 18, daß allen Völkern Zeugnis von dem in Christo erschienenen Heil gegeben werde, damit sie sich für oder wider Christum entscheiden können, und falls sie ihn nicht aufnehmen, am Tage des Gerichts keine Entschuldigung haben. *τὸ τέλος* ist das Weltende wie in v. 6, nicht das Ende der Drangsale (*Mey.*). Zu beachten ist *ἥξει* das Ende *wird kommen,* wird also nicht *eo ipso* bereits da sein. Das Ende selbst hat einen geschichtlichen Verlauf. Es hebt an mit den v. 15—28 erwähnten Ereignissen, gipfelt in der sichtbaren Wiederkunft des Herrn (v. 29—35) und erreicht seinen Abschluß mit dem jüngsten Gerichte (25, 31—46).

V. 15—35. *Ueber das Verhalten der Jünger beim Eintreten des Endes.* Nachdem Jesus seinen Jüngern das Nötige über die dem Ende vorhergehenden Ereignisse eröffnet hat, damit sie dasselbe sich nicht zu nahe denken und es zu einer Zeit erwarten möchten, wo es nach der Ordnung des Reiches Gottes noch nicht eintreten kann, belehrt er sie nun weiter darüber, wie und wann es kommen werde und wie sie sich dabei zu verhalten haben. Kommen wird das Ende, wenn der durch Daniel geweißagte Greuel der Verwüstung offen hervortreten wird (v. 15). Beim Eintreten dieses Factums sollen sie sich der Gefahr für ihre Seelen entziehen (v. 16—20); denn dasselbe werde nicht nur für die ganze Welt eine Zeit äußerster Trübsal (v. 21 u. 22), sondern auch für die Seinen eine Zeit schwerer Verführung bringen, durch das Auftreten falscher Messiasse, durch die sie sich nicht verführen lassen sollen (v. 23—28). Vgl. Mrc. 13, 14—23. Luc. 21, 20—24.

V. 15. Wenn ihr nun sehen werdet den Greuel der Verwüstung, von welchem durch den Propheten Daniel geredet ist, stehen an heiliger Stätte, wer es liest, verstehe es, alsdann ... *Οὖν* ist nicht reassumirend, den Hauptgedanken oder die Frage der Jünger nach dem Wann wiederaufnehmend, sondern knüpft an den Satz: dann wird das Ende kommen, an, um ihn weiter zu entwickeln und fortzuführen. Jesus sezt bei diesen Worten als den Jüngern aus dem A. Test. bekant voraus, daß das Eintreten des Endes mit einer Verwüstung der heiligen Stätte anheben wird, und verweist auf die Weißagung Daniels von dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως,* mit deren Erfüllung das Ende kommen werde. *Τὸ βδελ. τῆς ἐρημ.* ist Uebersetzung des hebr. חַשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם und komt sowol Dan. 11, 31 u. 12, 11 vor, als auch Dan. 9, 27, wo עַל־כְּנַף שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם in LXX u. von *Theod. καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα ἐρημώσεων*

übersezt ist. Der Ausdruck bedeutet Greuel oder Scheusal der Verwüstung d. i. ein Gegenstand des Abscheues, der entweder von Verwüstung herrührt oder Verwüstung anrichtet und darstelt. So wird dann 1 Makk. 1, 54 u. 7, 6 der Götzenaltar genant, welchen Antiochus Epiphanes auf den Brandopferaltar des Tempels zu Jerusalem aufsetzen ließ, um diesen Frevel des heidnischen Königs an dem Heiligtume des Herrn als eine Erfüllung der von Daniel in c. 11, 31 u. 12, 11 geweißagten Verwüstung des Tempels Gottes darzustellen; s. *m.* Comm. zu 1 Makk. 1, 54. Damit ist aber noch nicht erklärt, was Christus unter *τὸ βδέλ. τῆς ἐρημ.* verstanden hat. Auch ist unter den Ausll. noch streitig, ob er die Stelle Dan. 9, 27, wie meist angenommen wird, oder die c. 11, 31 u. 12, 11 im Auge hatte. Die Bezugnahme auf 9, 27 hat noch *Hngstb.*, Christolog. III, 1, S. 116 f. vgl. mit Beitrr. z. Einl. in d. A. T. I S. 263 ff. als allein richtig zu verteidigen gesucht, hauptsächlich aus dem Grunde, weil Dan. 11 u. 12 damals allgemein als schon in der Zeit der Makkabäer in Erfüllung gegangen betrachtet, dagegen die Erfüllung von c. 9 in die Zukunft gesezt worden sei. Aber damit ist nicht bewiesen, daß diese gangbare jüdische Auffassung der Weißagung Daniels auch von Christo für richtig gehalten und geteilt wurde. Christus kann sowol Dan. 9 als Dan. 11 u. 12 tiefer und richtiger gefaßt haben als die jüdischen Schriftgelehrten, da der Vollgehalt weder von Dan. 9, 24—27 durch die römische Zerstörung Jerusalems, noch der von Dan. 11 u. 12 durch die Frevel des Antiochus Epiph. am Tempel und jüdischen Gottesdienste erschöpfend realisirt worden. Noch weniger läßt sich aus der Adhortation *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* erweisen, daß Jesus Dan. 9, 27 nicht c. 11 u. 12 im Auge hatte, da diese Mahnung nicht aus Dan 9, 23 u. 25 entnommen ist; vgl. *m.* Comm. zu Dan. S. 308. Positiv aber spricht gegen die Beziehung der Worte des Herrn auf Dan. 9, 27 erstlich der Umstand, daß dort im hebr. Texte — und Jesus hat jedenfalls mit seinen Jüngern hebräisch (aramäisch) geredet — vom *Stehen* oder Aufrichten eines Scheusals der Verwüstung im Tempel nicht die Rede ist, das *ἐπὶ τὸ ἱερόν* der LXX nur durch falsche Deutung des עַל כְּנַף eingetragen ist und die betreffenden hebr. Worte nur den Sinn haben: daß ein Verwüster auf Greuelflügeln komt (s. *m.* Comm. zu Dan. 9, 27), während der Wortlaut in Dan. 11, 31: ‚sie entweihen das Heiligtum ... schaffen das beständige Opfer ab und stellen den Verwüstungsgreuel auf' ganz dem Worte des Herrn, daß das *βδέλυγμα τ. ἐρημ.* an heiliger Stätte stehe (*ἑστός*) entspricht. Sodann läßt sich auch in der Beschreibung der *θλῖψις μεγάλη* v. 21 die Anlehnung an Dan. 12, 1 nicht verkennen. Aus diesen Gründen können wir nur mit *v. Hofm., Klief.* u. A. annehmen, daß der Erlöser bei *τὸ βδελ. τ. ἐρημ.* die Weißagung Dan. 11, 31 vgl. mit 12, 1 im Sinne hatte. Das Neutrum *ἑστός*, wie nach *ℵB*D²FGML al.* zu lesen, ist aus *ἑσταός* contrahirt und solte eigentlich *ἑστώς* lauten, findet sich aber in den besten Hdschrr. der Classiker gewöhnlich *ἑστός* geschrieben; vgl. *Kühner* I S. 677. *ἐν τόπῳ ἁγίῳ* auf heiliger Stätte d. i. weder die von den Römern umzingelte heil. Stadt, Jerusalem

(*Hoelem.* mit v. Aelteren nach Luc. 21, 20), noch Palästina oder die Umgebung von Jerusalem (*de W., Bg.-Cr., Wiesel.*) oder der Oelberg (*Bng.*), sondern die Tempelstätte (הַמִּקְדָּשׁ Dan. 11, 31). Eine nähere Bestimmung des *βδελ. τ. ἐρημ.* gibt der Erlöser nicht; und aus der nächsten Erfüllung, welche diese Weißagung Daniels unter Antiochus Epiph. erhalten hat, läßt sich nicht ohne weiteres schließen, daß die in der Zukunft bevorstehende weitere und schließliche Erfüllung in derselben Form und Modalität, wie jene erste vorläufige, sich vollziehen wird. Der Gedanke, welchen der Erlöser ausspricht, läßt sich nur soweit bestimmen, daß nach den in v. 4—14 erwähnten Welterschütterungen das Ende mit einer Verwüstung des Heiligtums, wie Daniel geweißagt hat, anheben wird. Die nähere Bestimmung dieser Verwüstung hängt mit der Frage über die geschichtliche Verwirklichung oder Erfüllung der ganzen Weißagung Christi zusammen, worauf wir erst später eingehen wollen. Die Worte: *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* wer es (diesen Ausspruch Daniels) liest, verstehe es d. h. suche in den Sinn desselben einzudringen, um an oder bei der Erfüllung jener Weißagung das Kommen des Weltendes zu erkennen und seine Seele zu retten, enthalten eine Bemerkung Christi, nicht eine Einschaltung des Evangelisten, wie man daraus geschlossen hat, daß diese Ermahnung auch bei Mark. steht, wo doch die Hinweisung auf die Weißagung Daniels fehlt. Denn diese Adhortation entspricht der in Jesu Reden sonst vorkommenden Mahnung *ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω* 11, 15. 13, 8, mit welcher der Herr zur Erwägung und Beherzigung seiner Worte auffordert, wobei *ἀναγινώσκειν* in der im N. Test. gewöhnlichen Bedeutung *lesen* zu nehmen ist, da er hier nicht seine Worte, sondern die in Schrift gefaßte Weißagung Daniels, den Jüngern zur Beachtung empfiehlt. Bei Mark. freilich kann diese Adhortation nicht auf die Weißagung Daniels, sondern nur auf die von ihm gebrauchten Worte *τὸ βδέλ. τῆς ἐρημ.* bezogen werden, indem Mark. die mit der Rede Jesu überlieferte Mahnung in sein Evangelium aufgenommen hat, um die Wichtigkeit des rechten Verständnisses der Worte des Herrn den Lesern seines Evangeliums bemerklich zu machen. — Lukas v. 21 hat statt des *βδελ. τῆς ἐρημώσεως* die Umzingelung Jerusalems von einem Heere erwähnt. Auf diese Abweichung werden wir später zurükkommen.

V. 16. Wenn das *βδέλυγμα τ. ἐρ.* an heiliger Stätte sichtbar wird, dann sollen die Jünger durch schleunige Flucht ihre Seelen vor dem Verderben retten. Diesen Gedanken individualisirt Jesus in drei Sätzen v. 16—18. Die in Judäa Befindlichen sollen auf die Berge fliehen. Judäa steht nicht im Gegensatz zu Jerusalem mit seiner heiligen Stätte (*Mey.*), sondern die Landschaft schließt die Hauptstadt in sich; vgl. Luc. 21, 21, wo trozdem, daß eine Umzingelung Jerusalems genant ist, doch sowol die in der Stadt Jerusalem als die auf den Landgütern Befindlichen zur Flucht aufgefordert werden, also troz der Einschließung der Stadt doch die Flucht aus derselben als möglich gedacht ist. Die Berge sind genant als Orte, welche schwer zugängliche und darum sichere Zufluchtsstätten gewähren. An die jenseit des Jordan liegenden

Berge zu denken (*Weiss* u. A.), ist willkürliche Eintragung. V. 17 f. Um schleunigst zu entfliehen, soll der auf dem platten Dache des Hauses Befindliche nicht ins Haus hinabsteigen, um aus dem Hause etwas mitzunehmen; der auf dem Acker Befindliche sich nicht zurückwenden, um das Oberkleid, das er bei der Arbeit abgelegt hatte, zu holen. *Τὰ ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ* ist eine im Griechischen nicht seltene Attraction für *τὰ ἐν τῇ οἰκίᾳ ἐκ τῆς οἰκίας*, vgl. *Winer* S. 584. — V. 19. Da nur die schleunigste Flucht Rettung gewähren kann, so sind die Schwangeren und Säugerinnen zu beklagen, denen nicht zu beseitigende Verhältnisse eiliges Fliehen erschweren. — V. 20. Aus dem angegebenen Grunde sollen die Christen beten, daß ihre Flucht nicht in die Winterszeit, wo Wege und Wetter, oder auf den Sabbat falle, wo die gebotene Sabbatruhe schnellem Entfliehen Hindernisse bereiten. Ganz ungehörig ist hiebei die Frage, ob Jesus seinen Jüngern die strenge Befolgung der Sabbatruhe habe vorschreiben wollen. Der Sabbat ist nur als ein nach alttestamentlicher Anschauung in Betracht kommendes Hindernis eiliger Flucht genant. — Die Dringlichkeit der Flucht wird v. 21 u. 22 begründet durch die beispiellose Größe der Drangsal jener Tage. Diese beschreibt Jesus im Anschlusse an Dan. 12, 1 als eine *θλῖψις μεγάλη*, wie sie nicht gekommen ist vom Anfange der Schöpfung bis jetzt und nicht eintreten wird *sc.* bis diese lezte komt. V. 22. Und wären jene Tage nicht gekürzt worden (nämlich durch Gottes Rathschluß Mrc. 13, 20), so würde kein Fleisch (d. h. kein sterblicher Mensch) gerettet werden. Aber um der Auserwählten willen werden jene Tage gekürzt werden. Die Kürzung der Tage ist natürlich nicht als Abkürzung der Tageslängen (*Fritzsche*) zu denken, sondern eine Verkürzung der Zeitdauer der *θλῖψις* durch Verminderung der Zahl der Tage. *ἐσώθη* nicht blos von Lebensrettung, sondern Rettung der Seele von dem Verderben, wie der Gegensatz ‚um der Auserwählten willen' zeigt. *οἱ ἐκλεκτοί* nicht die zum Messiasreiche Auserkorenen, sondern die zur Seligkeit im vollendeten Reiche Gottes Erwählten, wie 22, 14, s. d. Erkl. j. St.

V. 23—27. Die unerhörte Größe der Trübsal wird die Sehnsucht nach Erlösung durch das Erscheinen des verheißenen Messias dermaßen steigern, daß Gerüchte von seiner Erscheinung auftauchen und unlautere Geister die aufgeregte Stimmung der Christen benutzen werden, sich für den Messias auszugeben und die Gläubigen zu verführen. Auf diese Weise schließt sich die nochmalige Warnung vor falschen Messiassen und falschen Propheten an die Schilderung der Drangsal an. V. 23. „Alsdann wenn jemand euch sagen wird: siehe hier ist der Christus oder da, so glaubet es nicht". Nicht glauben sollen sie solchen Reden, weil (v. 24) falsche Messiasse und Pseudopropheten auftreten werden. Dies sind andere als die v. 5 u. 11 erwähnten. Das Auftreten solcher Irrgeister wird sich wiederholen und mit der steigenden Drangsal vermehren. In der steigenden Drangsal entfesselt sich immer mehr die Macht des Bösen, so daß der dämonische Einfluß der Lügengeister auf die der Lüge Gehör gebenden Menschen immer stärker

wird. „Und sie werden große Zeichen und Wunder thun, daß verführet würden wo möglich sogar die Auserwählten". Diese Zeichen und Wunder sind diabolischer Natur, durch Kräfte des Satans gewirkt (2 Thess. 2, 9). — V. 25 f. Dies sagt der Herr seinen Jüngern voraus, damit sie sich durch die Lügengeister nicht verführen lassen, und den Gerüchten, der Messias sei erschienen, in der Wüste, wie Johannes der Täufer, oder in den Kammern d. h. in der Verborgenheit, noch nicht in die Oeffentlichkeit herausgetreten, keinen Glauben schenken. — V. 27. Solche Gerüchte verdienen aber keinen Glauben, weil die Wiederkunft des Menschensohnes nicht in diesem oder jenem Winkel der Erde, sondern allenthalben auf der ganzen Erde sichtbar erfolgen wird. „Denn gleichwie der Blitz ausgeht vom Aufgange und scheinet bis zum Niedergange, also wird die Zukunft des Menschensohnes sein". Mit dem Blitze wird die Parusie Christi verglichen, nicht um die Plötzlichkeit oder die erschütternde Vehemenz derselben anzudeuten — diese Seite der Betrachtung liegt hier fern —, sondern um die allgemeine über die ganze Erde von einem Ende bis zum andern warnehmbare Sichtbarkeit derselben auszudrücken. — V. 28. Diese begründet der Herr mit der sprichwörtlichen Sentenz: „Wo immer das Aas ist, da werden sich die Adler sammeln". Das γάρ hinter ὅπου haben *Lchm.* u. *Tisch. 8* nach ℵ*BDL al.* getilgt. Bei einer so allgemeinen Sentenz, deren Zusammenhang an sich klar ist, kann es fehlen, ohne daß dadurch die logische Verbindung unklar wird. Οἱ ἀετοί sind die von den Alten zum Adlergeschlechte gerechneten Aasgeier. Der Menschensohn komt, um durch das Gericht über die Welt sein Reich zu vollenden. Seine Erscheinung wird daher nicht auf diesen oder jenen Ort beschränkt sein, sondern allenthalben erfolgen, wo die Welt für das Gericht reif geworden. Das Aas ist Bild des Erstorbenseins des religiös-sittlichen Lebens, des geistig Todten. Die Geier sind Bild der Gerichtsvollstrecker, die das Faulgewordene wegschaffen, nicht Bild der Strafengel, wie man aus der Vergleichung mit 13, 41 geschlossen hat. Denn dort ist die Darstellung eine andere, das Gericht als Ernte geschildert. Die sprichwörtliche Sentenz vom Aase und den dasselbe verzehrenden Geiern drükt nur den Gedanken aus: wo die Welt für das Gericht reif geworden, da wird auch das Gericht so gewiß eintreten, als wie um einen gefallenen Cadaver (πτῶμα) die Geier sich einfinden. Abzuweisen sind daher alle speciellen Deutungen, wie daß Jerusalem oder die Juden das Aas seien, und unter den Adlern entweder die römischen Legionen mit ihren Feldzeichen (Adlern), wie *Lightf., Cler. Wolf* u. A. meinten, oder der Messias mit seinem Engelheer (*Hoelem., Mey.* u. A.) zu verstehen seien. Die Beschränkung der Worte auf die Zerstörung Jerusalems wird, abgesehen von dem Contexte, auch schon durch die Vergleichung von Luc. 17, 37, wo von der Zerstörung Jerusalems gar nicht die Rede ist, als unzutreffend erwiesen.

V. 29—35. *Das Eintreten der Wiederkunft Christi und des Weltendes.* Vgl. Mrc. 13, 24—31. Luc. 21, 25—33. — V. 29. Die unmittelbaren Vorboten desselben in der Natur. „Alsbald aber nach der

Trübsal jener Tage wird die Sonne verfinstert werden und der Mond seinen Schein verlieren, und die Sterne werden vom Himmel fallen und die Kräfte der Himmel werden erschüttert werden". *Εὐθέως* alsbald, sofort nach der v. 21 ff. geschilderten Trübsal. Auf Grund der irrigen Meinung, daß in v. 15—26 nur die Trübsal, welche mit der Zerstörung Jerusalems durch die Römer verbunden war, geschildert sei, hat man *εὐθέως* mit der Thatsache, daß die sichtbare Wiederkunft unsers Herrn nicht alsbald nach jener Katastrophe, und selbst jetzt nach 1800 Jahren noch nicht erfolgt ist, auf verschiedene Weise in Einklang zu bringen versucht, teils durch die sprachwidrige Deutung *plötzlich (Hammond)*[1], teils durch die Annahme, daß auch in v. 29 ff. nur von der Zerstörung Jerusalems in prophetischer Bildersprache die Rede sei (*Kuinoel*). Auskunftsmittel, deren Schwäche und Nichtigkeit in die Augen springt. — Die Schilderung der die sichtbare Parusie Christi einleitenden und begleitenden Naturphänomene ruht auf der alttestamentlichen Prophetie von dem Tage des Herrn, der Offenbarung Jahve's zum Gericht über die Feinde seines Reichs Jo. 2, 10. 3, 3. 4. 4, 15. Jes. 13, 10 vgl. 34, 4 u. 24, 11. Zeph. 1, 15. Jer. 4, 23 f. Ez. 32, 7 f. Hagg. 2, 6 f. 21. Zach. 14, 6, wornach dieselbe unter gewaltiger Erschütterung des Weltalls erfolgt. Aus diesen Stellen ergibt sich, daß bei der Verfinsterung der Sonne und des Mondes nicht an Sonnen- und Mondfinsternisse, wie sie im Naturlaufe von Zeit zu Zeit sich wiederholen, und bei dem Fallen der Sterne vom Himmel weder an Sternschnuppen, noch an ein Herabfallen der Sterne auf die Erde zu denken ist. In den angef. Stellen wird die Verfinsterung von Sonne und Mond als ein durch Erschütterung des Himmels und der Erde bewirktes Dunkel- oder Schwarzwerden, als Verwandlung derselben in Finsternis (Jo. 2, 10. 4, 15. 3, 4. Jes. 13, 10), als Verfinsterung von Himmel und Erde (Jer. 4, 33 f. Ez. 32, 7 f.) dargestellt und von den Sternen nur das Einziehen ihres Lichtglanzes d. i. ein Erlöschen ihrer leuchtenden Kraft ausgesagt (Jo. 2, 10. 4, 15. Jes. 13, 10). Ein Herabstürzen der Sterne auf die Erde läßt sich weder aus dem *πεσοῦνται ἀπὸ* (oder *ἐκ* bei *Tisch.* nach ℵ*D*) *τοῦ οὐρανοῦ*, noch aus Apok. 6, 13 (*ἔπεσαν εἰς τὴν γῆν*) erweisen. Denn obgleich in Apok. 6 der Vergleich mit dem Abfallen der Feigen von dem Baume bei starkem Winde auf ein Herabfallen der Sterne vom Firmamente auf die Erde führt, so ist doch diese plastische Form der visionären Anschauung nicht prosaisch buchstäblich zu deuten, sondern der bildliche Ausdruck solcher Darstellungen in Betracht zu ziehen. Der Darstellung in Apok. 6, 13 f. liegt die Schilderung Jes. 34, 4 vom Vermodern und Verwelken des Himmelsheeres

1) Aehnlich *Bengel*, welcher zwar die Uebersetzung *statim* beibehalten haben will, doch die Worte des Herrn so paraphrasirt: *De iis, quae post pressuram dierum illorum, delendae urbis Jerusalem, evenient, proximum, quod in praesenti pro mea conditione commemorandum et pro vestra capacitate exspectandum venit, hoc est, quod sol obscurabitur etc.* und diese Paraphrase durch die Bemerkung: *Nondum erat tempus revelandi totam seriem rerum futurarum a vastatione Hierosolymorum usque ad consummationem seculi* zu rechtfertigen sucht.

gleich dem Verwelken der Blätter am Weinstocke und Feigenbaume zu Grunde, wo die Bildlichkeit der Worte nicht zu verkennen ist. Noch weniger kann Apok. 8, 10 verglichen werden, wo der vom Himmel fallende Stern als Bild des Wermut gedeutet wird. Hiernach ist das *πεσοῦνται ἀπὸ* (oder *ἐκ*) *τοῦ οὐρανοῦ* zu beurteilen, wofür Mark. verdeutlichend *ἔσονται ἐκπίπτοντες* werden entschwindend, untergehend sein, sagt. — Diese Erschütterung Himmels und der Erde, durch welche die gegenwärtige Gestalt des Weltgebäudes eine Wandelung erleidet, ist von Haggai (2, 6) als *noch einmal* erfolgend geweißagt und dadurch mit der früheren Erschütterung der Welt beim Herabfahren Gottes auf den Sinai, um den Bund mit Israel zu schließen und das Gottesreich auf Erden zu gründen, in causalen Zusammenhang gesezt, zugleich aber als eine viel gewaltigere Erschütterung des Weltalls — des Himmels und der Erde in allen ihren Teilen, dem Meere und Festlande, und als ein Erschüttern aller Nationen verkündigt, wodurch der bisherige Bestand der ganzen sichtbaren Schöpfung und der gesamten Völkerwelt verändert wird; vgl. Hebr. 12, 26 ff. Damit wird die allegorische Umdeutung der Worte des Herrn in ein Bild großer politischer Ereignisse, wie des auf den Untergang des Judentums alsbald folgenden Falles des Heidentums (*Dorner* u. A.), als irrig abgewiesen. Denn die von Haggai geweißagte Erschütterung Himmels und der Erde hängt zwar mit der Erschütterung aller Nationen enge zusammen, ist aber nicht blos Bild dieser Völkererschütterungen, sondern wird eben so real sein wie diese, und ihnen nicht blos vorangehend oder nachfolgend, sondern zugleich ihnen vorauf- und zur Seite gehend; vgl. *m.* Comm. zu Hag. 2, 6. — *Αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν* sind nicht die Heere des Himmels d. h. die Gestirne, wie man aus der alexandr. Uebersetzung des כָּל־צְבָא הַשָּׁמַיִם durch *αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν* Jes. 34, 4 geschlossen hat (*de W.*), wodurch nur eine matte Tautologie entstehen würde; noch weniger die Engel (*Hieron., Chrys., Olsh.* u. A.), was weder dem Contexte entspricht noch zu *σαλευθήσονται* paßt, sondern die Kräfte des Himmelsgebäudes, ‚die demselben immanenten erhaltenden und bewegenden kosmischen Potenzen' (*Klief.*). Die Erschütterung dieser Kräfte ist der Anfang der Auflösung des gegenwärtigen Bestandes von Himmel und Erde; und die daraus entstehenden Aenderungen der Weltgestaltung sind Vorboten und Begleiter des Kommens des Herrn zum Gericht über die ganze Welt, durch welches nicht nur die äußere Gestalt dieser Welt verändert, sondern schließlich die gegenwärtige Welt zertrümmert wird (Jes. 24, 18—20), um aus dem Untergange dieses Himmels und dieser Erde einen neuen Himmel und eine neue Erde zu schaffen (Jes. 65, 17. 66, 22. 2 Petr. 3, 10—13). — Nach der Anschauung der Schrift bilden Himmel und Erde ein eng verbundenes Ganzes. Darnach haben mächtige Erschütterungen auf der Erde ihre Vor- und Nachwirkungen im Himmel. Die Schrift isolirt die Erde als besonderen Weltkörper nicht in der Weise von der himmlischen Welt und ihren Körpern, wie es die neuere Naturwissenschaft zu thun pflegt, die von der Welt des Himmels nichts weiter als die

mechanischen Naturkräfte ihrer Bewegung im Weltraume zu erforschen vermag, während die geistigen Potenzen, welche in den Naturgesetzen wirken und das Entstehen wie das Vergehen nicht nur der Himmelskörper, sondern auch unserer Erde jenseits der der empirischen Naturforschung gezogenen Grenzen liegen. Daher kann die Naturforschung weder Anfang noch Ende der Welt begreifen, und nur mittelst ungerechtfertigter *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* luftige Hypothesen über die Entstehung der Welt aufstellen.

V. 30. „Und dann wird erscheinen das Zeichen des Menschensohnes am Himmel, und heulen werden alle Geschlechter der Erde und kommen sehen den Menschensohn auf den Wolken des Himmels mit großer Macht und Herrlichkeit". Worin das *σημεῖον* des Menschensohnes am Himmel bestehen wird, läßt sich nicht näher bestimmen. Da *τὸ σημεῖον* offenbar auf die Frage der Jünger nach dem Zeichen der Parusie Christi (v. 3) zurückweist, diese Frage aber bei Mrk. u. Luk. anders lautet und diese beiden Evangelisten auch die beiden ersten Sätze unsers V. nicht haben, so haben Manche *τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρ.* nicht von einem die Parusie ankündigenden Zeichen, sondern von der persönlichen Erscheinung des Menschensohnes selbst verstehen wollen. So jüngst noch *Kliefoth*, welcher bemerkt: ‚die Worte wollen nicht besagen, daß erst irgend ein Zeichen die Parusie voran verkündigen, sondern umgekehrt, daß es für dieselbe gar kein Zeichen geben, daß die persönliche Erscheinung des Menschensohnes am Himmel vielmehr selbst ihr eigenes Zeichen sein werde'. Offenbar gezwungen. Die Weglassung der beiden Sätze unsers V. bei Mrk. u. Luk. ist einfache Abkürzung der Schilderung, die sich daraus erklärt, daß das Zeichen von Christo selbst nicht näher bestimt worden war. Weit hergeholt ist die Meinung von *Weiss*, daß das Zeichen sich aus Dan. 7, 13 ergebe, daß Einer wie ein Menschensohn mit den Wolken des Himmels komt, die weder der Frage der Jünger noch dem Contexte unseres Verses entspricht. Da laut v. 29 Sonne, Mond und Sterne ihren Schein verlieren, also Finsternis eingetreten sein wird, so kann das Erscheinen des Zeichens am Himmel nur ein Lichtglanz sein, welcher am Himmel sichtbar wird, ‚ein Vorglanz der messianischen *δόξα*, vielleicht immer glanzvoller werdend und herrlicher bis die Gestalt des Menschensohnes in seiner Herrlichkeit daraus hervortritt' (*Mey.*), vergleichbar der aufleuchtenden Morgenröte, welche den Aufgang der Sonne ankündigt, nicht ein Kreuz oder Stern, sondern ein nicht näher bestimtes Etwas, an dem man sofort erkennen wird, daß nun der Menschensohn erscheinen wird. — Daran ist sofort die Beschreibung des Eindrucks angereiht, welchen dieses Zeichen auf die Menschen machen wird. Das *τότε* vor *κόψονται* hat *Tisch. 8* nach ℵ* *al.* weggelassen, aber schwerlich mit Recht, da es zu stark bezeugt ist. Der Sinn wird durch diese Variante nicht geändert, da der Satz keine Fortsetzung der Beschreibung der Erscheinung enthält und die Satzglieder *κόψονται* und *ὄψονται* nicht zeitlich Aufeinanderfolgendes aussagen (alle Geschlechter werden heulen und dann sehen), sondern der zweite den ersten

erläutert: sie werden heulen, indem oder weil sie den in seiner Herrlichkeit kommenden Menschensohn sehen. Das *κόψονται κτλ.* ist nur voraufgestelt, um den Eindruck, welchen die Parusie des Menschensohnes auf die Welt machen wird, stärker hervortreten zu lassen. Diese Worte sind in Apok. 1, 7 wiederholt und aus der Vergleichung dieser Stelle ergibt sich, daß denselben die Weißagung Zach. 12, 10 von der Bußklage, welche das zum Glauben gekommene Israel dereinst über die Tödtung des Messias äußern wird, zu Grunde liegt. Daraus folgt aber nicht, daß *πᾶσαι αἱ φυλαί* die gläubig gewordenen Juden bezeichne, wol aber daß man die Worte nicht ausschließlich auf die Christo feindlichen Menschenklassen beziehen darf. „Alle Geschlechter der Erde" sind wie in Gen. 12, 3 die gesamte Menschheit, wie *πάντα τὰ ἔθνη* 25, 32, nicht blos die welche laut v. 9 den Herrn und seine Bekenner hassen und laut Luc. 21, 24 die heilige Stadt zertreten (*Klief.*); denn die *ἐκλεκτοί* v. 31 sind den *πᾶσαι αἱ φυλαί* nicht entgegengesezt, sondern als ein Teil von der Gesamtheit unterschieden. Alle Menschen werden, wenn sie den Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommen sehen, erschrecken und vor Angst und Entsetzen über das alsdann kommende Gericht wehklagen, da niemand das Urteil, welches der Richter über ihn fällen wird, vorausweiß. — Sein Kommen beschreibt der Herr mit Worten der Weißagung Dan. 7, 13 f., welche allen Beschreibungen der Parusie zu Grunde liegen, vgl. 26, 64. 1 Thess. 4, 16 f. 2 Thess. 1, 7 f. Apok. 1, 7 u. a. Die große Macht und Herrlichkeit seiner Erscheinung wird sich in dem ihn begleitenden Engelheere kundgeben. V. 31. „Und senden wird er seine Engel mit großer (d. i. laut tönender) Posaune", und sie werden seine Auserwählten aus allen Weltgegenden sammeln. *μετὰ σάλπιγγος μεγάλης* (wie *Tisch. 8* nach ℵ*LΔ al.* statt *μετὰ σάλπιγγος φωνῆς μεγάλης* nach *BΧΓΠ al.* recipirt hat) ist nicht so zu verstehen, daß die einzelnen Engel Posaunen blasen, sondern gemeint ist die Posaune Gottes (1 Thess. 4, 16), die lezte Posaune (1 Kor. 15, 52), welche bei der Aussendung der Engel zur Sammlung der Gläubigen ertönt. Die Erwähnung der großen Posaune erinnert an Jes. 27, 13, ist aber nicht aus dieser Stelle eingeführt (*Weiss*), sondern ruht auf der Schilderung der Offenbarung Jahve's am Sinai zur Gründung seines Reiches, die unter Donner und Blitzen und einem starken und immer stärker werdenden Posaunentone erfolgte (Ex. 19, 16. 19). Daher ist weder an die Kriegsposaune, noch (mit *Klief.*) an die silbernen Trompeten zu denken, welche Num. 10, 2 ff. für die Berufung der Gemeinde und zum Aufbruche der Lager angeordnet sind, sondern in der Cultussymbolik nur das Blasen der weithin schallenden Posaune zur Ankündigung des Sabbatmonats bei der Neumondfeier des siebenten Monats (Lev. 23, 24) und zur Ankündigung des Halljahres am Versöhnungstage des je 50sten Jahres (Lev. 25, 9) als typisch bedeutsam zu vergleichen, indem dadurch der starke Ton der Posaune zum Symbole der neuen Offenbarung des Herrn zur Vollendung seines in Israel gegründeten Reichs geweiht

wurde.[1] — *Καὶ ἐπισυνάξουσιν* die Engel werden zusammenbringen, herzuversammeln die Auserwählten, nämlich an den Ort, wo der Herr auf Erden zu richten im Begriffe steht, auf daß sie bei ihm seien allezeit (1 Thess. 4, 17), und zwar von allen Gegenden der Erde her. *ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων* = מֵאַרְבַּע רוּחוֹת von den vier Winden (= Weltgegenden) her, erinnert an Ezech. 37, 9, wo der Wind von allen Richtungen her kommend die todten Gebeine anbläst, daß sie lebendig werden. Der Gedanke wird verstärkt durch den Zusatz *ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρων αὐτῶν* (= מִקְצֵה הַשָּׁמַיִם עַד קְצֵה הַשָּׁמַיִם Deut. 4, 32 vgl. 30, 4. Ps. 19, 7) von einem Himmelsende bis zum andern, d. i. von der ganzen Erde, auf deren äußersten Rand das Himmelsgewölbe zu ruhen scheint. Die Sammlung der Auserwählten von der ganzen Erde schließt die Auferweckung der Todten in sich, wie 1 Kor. 15, 52 u. 1 Thess. 4, 13 ff. gelehrt wird, hier aber weil dem Zwecke dieser Rede, der Antwort auf die Frage der Jünger nach der Parusie Christi, ferne liegend, unerwähnt geblieben ist. Denn in der Anlehnung des Ausdrucks an Ezech. 37, 9 darf doch schwerlich eine, wenn auch nur leise Hindeutung darauf gesucht werden. Eben so wenig wol auch in der ungewöhnlichen Ausdrucksweise des Mark.: *ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ* „vom Rande der Erde bis zum Rande des Himmels", welche *Kliefoth* so erklärt: ‚aus Himmel und Erde zusammen her', und darin mit *Bl.* die Andeutung findet, daß Mark. damit nicht nur die auf der Erde befindlichen Gläubigen, sondern auch die im Himmel befindlichen habe bezeichnen wollen.

V. 32 f. Nachdem der Erlöser seine Jünger über die Vorboten und das Zeichen seiner Wiederkunft belehrt hat, deutet er noch in einem Gleichnisse die Zeit derselben an. „Am Feigenbaum aber lernet dieses Gleichnis". *ἀπὸ τῆς συκῆς* vom Feigenbaume her. *τὴν παραβολήν* die Vergleichung d. i. die in der Vergleichung enthaltene Warheit oder Lehre. „Wenn sein Zweig bereits saftig geworden und die Blätter hervortreibt, so merket ihr, daß der Sommer nahe ist". *ἁπαλός* weich, zart, saftig. *τὸ θέρος* der Sommer als die Zeit der Ernte. V. 33. „Also erkennet auch ihr, wenn ihr dies alles sehet, daß es nahe ist bei der Thür". *ταῦτα πάντα* (nach א*DHK al.*) oder *πάντα ταῦτα* (nach *BLV*²*X al.*) wird verschieden bezogen; entweder auf das, was v. 29—31 von dem *σημεῖον* des Menschensohnes und den die Parusie selbst begleitenden Erscheinungen gesagt ist (*Mey.*), oder auf das vor v. 29 als der Parusie vorhergehend Geweißagte, oder auf einzelne Punkte jener Weißagung. Alles willkürlich, weil für solche Beschränkung Andeutungen fehlen. Es bezieht sich vielmehr auf alles, was Jesus von v. 4 an bis zum Erscheinen des Zeichens des Menschensohnes v. 30 verkün-

1) ‚Wie am Sinai beim Ertönen des *Jobel* d. i. des laut tönenden Schophar das Volk auf den Berg steigen solte (Ex. 19, 13), um seine Vereinigung mit dem Herrn zu feiern, so solte auch der *Jobel* des siebenten Monats des 50sten Jahres den Anbruch des Gnadenjahres ankündigen, welches dem geheiligten Gottesvolke die Erlösung von aller Not zu bringen und es zur Ruhe seines Gottes zu führen geheiligt wird'. S. *m.* bibl. Archäol. S. 400.

digt hat. Zu ἐγγύς ἐστιν fehlt das Subject, und man denkt als solches entweder den Menschensohn, von dessen Erscheinung im Vorhergehenden die Rede war (*Grot., de W., v. Hofm., Bl., Weiss*), oder τὸ θέρος die Ernte im messianischen Sinne, nämlich den Empfang des ewigen Lohnes im Messiasreiche, welcher allen treuen Arbeitern und Duldern bestimt ist (*Mey.*). Allein wenn dies der Gedanke wäre, so dürfte τὸ θέρος nicht fehlen, da θέρος nur in der παραβολή erwähnt, in der ganzen vorhergehenden Rede aber von der Ernte oder dem Gerichte (*Ebr.*) gar nicht die Rede war. Luk. nent in v. 31 ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ d. i. in diesem Zusammenhange das Reich Gottes in seiner Vollendung. Daraus ergibt sich als bei Mtth. u. Mrk. zu ergänzendes Subject ἡ παρουσία καὶ ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος, der Frage der Jünger in v. 3 entsprechend. — Die Nähe seiner Parusie bestimt der Herr noch genauer v. 34 f.: „Warlich ich sage euch, nicht vergehen wird dieses Geschlecht, bis daß dies alles geschehen sein wird. Der Himmel und die Erde wird vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen". Der Sinn dieses Ausspruches, welcher in den drei Evangelien gleich lautet, hängt von der Erklärung von ἡ γενεὰ αὕτη ab. Haltlos sind die Deutungen: das menschliche Geschlecht (*Hieron.*), die Menschenklassen meiner Gläubigen (*Orig., Chrys., Theophyl., Euthym., Paul., Lange*), das in Rede stehende Geschlecht der Auserwählten (*Cremer*), das (künftige) Geschlecht, welches jene Ereignisse erleben wird (*Klosterm.*), weil nicht nur sprachlich nicht zu rechtfertigen, sondern auch nichtssagend, da das Fortbestehen des Menschengeschlechts, der Gläubigen, der Auserwählten und des künftigen Geschlechts bis zur Erscheinung des Menschensohnes als selbstverständlich keiner feierlichen Versicherung vonseiten Jesu bedurfte. Auch die verbreitete Erklärung der γενεὰ αὕτη vom jüdischen Volke (*Calov, Wolf, Dorner, Aub.* u. v. A.) läßt sich sprachlich nicht erhärten. Denn γενεά bed. Generation, die zu einer Zeit lebenden Menschen, häufig mit dem Nebenbegriffe des Charakters und der Lebensweise derselben. Hiernach kann ἡ γενεὰ αὕτη nur die damals lebende Generation, die Zeitgenossenschaft Jesu bezeichnen, und nicht auf die Juden eingeschränkt werden, da der Context keine specielle Hindeutung auf die Juden darbietet, wie z. B. in 11, 16, wo τὴν γενεὰν ταύτην auf τοῖς ὄχλοις v. 7 zurückweist. Die Erklärung von den Zeitgenossen Jesu wird durch die Aussprüche 10, 23: daß die Apostel ihre Mission in den Städten Israels nicht beendigt haben werden, bis der Menschensohn kommen wird, 16, 28: daß einige der Anwesenden den Tod nicht schmecken werden, bis sie den Menschensohn in seinem Reiche kommend gesehen haben werden, und 23, 39, wo Jesus den ungläubigen Juden drohte, daß sie ihn von nun an nicht mehr sehen werden, bis sie ihn als Messias freudig begrüßen werden, über alle Zweifel erhoben. In allen diesen Stellen erklärt Jesus bestimt und meistens mit feierlicher Versicherung (ἀμὴν λέγω 16, 28. 10, 23), daß ein Teil seiner Zeitgenossen seine Parusie noch erleben werde, oder daß er wiederkommen werde, bevor das Geschlecht seiner Zeitgenossen werde vorübergegangen d. h. aus dem zeitlichen Leben geschieden

sein. *Πάντα ταῦτα* ist wie v. 33 zu fassen. Zur Bestätigung dieses Ausspruches sezt er hinzu, daß Himmel und Erde vergehen werden, aber nicht seine Worte, d. h. hier alles was er in vorliegender Rede über seine Parusie verkündigt hat. Das Vergehen Himmels und der Erde d. i. des gegenwärtigen Weltbestandes (2 Petr. 3, 7 f.) erwähnt der Herr hier nicht in der Absicht, um zu sagen, daß dies mit seiner Parusie eintreten werde, sondern nur, um die Unvergänglichkeit oder die selbst den gegenwärtigen Weltbau überdauernde Gültigkeit seiner Worte zu bekräftigen. Ueber die Zeit, wann Himmel und Erde vergehen werden, sich auszusprechen lag nicht im Plane seiner Rede, da die Jünger nicht darnach gefragt hatten, sondern nur nach dem Wann der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, wobei sie aus der Weißagung des A. T. als bekant annahmen, daß der Untergang der jetzigen Welt Himmels und der Erde mit der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* erfolgen werde. *Παρελθεῖν* vom Worte des Herrn prädicirt bed. ungültig werden, seine Gültigkeit verlieren, wie *ἐκπίπτειν* Röm. 9, 6; s. zu 5, 18 (S. 152 f.). Die Worte des Herrn überdauern das Bestehen der gegenwärtigen Welt, weil ihre volle schließliche Erfüllung erst in der neuen Welt eintreten wird.

Fassen wir nun die geschichtliche Beziehung dieser Rede oder die Frage nach ihrer Erfüllung in der Entwickelung der christlichen Kirche ins Auge, so tritt uns die wichtige und schwierige Frage entgegen, wie mit dem exegetischen Resultate, daß nach der mit dem Erscheinen des Greuels der Verwüstung an heiliger Stätte eintretenden großen Trübsal alsbald (*εὐθέως*) der Menschensohn in den Wolken des Himmels auf der ganzen Erde sichtbar erscheinen werde (v. 29) und daß *ἡ γενεὰ αὕτη* d. i. das Geschlecht der Zeitgenossen nicht vergehen werde, bis daß dies alles geschehen sei (v. 34), wie damit die Thatsache zu vereinigen, daß die sichtbare Wiederkunft des Herrn weder alsbald nach der Verwüstung und Zerstörung des Tempels durch die Römer, noch auch später bis zum heutigen Tage erfolgt ist. Zwar hat der Herr in seiner Rede (nach der Relation des Matth. u. Mark.) den Greuel der Verwüstung nicht näher bestimt; aber da er v. 2 mit deutlichen Worten die gänzliche Zerstörung des Tempels verkündigt und in der ausführlichen Antwort auf die Frage der Jünger: wann dies geschehen werde und welches das Zeichen seiner Parusie und der Weltvollendung sein werde, die Zerstörung des Tempels von seiner Parusie nicht geschieden hat, so kann das, was er über das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*— *ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ* und über die damit zusammenhängende *θλῖψις μεγάλη* sagt, nicht füglich anders verstanden werden, als daß er selber die bei der römischen Eroberung und Zerstörung Jerusalems erfolgte Einäscherung des Tempels von seiner sichtbaren Zukunft zeitlich nicht gesondert, sondern diese beiden Ereignisse sachlich mit einander verbunden hat. Demgemäß hat Luk., welcher statt des *βδέλ. τῆς ἐρημ.* in v. 20 die Umzingelung oder Belagerung Jerusalems durch ein Kriegsheer erwähnt, den aus der Weißagung Daniels entnommenen Ausdruck: Greuel der Verwüstung durch Nennung der Belagerung Jerusalems für die mit der Weißagung Daniels nicht bekanten Heidenchristen um-

schrieben und zu verdeutlichen gesucht; wie denn auch die von allen drei Evangelisten an jenes Ereignis geknüpfte Aufforderung der in Judäa Befindlichen zur schleunigsten Flucht auf die Eroberung Jerusalems hinzuweisen scheint. Hiernach ist die Frage zu beantworten: Hat Jesus wirklich mit der Zerstörung Jerusalems *alsbald* sein Kommen auf den Wolken des Himmels zum Gericht über die Welt und zur Erlösung der Seinen verheißen? und wenn dies der Fall ist, wie vereinigt sich eine solche Verheißung mit der Nichterfüllung derselben nach der Zerstörung Jerusalems?

Die erste dieser Fragen wird fast einstimmig verneint, aber die zweite nach der verschiedenen dogmatischen Grundanschauung von der Sache sehr verschieden beantwortet. — Die offenbarungsgläubigen Ausll. erklären auf Grund der Ueberzeugung, daß die evangelischen Berichte warheitsgetreue Auffassungen der Rede Jesu enthalten, die Verheißung des Herrn so, daß sie zwischen der unsichtbaren Wiederkunft Christi zum Gerichte über Jerusalem und seiner noch bevorstehenden sichtbaren Wiederkunft am Ende dieses Weltlaufs unterscheiden. Die von rationalistischen oder naturalistischen Axiomen ausgehenden Ausleger und Kritiker hingegen beziehen entweder die Rede Jesu nur auf die Zerstörung Jerusalems und den damit zusammenhängenden Sieg des Christentums über das Judentum und Heidentum, oder sie finden in der überlieferten Form der Rede zwar die Erwartung der nach der Zerstörung Jerusalems alsbald eintretenden sichtbaren Wiederkunft Christi in den Wolken des Himmels ausgesprochen, halten aber diese Erwartung für irrig und ziehen die Ursprünglichkeit und Echtheit der überlieferten Rede in Zweifel. — Um ein begründetes Urteil hierüber zu gewinnen, wollen wir die beiden Ansichten in ihren Grundzügen vorführen.

I. Schon der *Autor* des *op. imperf. in Matth.* hat zu unserem Cap. die Bemerkung gemacht: *Dominus non separatim dixit, quae signa pertineant ad destructionem Jerusalem et quae ad consummationem mundi, videlicet ut eadem signa pertinere videantur et ad manifestationem destructionis Jerusalem et ad manifestationem consummationis mundi, quia non quasi historiam per ordinem exposuit eis, quomodo res erant agendae, sed prophetico more praedixit eis, quae res erant agendae.* Diese prophetische Sitte hat später *Bengel* als Eigentümlichkeit aller Weißagung weiter zu begründen gesucht durch die Bemerkung im *Gnomon* zu Mtth. 24, 29: *Prophetia est ut pictura regionis cuiuspiam, quae in proximo texta et calles et pontes notat distincte; procul valles et montes latissime patentes in angustum cogit; sic enim debet etiam esse eorum, qui prophetiam agunt, prospectus in futurum, cui se prophetia accommodat.* Nach diesem optischen Charakter der alttestamentlichen Weißagung ist auch die Rede Jesu über seine Zukunft zu beurteilen, da sie nach Form und Inhalt sich an die prophetischen Verkündigungen von der Zukunft des Reiches Gottes anschließt.

a. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend haben nach dem Vorgange *Bengels*, *Chr. A. Crusius*, *Schott*, *Ebrard*, *Hoelemann* u. A. die Rede Jesu so erklärt, daß sie dieselbe in gesonderte Abschnitte teilten, in welchen Jesus die Frage der Jünger *α.* nach der Zeit der Zerstörung Jerusalems und dem Weltende, *β.* nach dem Zeichen seiner Zukunft beantwortet habe. *Crus.* u. *Schott* so: daß er v. 4—28 von dem, was der Zerstörung Jerusalems vorhergehen soll, v. 29—31

von der Zukunft zum Endgericht rede; nach *Ebr.* so, daß er in v. 4—14 vorläufig die Frage nach dem Zeichen der Parusie, sodann v. 15—22 die Frage nach der Zeit der Tempelzerstörung beantworte, und v. 23 wieder zur erstbeantworteten Frage zurükkehre und daran v. 29 die Zeichen des Weltendes als rasch eintretend anknüpfe; nach *Hoelem.* so: daß er zuerst v. 4—14 generell die Anfänge und Vorzeichen des Endes im Allgemeinen schildere, hierauf das Particulare (Zerstörung Jerusalems) und das Universale (Parusie und Weltende) sondernd die Zeichen von Jerusalems Fall (v. 15—18) und von der Parusie und Weltvollendung (v. 19—31), endlich die Zeit in Bezug auf Jerusalems Fall als nahe, noch bei Lebzeiten der gegenwärtigen Generation sich erfüllend (v. 32—35), dagegen in Bezug auf die Parusie und den Weltuntergang als unbekant und ausschließlich dem Vater bewußt, daher die Welt in völliger Sicherheit überraschend und die Gläubigen zu steter Wachsamkeit ermahnend darstelle (v. 36—47). — Aber schon die große Differenz dieser Erklärungen in der Bestimmung des Inhalts der einzelnen Abschnitte der Rede erwekt kein Vertrauen zur Richtigkeit derselben. Auch läßt sich keine, ohne dem Wortlaute des Textes Gewalt anzuthun, durchführen. Mit der Annahme, daß in v. 4—14 von dem was der Zerstörung Jerusalems vorhergehe die Rede sei, stimt nicht, daß schon v. 6—14 auf das Kommen des Endes Bezug genommen wird, und daß vor dem Ende die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt erfolgen soll; und für die von *Ebr.* u. *Hoel.* statuirten Uebergänge der Rede von der ersten Zukunft auf die zweite fehlen in den meisten Fällen deutliche Indicien im Texte. — Die ganze Rede macht den Eindruck stetigen Fortschritts: zuerst Ereignisse, welche noch nicht das Ende sind (v. 6), dann Trübsale, welche den Anfang der Wehen bilden (v. 8) und Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt, worauf das Ende kommen wird (v. 14), sodann der Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte und mit demselben eintretende große Trübsal (v. 15—27) und alsbald nach der Trübsal jener Tage Zeichen am Himmel und das Erscheinen des Menschensohnes in den Wolken des Himmels (v. 28—31).

b. Von diesem Eindrucke ausgehend verwirft *Klief.* die gangbare Exegese, daß der Herr in Eins und abwechselnd von der Zerstörung Jerusalems und von seiner Parusie rede und daß er im Grunde von der Zerstörung Jerusalems spreche, aber vermöge prophetischer Perspective von dieser als dem ersten Acte im Weltgerichte hinüber auf die Parusie und auf das absolute Ende schaue, und unternimt den Nachweis, daß der Herr von diesen beiden Ereignissen nacheinander, nach ihrer richtigen Abfolge, im ersten Teile seiner Rede (Matth. 24, 4—6 u. Parall.) von der Zerstörung Jerusalems und deren Zeichen, und dann getrennt davon im zweiten (v. 7—31 u. Parall.) von seiner Parusie und deren Zeichen rede, dabei aber zugleich die irrige Voraussetzung der Jünger von der Zusammengehörigkeit beider Erscheinungen bekämpfe. In diesem zweiten Teile werde die Frage nach dem Zeichen seiner Zukunft und des Weltendes so beantwortet, daß der erste Abschnitt (v. 7 u. 8) die entfernteren, der zweite v. 9—14 die näheren, der dritte (v. 15—28) die nächsten Vorzeichen der Parusie angibt, bis der vierte (v. 29—31) die Parusie selbst und die dieselbe unmittelbar begleitenden Erscheinungen vorführt. — Diese Auslegung bietet im Einzelnen viel Treffliches, im Ganzen aber können wir sie nicht für richtig halten. Schon die Grundlage, auf welche sie gegründet wird, daß die prophetische Perspective, so

gewiß sie bei Jesaja, Micha vorhanden sei, doch nicht mehr bei Daniel sich finde und als ein schon auf dem alttestamentlichen Boden überwundener Standpunkt nicht mehr bei dem Herrn und seinen Aposteln, als sie der Welt das Evangelium verkündigten, gesucht werden dürfe, ist eine unerweisliche Annahme. Auch dafür, daß v. 4—6 von der Zerstörung Jerusalems und deren Zeichen die Rede sei, wird ein bündiger Beweis nicht geliefert. Die Warnung, sich durch das Auftreten solcher, die sich für den Christus ausgeben, nicht verführen und durch das Hören von Kriegen und Kriegsgerüchten nicht erschrecken zu lassen, weil dies noch nicht das Ende sei, enthält kein Wort, nicht einmal eine leise Andeutung darüber, daß der Herr damit nur die Zeichen der Zerstörung Jerusalems und diese selbst gemeint habe. Was sodann den Hinweis auf das durch Daniel geweißagte *βδέλ. τῆς ἐρημ.* und sein Stehen an heiliger Stätte, mit der Mahnung, alsdann ungesäumt auf die Berge zu fliehen, um in der großen Trübsal das Leben zu retten (v. 15—20) anlangt, so ist es zwar richtig, daß das *βδέλ. τ. ἐρ.* nicht auf Dan. 9, 27 sondern auf Dan. 11, 31 hinführe, wo von Antiochus Epiphanes und dessen Thaten so geweißagt ist, daß derselbe durchweg als ein wenn auch nur schwaches Vorbild des zur lezten Zeit zu erwartenden Feindes des Volkes Gottes, des Antichrist aufgestelt ist. Aber *Klief.* selbst bekennt, daß damit darüber noch nicht entschieden sei, ob der Herr mit diesem nach Daniel zu erwartenden, dem Antiochus gleichenden lezten Feinde den Titus und die Römer oder einen etwaigen Späteren meine. Darüber sollen erst die einzelnen Modalitäten des Textes Aufschluß geben; namentlich der Umstand, daß der Herr nicht im allgemeinen von einer Belagerung und Zerstörung der heil. Stadt, noch allgemeinhin von einer Verwüstung des Heiligtums rede, sondern ganz bestimt sage, daß im Heiligtum ein verwüstender Götzengreuel werde aufgestelt werden, wie solches durch Antiochus geschehen war, aus der Geschichte der Zerstörung Jerusalems durch die Römer aber, so genaue Berichte wir auch darüber haben, kein Factum nachgewiesen werden kann, welches sich mit dem vom Herrn vorausgesezten decke. Allein daraus folgt nichts weiter, als daß die Weißagung von dem lezten Feinde in den mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels zusammenhängenden Greueln nicht ihre volle endliche Erfüllung erreicht hat, aber durchaus nicht, daß die grauenhafte Entheiligung des Tempels während dieses Krieges in gar keiner Beziehung zu dem von Daniel geweißagten Greuel der Verwüstung stehe, und diese Weißagung für die Zeiten von ihrer ersten Erfüllung durch Antiochus bis zu ihrer schließlichen vollen Erfüllung durch den Antichrist am Ende des gegenwärtigen Weltlaufes gar keine Bedeutung habe. Auch die Aufforderung der in Judäa Befindlichen zu ungesäumter eiligster Flucht rein bildlich vom Verlassen der Wohnstätten und der bewohnten Orte und damit aller bei den Menschen mit seiner Wohnstätte zusammenhängenden Lebensverhältnisse, vom Verlassen von Besitz, Genuß, Beruf und Amt, staatlicher und communaler Gemeinschaft zu verstehen, erscheint uns nicht gerechtfertigt.

c. Die Mängel der bisher besprochenen Erklärungen haben ihren tieferen Grund in der auf abstracter Scheidung des Gerichts über Jerusalem von dem Weltgerichte beruhenden Annahme zweier Parusien. Die Unzulässigkeit dieser Scheidung hat *Hengstenberg* (die Zukunft des Herrn nach Matth. c. 24 in der KZ. 1832 Nr. 70 f.) erkant, und aus dem perspectivischen Charakter der Weißa-

gungen den Schluß gezogen, daß den Propheten alles in der Anschauung, also nicht zeitlich gesondert, sondern nur räumlich gegeben sei, daher verwandte Begebenheiten, Gerichte sowol als Segnungen Gottes sich in einem Gemälde darstellen, deren zeitliche Sonderung erst durch die Erfüllung gegeben werde, und hat diesen Schluß aus dem typischen Charakter der Entwickelungsphasen des Reiches Gottes in Gerichts- und Gnadenoffenbarungen zu begründen gesucht. Diese Begründung zeigt einen Fortschritt in Bezug auf die richtige Bestimmung des Verhältnisses der Weißaguug zu ihrer Erfüllung, wogegen die Auffassung aller Weißagungen als Gemälde ohne jegliche zeitliche Sonderung ihres Inhaltes der wirklichen Beschaffenheit derselben nicht entspricht, da nur die Visionen im engeren Sinn des Wortes mit Gemälden sich vergleichen lassen, und selbst in perspectivisch gezeichneten Gemälden die näher und ferner liegenden Gegenstände zu unterscheiden sind und nur die Größe der räumlichen Entfernungen der Wirklichkeit nicht entspricht. Den perspectivischen Charakter der Prophetie haben auch *Olsh.*, *Hofm.* (Weißag. u. Erf.), *Delitzsch*, *Zahn* (in *Wichelh.*' Vorless. über Matth.) u. A. auf verschiedene Weise mit der typischen Beschaffenheit derselben verbunden zur Erklärung unseres Cap. angewandt. Auch *Bleek* (Synopt. Erkl. II S 357 f.) erkent denselben bei den alttestamentl. Weißagungen an, und meint nur, daß er zur Lösung der Schwierigkeiten unseres Cap. nicht ausreiche. Denn der perspectivische Charakter der alttestamentl. Weißagungen habe seinen Grund ‚in einer gewissen Mangelhaftigkeit und Unklarheit der prophetischen Anschauung überhaupt'; und möge diese in gewissem Grade auch bei dem Erlöser stattgefunden haben, da er wiederholt erklärt, Zeit und Stunde für den vollen Eintritt des Reiches Gottes nicht zu wissen, so könne man doch nach dem Charakter des Erlösers nicht zugeben, daß er auf positive Weise etwas vorherverkündigt haben solte, dem der Erfolg nicht entsprach, also auch nicht, daß er seine glorreiche Parusie am Ende der Tage als unmittelbar auf das über Jerusalem und Judäa zu verhängende Strafgericht folgend verkündigt haben solte, wie wir es in den Evangelien verkündigt finden. — Diese Ansicht, daß die Weißagung Jesu über seine Zukunft nicht so erfült sei, wie sie in den evangelischen Berichten überliefert ist, bildet den Ausgangspunkt für alle neueren exegetischen und kritischen Aufstellungen über die eschatologische Rede unsers Capitels.

II. Den Schlüssel zur Lösung der Dunkelheiten dieser Rede und zur Beseitigung der zwischen der Weißagung und ihrer Erfüllung obwaltenden Incongruenz glaubt *Bleek* in der Annahme zu finden, daß bei der Aufzeichnung und Sammlung der weißagenden Reden des Herrn verschiedene Aussprüche in unmittelbarere Verbindung mit einander gesezt wurden, als worin sie ursprünglich gestanden hatten. Der Erlöser habe nämlich seinen Jüngern, um sie auf das Schwere, das ihnen bevorstand, zu ihrer Tröstung und Kräftigung vorzubereiten, seine fortwährende geistige Gegenwart auch nach seinem Hingange zugesagt und von Offenbarungen und besondern Erweisungen seiner Macht und Herrlichkeit geredet, dabei auch auf das Strafgericht, welches über Judäa und Jerusalem ergehen werde, hingewiesen und *vielleicht* den Untergang des alten theokratischen Staates in eine gewisse Verbindung mit der selbständigeren Gestaltung seiner Gemeinde und des Reiches Gottes gebracht — aber seine glorreiche sichtbare Wiederkunft am Ende der Tage nicht geweißagt.

a. Diese Ansicht hat *Dorner* (*de orat. Christi eschat.*) exegetisch so ausgeführt, daß er in v. 4—14 eine mehr doctrinelle als prophetische Einleitung, die Darlegung der *principia eschatologiam regentia* (d. h. der allgemeinen Grundzüge der dem Ende zustrebenden Geschichte des Reiches Gottes) erblikt, auf welche dann v. 15 ff. die nähere concrete Anwendung derselben auf die Geschichte folgt, und zwar so, daß v. 15—28 die *grandis strages Judaismi*, v. 29 ff. von dem *occasus Paganismi* anhebend das Weltende schildert. Die vom Himmel fallenden Sterne bezeichnen tropisch die im Heidentum göttlich verehrten himmlischen Naturmächte, welche das Evangelium durch Oeffnung eines höheren Himmels gleichsam herabgestürzt hat. Was Luc. 21, 25. 26 gesagt wird, ist tropische Schilderung der geistlichen Ereignisse, welche die καιροὶ τῶν ἐθνῶν v. 24 füllen, und das εὐθέως δέ Mtth. 24, 29 knüpft den Untergang des Heidentums als unmittelbare Folge an den vorher geschilderten Untergang des Judentums an, und in v. 34 spricht der Herr die in dem ἄχρι des Luk. (21, 24) enthaltene Andeutung, daß es mit dem jüdischen Volke (ἡ γενεὰ αὕτη), ungeachtet der zwischeneingekommenen Hegemonie der Heiden im Reiche Gottes, nicht aus sei, ganz deutlich aus. Diese Stelle bilde die Grundstütze des apostolischen und kirchlichen Glaubens, daß das jüdische Volk bis auf das Ende der Geschichte des Christentums aufbehalten und gleicher Gnade mit den Heidenvölkern teilhaftig werden soll (vgl. Röm. 11, 25 ff.). — Dieser Versuch, die Weißagung des Herrn von seiner Parusie durch allegorische Umdeutung mit der modernen Anschauung von der Entwicklung des Christentums in Einklang zu bringen, hat außer bei *Bg.-Crus.* keinen Anklang gefunden, und nur dazu beigetragen, die rationalistischen und neuprotestantischen Kritiker in der Meinung zu bestärken, daß die Rede unsers Cap. nicht Weißagung Jesu, sondern nur die jüdischen Vorstellungen der Jünger von einer baldigen sichtbaren Wiederkunft Christi enthalte.

b. ‚Entweder ist auf unsere Evangelien überall nichts Geschichtliches zu begründen oder Jesus hat erwartet, zur Eröffnung des von ihm verkündigten Messiasreiches in allernächster Zeit in den Wolken des Himmels wieder zu erscheinen'. Dies ist nicht eingetroffen. ‚Hegte er doch diese Erwartung, so war er ein Schwärmer'. So *Dav. Fr. Strauss*, der alte u. der neue Glaube. 1872. S. 40. Aehnlich *Renan*. Dieser so offen ausgesprochenen Consequenz der Nichtanerkennung der gottmenschlichen Persönlichkeit Jesu haben die neuprotestanti-Kritiker sich dadurch zu entziehen gesucht, daß sie die neutestamentliche Anschauung von der Wiederkunft Christi nicht für Lehre Jesu halten, sondern für eine Vorstellung der ihren Herrn mißverstehenden Jünger und in zweiter Linie der evangelischen Schriftsteller ausgeben. So nach Andeutungen von *Schleierm.* in verschiedener näherer Ausführung *Holtzm.*, *Schenk.*, *Ferd. Baur*, *Colani*, *Keim*, *Pfleid.*, *Weiffenb.* u. v. A. — Jesus habe, meint man, in dreifachem Sinne von seiner Parusie gesprochen, *a*) im *eigentlichen* Sinne von seiner Wiederkunft zum Endgerichte, *b*) im *historischen* Sinne der Offenbarung und Erweisung seiner Macht in einer Reihe geschichtlicher Thatsachen, die den Sieg seines Werkes auf Erden kundthun, *c*) im *uneigentlichen* oder *geistigen* Sinne von einem in der Geistesmitteilung erfolgenden idealen Kommen. Bei der Schilderung seiner Wiederkunft im Siege seines Reiches, die er wirklich vorausgesagt, habe er sich der dem theokratischen Vorstellungskreise geläufigen prophetischen Bilder-

sprache, wie sie nach Daniel c. 7 u. a. messianischen Weißagungen solenn geworden war, bedient. Diese prophetisch-symbolische Bildersprache wurde aber von den nicht den gebildeten Klassen angehörenden Jüngern mißverstanden und von einer wirklichen sichtbaren Erscheinung zur Vollendung seines Reiches gedeutet, die man, weil sie Gegenstand der glühendsten Erwartung war, sehr bald, anfangs gleich nach der von Jesu verheißenen Geistestaufe (Act. 1, 6) erwartete, später aber, da sie nicht sobald erfolgte, weiter hinausschob, ohne doch die Lebensdauer der Generation zu überschreiten. Ferner hatte Jesus das Strafgericht über Jerusalem noch innerhalb der damaligen γενεά in Aussicht gestelt und mit demselben in prophetischer Symbolik den Sieg seines Reichs in Verbindung gesezt. Diese Aussprüche mißverstanden die Jünger so, daß sie die Wiederkunft Christi zum Weltgerichte hinter der Zerstörung Jerusalems erwarteten und dann unter dem Einflusse teils der prophetischen Schilderungen von dem großen Tage Jahve's, teils jüdischer Vorstellungen von der messianischen Reichsaufrichtung, endlich nach den rabbinischen Vorstellungen von den *dolores Messiae* diese Vorstellung Jesu selbst in den Mund legten. Auf solche Weise ist die große eschatologische Rede Jesu in Matth. c. 24 u. 25 mit ihren Parallelen bei Mark. u. Luk. entstanden, und der Kritik die Aufgabe erwachsen, den ursprünglichen substantiellen Gehalt der Lehre Jesu von den Modificationen, die ihr erst in der jüdischen Anschauungsweise der Jünger gegeben worden, zu scheiden.

An dieser Scheidung arbeitet die Kritik schon zwei Decennien und ist zu dem Resultate gelangt, daß die Rede im Großen und Ganzen nicht von Jesu herrühre, sondern von einem Judenchristen auf der Neige des apostolischen Zeitalters oder einem Propheten der jerusalemischen Gemeinde im J. 68 aus Reden Jesu über den Zukunftssieg seines Reichs mit Ermahnungen zur Wachsamkeit und Verheißungen, und aus einer kleinen in Schrift gefaßten Apokalypse jüdischen oder judenchristlichen Ursprungs componirt sei (*Keim*, *Colani*, *Pfleid.*, *Weiffenb.*). Ueber die Frage aber, ob und wie weit Jesus selbst die prophetisch-symbolischen Schilderungen der messianischen Reichsvollendung ideal (geistig) gefaßt, oder die irrtümlichen sinnlichen Vorstellungen seiner Zeitgenossen geteilt habe, und in Bezug auf die Verteilung der einzelnen Bestandteile der ganzen Rede an die beiden angenommenen Quellen, ist eine Einigung bis jezt nicht erzielt worden.[1] Als Hauptgründe für diese Hypothese werden geltend gemacht:

---

1) Nach *Keim* (Gesch. III, 202 ff.) gehören zu den geschichtlichen, von Jesu stammenden Bestandteilen dieser Rede die beiden Hauptbilder des Tableaus, die Zerstörung, nicht Entweihung des Tempels und die Wiederkunft des Messias als Volkserlösers nach jenem Gottesgerichte, sogar in der bestimten Form der Wiederkunft in den Wolken des Himmels noch in diesem Geschlechte und der Aussendung seiner Engel zur Sammlung seiner Auserwählten. Nach *Pfleid.* gehören die kosmischen Scenen (bei Mtth. v. 6—8 v. 15—22 u. 29—31) der Apokalypse an, der *Weiff.* noch als mahnende Schluß- und Betheurungsformel v. 34 u. 35 zugeteilt hat. Diese bilden (nach *Pfl.*) unter sich eine wolgeordnete und eng zusammenhängende Reihe; dazwischen sind die v. 4 f. 9—14. 23—28 so eingeklemmt, daß hiedurch nicht nur die Aneinanderreihung der Glieder jener Apokalypse unterbrochen, sondern auch die unmittelbare Aufeinanderfolge ihrer Momente gehemmt und so der rasche Verlauf des in ihnen sich entwickelnden apokalyptischen Processes retardirt wird. Diese eingeklemmten Abschnitte bilden den wesentlichen Inhalt der Reden Jesu über seine Zukunft. — Nach diesem

1) daß die Weißagung von der sichtbaren Wiederkunft Christi in den Wolken des Himmels *alsbald* nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer nicht in Erfüllung gegangen ist, 2) daß die Lehre Jesu von dem rein geistigen Wesen des Gottesreichs nicht zur Vorstellung eines irdisch glanzvollen Messiasreiches passe und den Jesu in den Mund gelegten Wiederkunftsverheißungen widerspreche, auch die apokalyptischen Hoffnungen mit der bestimten Erwartung und Vorherverkündigung seines Todes nicht stimmen, da er nicht einmal seine Auferstehung so bestimt, wie die Evangelien berichten, vorausverkündigt habe. Er hätte seinen Jüngern bestimt und unumwunden erklären müssen, daß sein Tod kein Hindernis für die Verwirklichung der Wiederkunftshoffnung sein, daß troz Leiden und Tod alles von dem glanzvollen Messiasreiche Gelehrte eintreffen werde. Dies habe Jesus nicht gethan, sondern mehrfach geradezu in einem die Parusie ausschließenden Sinne sich gegen seine Jünger geäußert, sowol gegen Petrus Mrc. 8, 31 ff. als gegen die beiden Zebedäiden Mrc. 10, 35 ff. (vgl. *Weiffenb.* S. 8 ff. u. die dort angef. Aeußerungen von *Colani*, *Holtzm.*, *Schenk.*, *Baur*, *Hase*, *Meyer* u. A.). — Allein von diesen Gründen ist der zweite ohne alle Beweiskraft, weil er aus lauter unbewiesenen Behauptungen und irrigen Meinungen componirt ist. Unbewiesen ist die Behauptung, daß Jesus ein *rein* geistiges Gottesreich gelehrt habe, und irrig die Meinung, daß das geistige Wesen des von ihm verkündigten und gegründeten Gottesreiches mit der Vorstellung von der einstigen Vollendung dieses Reiches in sichtbarer Herrlichkeit in Widerspruch stehe. Das Gegenteil hievon erhellt, wie wir schon zu c. 3, 2 (S. 96 f.) bemerkt haben, aus dem Gleichnisse von dem Unkraute unter dem Waizen, wie auch aus der Vergleichung des Himmelreichs mit einem Fischernetze 13, 47—52 so deutlich, daß selbst *Pfleid.* die Zweiseitigkeit in der Idee des Himmelreichs — gegenwärtig geistig innerlich, dereinst aber sinnlich äußerlich werdend — anerkent und die Vollendung desselben mittelst eines supranaturalen göttlichen Actes von Jesu gelehrt findet. Auch *Keim*, *Weizsäcker*, *Weiff.*, und selbst *Strauss* haben gegen *Colani*, *Schenk.* u. A. geltend gemacht, daß die Wiederkunftsaussprüche die Idee des geistigen Reiches nicht ausschließen, daß vielmehr ein Vorhandensein des Gottesreiches im unvollkommenen Vorbereitungs- und Entwickelungszustande von seiner vollkommenen Verwirklichung in der Zukunft unterschieden werden müsse (vgl. *Weiff.* S. 19 f.). Die Wiederkunftsverheißungen Jesu aber würden mit der Vorausverkündigung seines Todes nur in dem Falle nicht stimmen, wenn Jesus nicht seine Auferstehung am dritten Tage eben so bestimt wie seinen Tod vorausgesagt hätte. Die bestimte Vorausverkündigung seiner Auferstehung, die nur mit dogmatischen Machtsprüchen,

‚kritischen Torso' gibt — wie schon *Zahn* a. a. O. S. 328 treffend bemerkt hat — der Herr, nachdem er die gänzliche Zerstörung des Tempels geweißagt, den Jüngern auf ihre Frage, wann dieses geschehen werde und welches das Zeichen seiner Parusie und des Weltendes sei, ‚nicht die mindeste Antwort, sondern schildert ihre Leiden in den Synedrien und Synagogen, tröstet sie mit dem heiligen Geiste und ermahnt sie zum Beharren bis zulezt; dann komt die Warnung vor Verführern, und hieran schließt sich das liebliche, aber doch für die gewichtige Frage der Jünger in diesem Zusammenhange nichtssagende Gleichnis vom Feigenbaum, von dem sie lernen solten, daß es (die Sache) nahe ist vor den Thüren? *Was?* die Leiden der Jünger — oder die Zerstörung des Tempels? Ihr werdet leiden — der Feigenbaum wird grünen: jezt wisset ihr alles. Daran könt ihr es erkennen'.

nicht mit wissenschaftlichen Gründen in Abrede gestelt wird, enthielt *implicite* die Erklärung, daß sein Tod kein Hindernis für die Vollendung seines Reichs in Herrlichkeit sein werde, wenn Jesus dies auch seinen Jüngern nicht gleichzeitig mit der Ankündigung seines Todes sagte. Ganz unerfindlich aber ist endlich, wie die Zurechtweisung des Petrus Mrc. 8, 31 ff. vgl. Mtth. 16, 20 ff. und die Abweisung der Bitte der Zebedäiden um den Ehrenplatz in der Herrlichkeit (Mrc. 10, 37 ff. Mtth. 20, 21 ff.) die Parusie Christi ausschließen sollen.

Auch der erste Grund stüzt sich auf die nichts weniger als erwiesene Voraussetzung, daß in v. 15—22 nur die Belagerung, Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch die Römer geweißagt sei. Schon bei der exegetischen Erörterung von v. 15 haben wir bemerkt, daß Jesus nach der Relation seiner Rede bei Mtth. u. Mrk. gar nicht von der Zerstörung Jerusalems spricht, sondern nur vom Stehen des Greuels der Verwüstung an heiliger Stätte. Aber auch Luk., welcher statt dessen die Belagerung Jerusalems durch ein Kriegsheer erwähnt, kann die römische Belagerung und Zerstörung Jerusalems nicht als die volle und schließliche Erfüllung der Weißagung des Herrn von seiner Wiederkunft betrachtet haben; da er bemerkt, daß man daran erkennen solle, daß die Verwüstung Jerusalems herbeigekommen sei, und alles werde erfült werden was geschrieben steht, und hinzusezt, daß Jerusalem von den Heiden zertreten sein werde bis der Heiden Zeiten erfüllet sind, daß Zeichen am Himmel geschehen und die Kräfte der Himmel werden erschüttert werden, und dann der Menschensohn in großer Kraft und Herrlichkeit kommen werde (Luc. 21, 20. 22. 24—27). Nach dieser Darstellung soll also auf die Belagerung und die mit derselben beginnende Verwüstung Jerusalems die Zeit der Zertretung von den Heiden folgen und so lange dauern bis der Heiden Zeiten erfült sind, und erst nach Ablauf dieser Zeiten soll die Wiederkunft des Menschensohnes in Herrlichkeit erfolgen. Vergleichen wir damit die Aussage bei Mtth. v. 14, daß das Evangelium allen Völkern auf der Erde verkündigt werden soll, bevor das Ende kommen wird, so kann Jesus oder der Concipient der von Matth. überlieferten Rede Jesu unmöglich die römische Zerstörung Jerusalems als das Ereignis sich gedacht haben, nach welchem *alsbald* die sichtbare Wiederkunft Christi erfolgen werde, folglich auch den Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte und die mit demselben anhebende große Trübsal nicht auf die Drangsale des römisch-jüdischen Kriegs bezogen, wenigstens nicht darauf beschränkt haben. Hieraus erhellt unleugbar, daß in der Rede Jesu nach Mtth. die sichtbare Wiederkunft des Herrn nicht in unmittelbare zeitliche Verbindung mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer gesezt oder als εὐθέως nach derselben folgend geweißagt ist. Demnach beruht das Hauptargument der Gegner der Echtheit unserer Rede für ihre Hypothese über die Composition derselben auf einer unrichtigen Auffassung der Weißagung Jesu, die ihren tieferen und eigentlichen Grund in einer irrigen Vorstellung vom Wesen der Weißagung hat, nämlich auf der Identificirung von Weißagung und Warsagung d. h. Voraussagung einzelner künftiger Ereignisse beruht, während die Weißagung zwar auch sehr specielle Prädictionen enthält und von den alttestamentlichen Propheten der älteren Zeit uns fast nur solche bestimte Prädictionen überliefert sind, aber weder blos in Divinationen der Zukunft aus der Gegenwart, noch blos in Prädictionen zukünftiger Dinge und Begebenheiten besteht. Vgl. *Küper*, das Prophetenth. des A. B. S. 442ff.

Die Lösung der in Frage stehenden Schwierigkeiten der eschatologischen Rede Jesu kann sich nur aus der richtigen Auffassung des Wesens der biblischen Weißagung und des Verhältnisses der Weißagung zur geschichtlichen Erfüllung derselben ergeben. — Das Object der biblischen Weißagung bildet die Zukunft des Reiches Gottes d. h. seine weitere Entwicklung in der näheren und ferneren Zukunft bis zu seiner schließlichen Vollendung, die durch das Grundgesetz der Gottesherschaft in Israel bedingt, sich nach den inneren Zuständen und den äußeren Verhältnissen des Bundesvolkes in den verschiedenen Zeiten verschiedentlich gestaltet, aber unter allen Wechseln ihrer zeitweiligen Gestalt doch ihrem gottgeordneten Ziele der Vollendung des Reiches Gottes in Herrlichkeit immer näher rükt. Die Aufschlüsse hierüber empfingen die Propheten durch göttliche Erleuchtung in der Weise, daß sie nicht nur die Stimme Gottes in ihrem Innern vernahmen, sondern auch die zu verkündigenden Gegenstände im Geiste schauten. Aus dieser Form der göttlichen Mitteilung ergab sich für die prophetische Verkündigung die optisch complexe Form, daß die einzelnen Momente der Weißagung, wie in einem Gemälde die näheren und ferneren Gegenstände, zwar im Allgemeinen unterschieden, aber in der Regel doch ohne genaue Bestimmung der Zeitfolge ihres Eintretens aneinander gereiht sind. Ferner bringt es der paränetische Zweck der Weißagung, wornach sie Aufschlüsse über die Zukunft nicht zur Befriedigung der Wißbegierde, sondern zur Warnung der Gottlosen und zur Tröstung der Gläubigen gibt, mit sich, daß in ihr der Blick auf das Ende der Wege Gottes, auf das Endgericht und die Erlösung der Frommen von allem Uebel vorwaltet, und deshalb oft die einzelnen Momente der Entwicklung in eins zusammengefaßt sind. Weiter kommen hiebei die Schranken alles menschlichen Erkennens in Betracht, wornach wir nur diejenigen Dinge mit unserem Geiste erfassen und begreifen können, von welchen wir eine sinnliche Anschauung oder Vorstellung haben. All unser Wissen von der Zukunft und dem übersinnlichen Wesen der Dinge gründet sich auf sinnliche Anschauungen, nach deren Analogie wir uns die Zukunft und die jenseitige Welt vorstellbar machen. Infolge dieser dem menschlichen Erkennen von Gott gezogenen Schranke konte die Vollendung des Reiches Gottes in verklärter Gestalt den Propheten nur in Bildern, die von der irdischen Entwicklung und Gestaltung desselben entnommen waren, auf eine für ihr Erkentnisvermögen begreifliche Weise zur Anschauung gebracht und durch ihre Verkündigung der Gemeinde mitgeteilt werden. Endlich ist noch die Natur des Wortes Gottes zu erwägen, daß dasselbe in seinen Drohungen und Verheißungen sich nicht blos in dem einzelnen Falle, für den es ausgesprochen ist, erfült, sondern als ein ewig gültiges Wort sich fort und fort erfült, so oft die Verhältnisse, auf die es sich bezieht, sich wiederholen. So oft die Sünde sich erneuert, stelt sich die gedrohte Strafe ein, so daß jede einzelne Erfüllung zugleich eine Realweißagung für alle künftigen ähnlichen Fälle bildet. Und was vom Worte Gottes, das gilt auch von den Ordnungen, welche Gott für

die Welt und für sein Reich gegründet hat, und überhaupt von seinem Walten in der Regierung der Welt und seines Reiches. Wie im Naturreiche die höheren Ordnungen in den niederen keimartig präformirt sind, so bilden auch im Gnadenreiche die Institutionen der alttestamentlichen Theokratie Präformationen und Typen für die höheren und geistigen Verhältnisse des Himmelreichs. Gleicherweise sind die Thaten Gottes in der Geschichte Israels typisch bedeutsam für das Walten des Herrn in der zeitlichen Entwicklung des Himmelreichs. — In diesen von Gott geschaffenen Gesetzen der Welt- und Menschengeschichte, die wir hier nur kurz andeuten wolten, ist die optisch-complexe und die bildlich-symbolische und typische Beschaffenheit der Weißagung begründet, deren Realität nur von oberflächlichen Denkern in Abrede gestelt werden kann. Daraus ergeben sich aber sehr beachtenswerte Normen für die richtige Auffassung des Verhältnisses, in welchem die Weißagung zu ihrer geschichtlichen Erfüllung steht.

Wenn die zu offenbarende Warheit der Weißagung in die Form optisch-complexer Anschauung und in bildlich-symbolische Schilderungen von typischer Bedeutung gekleidet ist, so läßt sich nicht *a priori* bestimmen, *wann* und *wie* sie sich erfüllen wird, ob eigentlich d. h. in der geschilderten Modalität, oder nur ihrem geistigen Inhalte nach; ob auf einmal, in einem einzigen geschichtlichen Ereignisse, oder successive in sich wiederholenden geschichtlichen Thatsachen, bis sie schließlich ihre volle Verwirklichung erlangt. Daraus folgt, daß das Wort der Weißagung durch die Erfüllung erst seine volle Erklärung findet. — Wenden wir das Gesagte auf unsere eschatologische Rede Jesu an, die sich, wie schon bemerkt, nach Form und Inhalt an die prophetische Verkündigung des A. T. anlehnt und die ganze Entwickelung des Reiches Gottes im gegenwärtigen Aeon bis zu seiner Vollendung in der Ewigkeit umspannt, so läßt sich gegenwärtig, wo wir noch mitten in der Entwickelung stehen, noch kein endgültiges Urteil über die Erfüllung oder Nichterfüllung derselben fällen, sondern nur Folgendes darüber bemerken:

Der Herr unterscheidet in seiner Rede drei Perioden: 1. nent er Ereignisse, welche noch nicht das Ende indiciren (v. 4—6); 2. erwähnt er welterschütternde Begebenheiten, schwere Verfolgungen seiner Jünger und die Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern der ganzen Erde als Vorboten des kommenden Endes (v. 7—14); 3. schildert er das Kommen des Endes nach den Zeichen seines Beginnes: den Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte, unerhört große Trübsal und Bedrängnis seiner Jünger durch falsche Propheten (v. 15—28), worauf alsbald seine sichtbare Wiederkunft in den Wolken des Himmels erfolgen wird (v. 29—35). — Die in den beiden ersten Abschnitten seiner Rede erwähnten Ereignisse sind nicht als zu bestimten Zeiten erfolgend angekündigt, daher auch ihre Erfüllung nicht in geschichtlichen Vorgängen einzelner Zeiten gesucht werden darf. Sowol Kriege, Empörungen, Erdbeben, Hungersnöte und Seuchen hier und dort, als auch das Auftreten von Irrlehrern und falschen Messiassen wiederholen sich

im Laufe der Zeiten, und die als ἀρχὴ ὠδίνων bezeichneten Calamitäten unterscheiden sich von den noch gar nicht auf das Ende hindeutenden Ereignissen nur durch ihre intensive und extensive Stärke und Häufung, wodurch sie auf die bevorstehende Um- und Neugestaltung der Welt hindeuten. Auch die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt vollzieht sich allmälig von den Zeiten der Apostel an bis auf unsere Tage, ohne bis jezt ihre Vollendung erreicht zu haben. — Anders verhält es sich mit den das Ende herbeiführenden großen Zeichen, dem Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte, mit welchem die große Trübsal anheben wird, und der sichtbaren Erscheinung des Menschensohnes. — Die Weißagung des Propheten Daniel von dem Verwüstungsgreuel hatte bereits eine nächste geschichtliche, aber nur vorläufige, noch nicht ihre volle Erfüllung erhalten. Dies erhellt nicht nur daraus, daß Jesus die Verwirklichung derselben als noch bevorstehend ankündigt, sondern auch aus c. 11 u. 12 des Buches Daniels, wo der gegen den heiligen Bund frevelnd auftretende König, der das Heiligtum entweiht, das beständige Opfer abschaft und den Greuel der Verwüstung aufstelt, so geschildert ist, daß die Schilderung weit über die geschichtlich constatirten Frevel des Antiochus Epiphanes hinausgeht, indem von demselben 11, 36 ausgesagt wird, daß er sich wider alle Götter erheben und Lästerungen wider den höchsten Gott reden werde, und wo sowol die Drangsal jener Zeit mit dem Ende der Tage, als auch der Sturz des Frevlers und die Errettung des Volkes Gottes aus jener Not mit der Auferstehung der Todten verbunden ist (12, 1—3. 11—13). Hier ist unverkennbar Antiochus Ep. der Frevler wider den heiligen Bund als Typus des lezten Feindes der Gemeinde des Herrn, des Antichrists verkündigt, mit dessen Sturze die Vollendung des Reiches Gottes eintreten wird. Wenn hiernach die aus Daniel genommenen Worte Christi unzweifelhaft auf diesen lezten Feind, den Antichrist, bezogen werden müssen, auf den sie auch der Apostel Paulus in 2 Thess. 2, 4 ff. bezogen hat, so darf man doch bei dem optisch-complexen und typischen Charakter der Weißagung frühere unvollkommenere Erfüllungen nicht ausschließen, also auch die ziemlich verbreitete Beziehung auf die durch die Römer über Jerusalem und Judäa hereingebrochene Katastrophe nicht als unzulässig abweisen. Nicht richtig ist es nur, diese zeitgeschichtliche Erfüllung von dem geweißagten Greuel der Verwüstung in der Verbrennung des Tempels durch die Römer oder gar in der Aufrichtung der Bildsäule des Titus oder der Reiterstatue des Hadrian auf der Stätte des zerstörten Tempels, woran *Chrys., Theophyl., Euthym.* u. *Hieron.* dachten, suchen zu wollen. Vielmehr komt hiebei die grauenhafte Entweihung des Tempels durch die Zeloten (vgl. *Joseph. bell. jud. IV, 6, 3*) in Betracht (*Hngstb.* Christol. III, 1 S. 113 ff.), mit welcher man die von den Heiden angerichtete Verwüstung auf dem Tempelplatze verbinden kann. Ganz unrichtig ist es auch, in den Greueln der römischen Belagerung und Zerstörung Jerusalems die volle endgültige Erfüllung des geweißagten Verwüstungsgreuels finden zu wollen. Dagegen spricht schon entscheidend

was der Herr über die alsdann eintretende θλῖψις μεγάλη sagt, deren Beschreibung durch die mit dem römischen Kriege verbundenen Drangsale in keiner Weise erschöpft wird, vielmehr, wie auch die Anlehnung der Schilderung an Dan. 12, 1 lehrt, auf die Endzeit hinführt, so daß die Drangsale des römischen Krieges nur ein schwaches Vorspiel derselben liefern, bei welcher die Aufforderung zur Flucht in dem Flüchten der Christengemeinde nach Pella wörtlich in Erfüllung ging. In Betreff der schließlichen Erfüllung aber ist die typische Bedeutung von Jerusalem und Judäa als Stätten des Reiches Gottes ins Auge zu fassen. Denn die zu eiligster Flucht Aufgeforderten sind Christen, nicht Juden, und die zu Rettenden die ἐκλεκτοί, um deretwillen die Tage der Trübsal verkürzt werden. — Diese typische Erfüllung der Worte ist übrigens auch nicht auf die noch jetzt zukünftige Endzeit zu beschränken, sondern bahnt sich in der geschichtlichen Entwickelungszeit der christlichen Kirche allmälig an, in den sich wiederholenden Perioden sowol der Bedrückung der Jünger Christi durch widerchristliche Mächte als auch des in der Christenheit um sich greifenden Verfalles des Glaubens und der Liebe.[1]

Wenn aber die Weißagung von dem Greuel der Verwüstung und der großen Trübsal weit über die Zerstörung Jerusalems durch die Römer hinausragt und auf die Zeit des Antichrists hinweist, so hat auch das Wort des Herrn, daß alsbald (εὐθέως) nach jenen Tagen seine sichtbare Wiederkunft in den Wolken des Himmels erfolgen werde, volle Warheit, und kann nur von Kritikern in Zweifel gezogen werden, welche entweder die Wiederkunft des Herrn zur Vollendung seines Reiches überhaupt leugnen, oder den Begriff der Parusie irrtümlich bestimmen. — Die übliche Unterscheidung einer zweifachen (unsichtba-

---

1) Hinsichtlich der Abweichung des Luk. (21, 20 ff.), daß er statt des Greuels der Verwüstung an heiliger Stätte die Belagerung Jerusalems durch ein Kriegsheer erwähnt, haben wir schon S. 481 nachgewiesen, daß auch seine Schilderung dieses Ereignisses weit über die Belagerung und Zerstörung Jerusalems hinausgeht. Den Grund dieser Abweichung haben wir darin zu suchen, daß Luk. das aus Daniel genommene Merkmal, das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως bei Matth., fallen ließ, weil sein Verständnis eine tiefere Erforschung der Weißagung Daniels erforderte, als er von Heidenchristen, für welche er sein Evangelium schrieb, erwarten konte, und statt dessen die Belagerung und Verwüstung Jerusalems angab, da Tempel und Jerusalem zusammen gehören und die Verwüstung der heiligen Stätte sich von der Verwüstung der heiligen Stadt nicht trennen ließ, auch von den Propheten des A. T. eine feindliche Bedrängung Jerusalems in der Endzeit geweißagt war (Zach. 14. Ezech. 38. 39). — Fraglich bleibt nur, ob die von Luk. erwähnte Belagerung Jerusalems, mit der ihre Verwüstung kommen wird, und die Tage der Rache beginnen, daß πάντα τὰ γεγραμμένα d. h. alle Weißagungen des A. T. erfüllt werden, auf Dan. 9, 26 (καὶ βασιλεία ἐθνῶν φθερεῖ τὴν πόλιν) hinweist, wie *Hngslb.* Christol. III, 1 S. 118 annimt, oder aus Dan. 11, 31 geflossen ist, wie *Klief.* Offenb. Joh. I S. 49 warscheinlich zu machen sucht Da Lukas ein eigentliches Citat nicht gibt, so wird sich diese Frage nicht evident beantworten lassen. Uebrigens hat Luk. seine Darstellung schwerlich rein aus der alttestamentlichen Weißagung geschöpft, sondern ohne Zweifel auf Worte gegründet, die Christus sei es damals oder zu anderer Zeit über das Endgeschick Jerusalems gesprochen hat.

ren und sichtbaren) oder gar einer dreifachen (historischen, geistigen und eschatologischen) Wiederkunft ist mißverständlich. Christus und seine Apostel lehren nur *eine* Parusie und unterscheiden nur verschiedene Phasen oder Manifestationen derselben. Die Parusie begint schon mit den Erscheinungen des Auferstandenen im Kreise seiner Jünger, um dieselben von der Wirklichkeit und Leibhaftigkeit seiner Auferstehung zu überzeugen, bei der die Jünger den Herrn mit leiblichen Augen sahen; sie sezt sich nach der Himmelfahrt fort in der Ausgießung des als Paraclet ihnen verheißenen Geistes, in welchem Jesus, wie er Joh. 14, 18 ausdrücklich sagt, zu seinen Jüngern komt, daß sie ihn, freilich nicht mit Leibesaugen, wol aber mit dem Glaubensauge des Geistes, sehen, und ihnen seine Gegenwart kräftig beweist, indem er sein Reich auf Erden ausbreitet, seine Gemeinde wider alle Macht der Feinde schüzt und die Welt überwindet, bis das Evangelium vom Reiche allen Völkern verkündigt sein wird, worauf seine Wiederkunft sich in der der ganzen Welt sichtbaren Erscheinung (*ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας αὐτοῦ* 2 Thess. 2, 8) mit großer Macht und Herrlichkeit vollenden wird, um durch das Endgericht sein Reich in Herrlichkeit offenbar zu machen. — Die mit dem ersten Pfingstfeste anhebende und durch die Jahrhunderte der christlichen Kirche sich fortsetzende geistige Gegenwart und Wirksamkeit Christi in seiner Gemeinde ist nur die innerliche, vor den Augen der Welt verhüllte Seite seiner Parusie, ist aber nicht minder real als die noch zukünftige, allen Geschlechtern der Erde sichtbar werdende *ἐπιφάνεια* derselben. Wie die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* seit den Tagen der ersten Pfingsten als reale Macht auf Erden existirt und die Reiche dieser Welt überwindet, so ist auch die Parusie Christi schon in dem gegenwärtigen Aeon eine Realität, deren seine Jünger sich getrösten und deren Wirkungen so augenscheinlich sind, daß sie den Kindern des Unglaubens geheimes Grauen erregen, den Gläubigen aber Mut und Kraft zum Ausharren in der Trübsal einflößen und die Warheit seiner Verheißung verbürgen, daß er dereinst allenthalben sichtbar erscheinen wird zum Schrecken seiner Feinde und zur Freude seiner frommen und treuen Knechte. — Aus dieser schriftgemäßen Auffassung des Begriffs der Parusie unseres Herrn wird auch der Ausspruch verständlich, daß *ἡ γενεὰ αὕτη* nicht vorübergehen werde, bis daß alles dieses geschehen sei (*γένηται*) d. h. eingetreten, nicht: vollendet oder zum Abschluß gekommen sein wird. Denn alles, was Jesus von v. 4 verkündigt, erfült sich nicht momentan, sondern successive, in längerem geschichtlichen Verlaufe.

V. 36—51. **Ermahnungen zur Wachsamkeit**, um von der Wiederkunft des Herrn nicht überrascht zu werden, weil niemand Tag und Stunde derselben weiß (v. 36) und der Herr unerwartet und plötzlich zum Gericht über die in sorgloser Sicherheit dahinlebende Welt kommen wird (v. 37—51). — V. 36. „Ueber jenen Tag und Stunde aber weiß niemand, auch nicht die Engel des Himmels noch der Sohn, sondern nur der Vater allein". Vgl. Mrc. 13, 32. Obgleich alles, was der Herr seinen Jüngern über die Zeichen seiner Parusie und der Welt-

vollendung verkündigt hat, noch zu Lebzeiten der damaligen Generation geschehen d. h. sich zu erfüllen beginnen wird, so ist doch Tag und Stunde seiner Wiederkunft zum Gericht nicht bekant, weder den Menschen, noch den Engeln, noch auch dem Sohne Gottes. Daß dieser Ausspruch mit der Aussage v. 34 nicht in Widerspruch steht, wie *Bl., Colani, Weiff.* u. A. behaupten, liegt auf der Hand, sobald man nur die Worte nimt, wie sie lauten. Selbst *Pfleid.* bemerkt S. 148 der oben angef. Abhdl.: ‚die Unwissenheit über den bestimten Zeit*punkt* der Parusie schließt die Weißagung über den allgemeinen Zeit*raum* derselben nicht aus.' Tag und Stunde d. h. den bestimten Tag weiß nur der Vater allein, der als Regierer der Welt die *χρόνοι* und *καιροί* des ganzen Verlaufs der Welt- und Menschheitsgeschichte *ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ* festgesezt hat (Act. 1, 7) und demgemäß auch die Parusie des Menschensohnes und die Weltvollendung zu der in seiner Weisheit bestimten Zeitfrist herbeiführt. Diese Zeit weiß daher auch der Sohn nicht, nicht blos im Stande seiner *κένωσις*, sondern auch als der zur Rechten des Vaters erhöhte Menschensohn, da auch ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden, die er im Stande seiner Erhöhung hat, vom Vater gegeben ist (28, 18), so daß er nur den von Gott dem Vater von Ewigkeit her gefaßten Rathschluß der ewigen Liebe ausführt, und nach Unterwerfung aller seiner Feinde, und nach Aufhebung des Todes als des lezten Feindes sich Gotte, der ihm alles untergeordnet hat, unterordnen wird, auf daß Gott sei alles in allem (1 Kor. 15, 24—28). Vgl. hiermit die Erörterung S. 406 über die 20, 23 von Jesu ausgesprochene Beschränkung seiner Macht. — V. 37—39. Vgl. Luc. 17, 26 u. 27. Es wird sich aber mit der Parusie Christi verhalten wie mit der Sintflut. Sie wird für die sorglose Menschheit unerwartet hereinbrechen. „Wie aber die Tage Noahs waren, so wird die Zukunft des Menschensohnes sein". Die Tage Noahs sind die Zeit des Baues der Arche, 1 Petr. 3, 20. In welcher Hinsicht die Parusie Christi den Tagen Noahs gleicht, wird v. 38 f. angegeben. „Wie sie (die Menschen) nämlich in den Tagen vor der Sintflut aßen und tranken, heirateten und verheirateten bis zu dem Tage, da Noah in die Arche ging, und es nicht erkanten, bis die Sintflut kam und alle hinwegnahm, so wird auch die Zukunft des Menschensohnes sein". *ἦσαν — τρώγοντες — πίνοντες* sie waren essend, trinkend — drükt das ständige Thun aus. *τρώγειν* essen, ohne üblen Nebenbegriff (fressen), vgl. Joh. 6, 54 ff. 13, 18. *γαμίζειν* oder *ἐκγαμίζειν* verheiraten, aus dem Hause Töchter verheiraten. Für *γαμίζοντες* hat *Tisch. 8* nur ℵ*D 33* angeführt, während für *ἐκγαμίζοντες JLΓΔΠ al.* zeugen. Zu *οὐκ ἔγνωσαν* sie erkanten d. h. beachteten nicht ist als Object zu suppliren: das Bevorstehende, oder was kommen werde. — V. 40 u. 41. Vgl. Luc. 17, 34. 35. Alsdann wird von zweien neben einander mit derselben Arbeit Beschäftigten der eine angenommen werden, nämlich von den die Auserwählten sammelnden Engeln, der andere gelassen werden d. h. dem Gerichte oder dem Verderben überlassen werden. Die Präsentia vergegenwärtigen das Zukünftige. Die Worte *δύο ἀλήθουσαι* sind als absolut vorausgeseztes Subject zu

fassen, welches in der folgenden Aussage in seine Teile zerlegt wird. Deutsch: von zweien, welche mahlen, wird eine angenommen und eine gelassen werden. *ἐν τῷ μύλῳ* beim Mühlstein der im Hause befindlichen Handmühle, welche gewöhnlich von Mägden oder Weibern gedreht wurde, vgl. *m.* bibl. Archäol. S. 500 u. 502, wie noch jezt im Morgenlande in bürgerlichen Wirtschaften, vgl. *Robins.* Pal. II S. 405 f. — Daraus zieht Jesus v. 42 die Mahnung: „Wachet also, denn ihr wißt nicht, an welchem Tage euer Herr komt". *γρηγορεῖν* wachen, das Gegenteil der sorglosen Sicherheit, involvirt das Achten auf die Zeichen der Zeit und die beständige geistliche Vorbereitung auf die Ankunft des Herrn. Statt *ποίᾳ ὥρᾳ* (nach *ΛΓΠ al.*) hat *Tisch. 8 ποίᾳ ἡμέρᾳ* nach ℵ*BDJΔ al.* aufgenommen. — Diese Mahnung wird in

V. 43—51 durch Gleichnisse erläutert, welche die Notwendigkeit des Wachens und die Gefahr sorgloser Sicherheit veranschaulichen. — V. 43. Vgl. Luc. 12, 39 f. „Das aber erkennet, daß wenn der Hausherr wüßte, in welcher Nachtwache der Dieb komt, er würde gewacht und den Dieb nicht in sein Haus haben einbrechen lassen". Der Tag des Herrn wird so unerwartet kommen wie ein Dieb in der Nacht; vgl. zu diesem Bilde 1 Thess. 5, 2. 2 Petr. 3, 10. Apok. 3, 3. 16, 15. *φυλακή* Nachtwache, als ein Teil der Nacht, s. zu 14, 23. — V. 44. „Darum seid auch ihr bereit". *διὰ τοῦτο* darum, weil die Stunde der Ankunft des Herrn unbekant ist — damit ihr nicht Schaden erleidet, der Seligkeit verlustig gehet. — V. 45—51. Vgl. Luc. 12, 42—45. Die Gefahr der sorglosen Sicherheit zeigt der Herr seinen Jüngern in dem Gleichnisse von einem Knechte, welchem sein Herr während der Zeit seiner Abwesenheit die Aufsicht über das Hausgesinde anvertraut hat, und zwar so, daß er ihnen dabei sowol den Lohn der Treue, als auch die Strafe der Untreue zur Mahnung und Warnung vorhält. V. 45. „Wer also ist der treue und kluge Knecht, welchen der Herr über sein Hausgesinde (*οἰκετεία* die Dienerschaft) gesezt hat, daß er ihnen die Speise zur rechten Zeit gebe?" Wenn bei der Ungewißheit der Zukunft Christi die rechte Bereitschaft notwendig ist, so müssen die Jünger des Herrn wissen, worin dieselbe besteht. Der Knecht, welchen sein Herr über das Hausgesinde sezt, bei Luk. *οἰκονόμος* genant, ist ein Bild der Jünger Christi, die zur Leitung seiner Gemeinde berufen und verordnet sind, daß sie die ihnen anvertrauten Seelen mit dem Brote des Lebens speisen. Dieser *δοῦλος* wird als *πιστὸς καὶ φρόνιμος* bezeichnet. Denn *Treue* und *Klugheit* sind unerläßliche Erfordernisse für die rechte Verwaltung ihres Amtes. *πιστός* bezieht sich auf die das ganze Verhalten bestimmende Gesinnung, vgl. 1 Kor. 4, 1 f., *φρόνιμος* auf die Wahl der rechten Mittel und Wege zur treuen Ausführung des Willens des Herrn. — V. 46 Die Antwort: der Knecht ist es, welchen ... gibt Jesus in der Form einer Seligpreisung: „Selig jener Knecht, welchen sein Herr beim Kommen so thuend finden wird". *οὕτως so* wie er ihm aufgetragen hatte. — V. 47. Den treu und klug erfundenen Knecht wird der Herr über alle seine Güter setzen d. h. ihm die Verwaltung aller seiner Güter anvertrauen, also eine viel höhere

Stellung und Wirksamkeit als Lohn seiner Treue ihm zuweisen. Auf die Jünger Christi angewandt besteht demnach der Lohn darin, daß sie zum *συμβασιλεύειν* mit Christo im Reiche der Herrlichkeit erhoben werden, vgl. 19, 28. 25, 21 u. 23. — V. 48—51. Den bösen Knecht hingegen wird bei der Wiederkunft des Herrn schwere Strafe treffen. „Wenn aber der böse Knecht in seinem Herzen spricht". Die Wendung ist eine prägnante Ausdrucksweise für: wenn aber der Knecht böse ist und in seinem Herzen spricht d. h. bei sich denkt. *ὁ κακὸς δοῦλος* ist das Widerspiel des treuen und klugen Knechtes. Doch besagt *κακός* mehr als *ἄπιστος* und *ἄφρων* untreu und unklug; es bed. schlecht, nichtswürdig. So zeigt sich der Knecht in seinem Verhalten, daß er in der Meinung, sein Herr verziehe, werde noch lange nicht kommen, die ihm übertragene Macht mißbraucht, anfängt seine Mitknechte zu schlagen, statt ihnen zur rechten Zeit ihren Speisebedarf zu geben, und mit den Trunkenen ißt und trinkt, also statt seines Amtes zu warten den Lüsten und Begierden des bösen Herzens fröhnt, statt die Mitknechte zu beaufsichtigen selbst mit den Lüderlichen ein lüderliches Leben führt. Einem solchen Knechte wird der Herr unvermutet kommen und ihm den verdienten Lohn seiner Nichtswürdigkeit geben (*ἐν ὥρᾳ ᾗ per attract.* für *ἥν*). *διχοτομήσει αὐτόν* er wird ihn in Stücke zerhauen (*διχοτομεῖν* eig. in zwei Teile zerschneiden, vgl. Exod. 29, 17 LXX), nicht: Hinrichtung mit der Säge (*Mey., Weiss*), wofür *πρίζειν, πρίζεσθαι* gebräuchlich, s. *Susann.* v. 59. Hebr. 11, 37. „Und wird sein Teil (Los) mit den Heuchlern setzen", d. h. ihm sein Los in der Hölle zuweisen, ihn in die Hölle verdammen, wo Heulen und Zähneknirschen sein wird, s. zu 8, 12 u. 23, 13. Mit diesem Satze geht die Rede vom Bilde in die Sache über. Die Verdammnis in die Hölle steht übrigens mit der Todesstrafe des Zerhauens nicht in Widerspruch. Die Hinrichtung schließt die Höllenstrafe nicht aus, ebenso wenig wie der zeitliche Tod die ewige Verdammnis, die *δεύτερος θάνατος* genant wird Apok. 2, 11. 20, 6. 14. 21, 8. Bei oder mit den Heuchlern soll er sein Los erhalten, weil sein Verhalten gegen den Herrn Heuchelei war, sofern er sich als treuer Knecht gezeigt haben muß, um das v. 45 von seinem Herrn ihm geschenkte Vertrauen sich zu erwerben, und erst in der Abwesenheit des Herrn die Bosheit seines Herzens offenbarte.

Cap. XXV, 1—30. **Weitere Begründung der Mahnung zur Wachsamkeit durch Gleichnisse.** V. 1—13. *Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen.* V. 1. „Alsdann wird das Himmelreich gleich sein zehn Jungfrauen, welche ihre Lampen nahmen und ausgingen dem Bräutigam entgegen". *Τότε* weist nicht auf den Zeitpunkt der Bestrafung des untreuen Knechtes 24, 50 f. hin (*Mey., Weiss*), sondern sezt nur das in der Parabel Dargestelte im Allgemeinen in die Zeit der Parusie Christi, ohne daß man bei dem vielfachen Gebrauche, den Matth. von dieser Partikel macht, eine bestimte Zurückweisung auf c. 24, 37 oder 14 anzunehmen hat. Zu *ὁμοιωθήσεται* vgl. die Erörterung über *ὡμοιώθη* 13, 24. 18, 23. 22, 2. Das Futurum steht wie 7, 26 mit Be-

zug darauf, daß die in der Parabel veranschaulichte Gleichmachung d. h. factische Gleichstellung erst bei dem Gerichte erfolgen wird. Die Vergleichung bezieht sich, wie schon zu 13, 24 (S. 315) bemerkt worden, auch bei dieser Parabel nicht auf die Jungfrauen als Personen, sondern auf ihr Thun und Verhalten mit seinen Folgen, wie es in der Parabel geschildert ist. — Die Hochzeit, als Bild der Vereinigung des Herrn mit seiner Gemeinde (vgl. Apok. 19, 7 u. die Erkl. zu 9, 15. S. 241), zu welcher die Jungfrauen den Bräutigam feierlich einholen wollen, ist hier nicht, wie es die Sitte war (vgl. *m.* bibl. Archäol. S. 540), im Hause des Bräutigams gedacht, sondern im Hause der Braut (wie Richt. 14, 10), in Rücksicht auf die im Gleichnisse abgebildete Sache, sofern nämlich Christus vom Himmel auf die Erde herab zu seiner Gemeinde komt. Bei ἐξῆλθον ist die Differenz unter den Auslegern, ob die Jungfrauen aus dem Brauthause (*Mey.*), oder aus ihren eigenen Häusern (*Ew.*) ausgingen, für die Sache von keinem Belange und läßt sich exegetisch gar nicht entscheiden. Denn so natürlich es auch erscheint, daß die Brautjungfern sich bei der Braut versammeln, um von da aus dem kommenden Bräutigam entgegen zu gehen, so sind doch die zehn Jungfrauen schwerlich als bloße Brautjungfern d. h. Freundinnen oder Gespielinnen der Braut, von ihr verschieden, zu denken, so daß man mit *Mey.* die Frage aufwerfen darf, ob die Zehnzahl der Brautjungfern übliche Sitte war, sondern repräsentiren die Braut, die daher nicht genant ist, indem die parabolische Darstellung in diesem Punkte nicht der bei irdischen Hochzeiten üblichen Sitte gemäß, sondern dem abgebildeten Sachverhältnisse entsprechend gebildet ist. Auf die Sache gesehen ist die Braut ja die Gemeinde Christi, und zwar nicht in *abstracto*, sondern in ihrer concreten Wirklichkeit als Versammlung oder Vereinigung der Christen. Daher komt auch die Zehnzahl nach ihrer symbolischen Bedeutung als Signatur der Vollständigkeit in Betracht, so daß die zehn Jungfrauen die Vollzahl der zur Vermählung mit Christo ihrem Bräutigame sich anschickenden Gläubigen darstellen.

V. 2—4. Von den Jungfrauen waren fünf thöricht, fünf klug. Die Thörichten nahmen beim Ausgehen ihre Lampen, aber nicht Oel außer dem was in den Lampen brante, mit sich; die Klugen aber nahmen Oel in Gefäßen samt den Lampen mit, um für den Fall der Verzögerung der Ankunft des Bräutigams die Lampen nach Bedarf mit Oel speisen zu können. — V. 5. Als aber der Bräutigam mit dem Kommen verzog, nickten alle ein und schliefen. Hiebei ist wol vorausgesezt, daß sie unterwegs in ein Haus eingetreten waren, um daselbst die Ankunft des Bräutigams abzuwarten. — V. 6 f. Um Mitternacht entstand ein Geschrei: „Siehe da der Bräutigam! Geht aus ihm entgegen!“ Da standen alle jene Jungfrauen auf und schmükten ihre Lampen. ἔρχεται nach ὁ νυμφίος fehlt in ℵ*BC*DLZ*, und ist von *Lchm.* u. *Tisch. 8* weggelassen, für den Sinn auch nicht notwendig, da das einen Gegenstand vergegenwärtigende ἰδοῦ den Begriff des Kommens oder Gekommenseins involvirt; also wol nur als verdeutlichende Glosse in die Codd. *C³XΓΔΠ al.* gekommen. ἐκόσμησαν schmükten d. h. brachten die

Lampen in Ordnung durch Putzen des Tochtes und Versorgung mit Oel, daß sie hell brennen konten. — V. 8. Die Thörichten aber haben kein Oel mehr und bitten die Klugen: „Gebt uns von eurem Oele, denn unsere Lampen *σβέννυνται* sind im Begriff zu verlöschen". V. 9. Die Klugen aber antworteten: *μήποτε οὐ μὴ ἀρκέσῃ* ... Nimmermehr (geben wir euch); es wird gewiß nicht hinreichen für uns und für euch. Wenn *οὐ μή* nach *BCDXΔΘΠ al.* die richtige Lesart ist, so kann *ἀρκέσῃ* nicht von *μήποτε* abhängen, sondern nur von *οὐ μή*, so daß hinter *μήποτε* zu interpungiren ist, vgl. *Winer* S. 556. Doch hat *Tisch. 8* die Lesart von ℵ*ALZ al. pl.*[1] *μήποτε οὐκ ἀρκέσῃ* vorgezogen: ‚daß es nicht etwa unzureichend sei' d. h. es steht zu befürchten, daß es nicht zureiche für uns und für euch; vgl. *Winer* S. 469 f. „Geht vielmehr zu den Krämern und kauft euch". — V. 10 Während sie aber hingingen (zu kaufen) kam der Bräutigam und die Bereiteten gingen mit ihm ein (ins Brauthaus) zur Hochzeitsfeier und die Thür ward verschlossen. V. 11 f. Als später auch die übrigen Jungfrauen kamen und sprachen: „Herr, Herr, öffne uns" (*κύριε, κύριε* die Dringlichkeit des Rufens ausdrückend, s. zu 7, 21), antwortete er: „warlich ich sage euch, ich kenne euch nicht" d. h. ihr seid mir unbekante, nicht zur Hochzeit gehörende Leute. So betrachtet er sie, weil sie nicht unter den ihn empfangendeu Jungfrauen sich befanden.

In v. 13 folgt die Anwendung: „Wachet also; denn ihr wisset nicht den Tag noch auch die Stunde" (der Parusie). Diese Mahnung ist in der Parabel näher so ausgeführt, daß die Jünger Christi nicht blos überhaupt für den Empfang ihres Herrn sich bereiten sollen, sondern auch so nachhaltig, daß wenn seine Ankunft sich verzögert, sie für den Eingang in sein Reich nicht unvorbereitet getroffen werden. — Die zehn Jungfrauen stellen, wie schon bemerkt, die ganze Christenheit dar. Die brennenden Lampen sind Bild der rechten Bereitung des Herzens. Das Oel ist in der Schrift Symbol des Geistes Gottes, hier also Bild des heiligen Geistes mit seiner Kraft, das Herz zu erleuchten und zu heiligen, den Glauben zu nähren und die Liebe zu beleben. Die Verzögerung der Ankunft des Bräutigams ist erwähnt, nicht blos um die Situation herbeizuführen, in der sich der Mangel an Vorsorge so schwer bestraft (*Weiss*), sondern zugleich, um anzudeuten, daß die Wiederkunft Christi nicht so bald erfolgen wird, als die in dieser Welt der Anfechtung und des Kampfes auf Erlösung wartenden Jünger dieselbe glauben und hoffen. Die lange Zeit des Wartens aber macht müde und schläfrig. Das Einnicken und Schlafen aller Jungfrauen involvirt an sich keine Verschuldung, da *alle,* auch die klugen, dieser aus der Schwäche der menschlichen Natur sich ergebenden Anfechtung nicht zu widerstehen vermögen. Im geistlichen Leben aller Christen treten Zeiten und Stunden geistiger Schläfrigkeit ein. Gefährlich werden aber diese Zeiten nur denen, welche versäumt haben, sich mit der

1) *Cod. A* (*Alexandrinus*) tritt erst von diesem Cap an als Zeuge auf, weil die den Anfang des Ev. Matth. enthaltenden Blätter verloren gegangen sind.

Kraft des Geistes so zu rüsten, daß sie zur Stunde, da der Herr komt, die Flamme des Glaubens und der Liebe alsbald wieder hell leuchtend anfachen können. Mit dieser Kraft sollen wir uns durch fleißigen und rechten Gebrauch der Gnadenmittel des Wortes und der Sacramente rechtzeitig ausrüsten. Wer dies versäumt, der kann, wenn der Herr erscheint, um ihn zur Rechenschaft zu ziehen, das Versäumte nicht nachholen. Mit der Wiederkunft Christi ist die Gnadenfrist abgelaufen. Am Tage des Gerichts kann keiner für den andern einstehen, oder mit seinem Glauben und seiner Liebe ihm aushelfen. Daß die klugen Jungfrauen den thörichten von ihrem Oele nicht abgeben wollen, ist nicht Zeichen von Lieblosigkeit; der Grund, den sie angeben: es würde nicht für uns und euch ausreichen, enthält in parabolischer Einkleidung die ernste Warheit, vor Ablauf der Gnadenzeit sich mit dem Oel des Geistes zu versehen, der uns der Aufnahme in die Seligkeit des ewigen Lebens versichert. — Das Zuschließen der Thür gehört zum Bilde der Hochzeit, die in einem Hause gefeiert zu werden pflegt.

V. 14—30. *Das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden.*[1] Mit γάρ an das γρηγορεῖτε οὖν v. 13 angeknüpft liefert dieses Gleichnis die lezte Begründung der mit c. 24, 42 anhebenden Ermahnung, bei der Ungewißheit des Tages der Wiederkunft Christi zu wachen, um nicht unvorbereitet von derselben betroffen zu werden. Die Aufforderung γρηγορεῖτε οὖν v. 13 ist einfache Wiederholung von 24, 42. — Während die Parabel von den zehn Jungfrauen die Gefahr des Mangels an Ausdauer im geistlichen Leben der Gläubigen zeigte, wird in dem

---

1) Eine in dem Grundgedanken ähnliche Parabel findet sich Luc. 19, 12—26, in eine parabolische Darstellung des feindlichen Verhaltens der Juden zu Christo verflochten, und außerdem in der Ausführung mehrfach modificirt. Der Edle, welcher bei Luk. in ein fernes Land, zog, um ein Reich sich einzunehmen, gab seinen Knechten zehn Minen, damit sie mit denselben während seiner Abwesenheit Handel trieben. Als er dann nach Einnahme des Reiches wiederkam, fordert er Rechenschaft von dem anvertrauten Gelde, worauf der erste ihm zehn Minen, der zweite fünf als mit der empfangenen einen Mine erworben übergab, wofür der Herr den ersten mit der ἐξουσία über zehn Städte, den andern mit der über fünf Städte belohnte, während der dritte, welcher seine Mine im Schweißtuche bei Seite gelegt hatte, mit der Entziehung derselben gestraft wurde. Diese Verschiedenheit wird nach dem Vorgange *Calvin's* von den neueren Ausll. meistenteils für eine in der evangelischen Ueberlieferung vor sich gegangene Modification einer und derselben von Jesu vorgetragenen Parabel gehalten, indem *Calv.*, *Olsh.*, *Neand.*, *Holtzm.* u. A. die Modification auf Rechnung des Matth. setzen, *Mey.*, *Ew.*, *Bl.*, *Weizs.*, *Keim*, *Weiss* die Darstellung des Matth. für die ursprüngliche Form erklären, welche Luk. nach eigener Combination modificirt in seine geschichtliche Darstellung verflochten habe, während *Schleierm.*, *Kern*, *Lange*, *Cremer*, *Godet* annehmen, daß Jesus die Parabel zweimal, in verschieden modificirter Form vorgetragen habe. — Die Entscheidung ist schwierig und nicht mit Sicherheit zu treffen. Die beiden Darstellungen gemeinsamen Elemente der Parabel ergaben sich für die Veranschaulichung der Idee der Rechenschaft, welche die Jünger dem Herrn dereinst von ihrem Wirken in seinem Reiche geben sollen, so einfach aus naheliegenden irdischen Verhältnissen, daß eine wiederholte Verwendung des Bildes von anvertrauten Geldern, in den lezten Reden Jesu vor seinem Scheiden von seinen Jüngern, nicht außer den Grenzen der Warscheinlichkeit liegt.

Gleichnisse von den Talenten die rechte Art des Wirkens im Reiche Gottes und die Rechenschaft, die jeder Christ bei der Wiederkunft des Herrn abzulegen hat, veranschaulicht. — V. 14 f. „Wie ein Mensch, im Begriffe zu verreisen, seine eigenen Knechte rief und ihnen seine Güter übergab, und dem einen gab er fünf Talente, dem andern zwei, dem andern aber eins, einem jeden nach seinem Vermögen, und verreiste alsbald". Dem mit ὥσπερ beginnenden Satze entspricht kein logischer Nachsatz. Beim Beginne der Vergleichung hatte der Erzähler die Absicht, einen Nachsatz mit οὕτως folgen zu lassen; vermutlich οὕτως ἔσται καὶ ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρ.: eben so wird es sich mit der Wiederkunft des Menschensohns verhalten, vgl. 24, 39. Aber bei der weiteren Ausführung des Gleichnisses trat der Vordersatz in den Hintergrund, so daß der Nachsatz unterblieb und ein Anantapodoton entstand. ἀποδημῶν im Begriffe in die Fremde zu reisen, vgl. 21, 23. τοὺς ἰδίους δούλους seine eigenen d. h. nicht etwa fremde, nicht zu seinem Hause gehörige Knechte, von denen er erwarten konte, daß sie seine Güter gut und zu seinem Vorteile verwalten würden. Den Knechten gab er nicht gleiche Summen, sondern jedem κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν gemäß der ihm eigenen Befähigung zum Betriebe von Geschäften. Gemeint ist die Naturanlage, die individuelle Begabung eines jeden, so daß er keinem mehr zumutete, als er zu leisten vermochte. Wegen τάλαντα s. zu 18, 24. Streitig ist die Verbindung des εὐθέως. Im *text. rec.* ist es (mit *ACDL al.*) zu ἀπεδήμησεν gezogen und besagt, daß der Herr die selbständige Benutzung des anvertrauten Geldes nicht beschränkte (*Mey.*), oder daß er eine nähere Verfügung über die Art der Verwendung des Geldes nicht traf, weil er gleich nach der Verteilung wegreiste (*de W.*). Dagegen haben es *Fritzsche, Rinck, Lchm., Tisch. 8* nach ℵ* *B*, Minusk. Ital. u. a. Verss. mit dem folgenden πορευθείς verbunden, wofür *Weiss* geltend macht, daß εὐθέως in unserem Evangelium stets voranstehe. Aber dieser Grund ist nicht entscheidend, da hier auf dem εὐθέως kein solcher Nachdruck ruht, der die Voranstellung erheischte. Gegen die Verbindung mit πορευθείς spricht aber, daß die Bemerkung, wie die tüchtigen Knechte sich sofort daran machten, dem Willen des Herrn und ihrer Fähigkeit gemäß das empfangene Geld zu verwenden (*Weiss*), dem Zwecke der Parabel ferne liegt, da dieselbe nicht den Eifer, sondern nur die Treue in der Verwendung des anvertrauten Talentes lehren soll, daher auch bei der Ablegung der Rechenschaft das Mehr oder Weniger des erzielten Gewinnes nicht in Betracht gezogen ist, den beiden treuen Knechten die gleiche Belohnung zugesprochen wird. — V. 16. Der welcher fünf Talente empfangen hatte, gewann mit denselben andere fünf Talente. ἐργάζεσθαι Geschäfte treiben; ἐν instrumental, das Verbum bei den Classikern häufig von Handels- und Wechselgeschäften gebraucht. ἐποίησεν er machte (Geld), wie auch im Deutschen für: gewann, erwarb; in v. 17 dafür ἐκέρδησεν stehend. Eben so gewann der, welcher zwei Talente erhalten hatte, damit andere zwei. — Der Knecht aber, welcher eins empfangen hatte, ging hin, grub Erde auf (machte eine

Grube in der Erde) und verbarg darin das Geld seines Herrn. Statt ὤρυξεν ἐν τῇ γῇ (nach *ACDXΓΔΠ al.*) hat *Tisch. 8* nach ℵ*B*(*C*³)*Lal.* ὤρυξεν γῆν recipirt. — V. 19 ff. Nach langer Zeit aber komt der Herr jener Knechte und hält mit ihnen Abrechnung (συναίρειν λόγον wie 18, 23). — Da brachte der, welcher fünf Talente empfangen hatte, seinem Herrn die mit denselben erworbenen anderen fünf Talente; worauf der Herr zu ihm sprach: „Trefflich, du guter und treuer Knecht! In Bezug auf weniges warst du treu, über vieles will ich dich setzen. Gehe ein in die Freude deines Herrn". *Εὖ* gut, schön, trefflich, will *Mey.* mit ἧς πιστός verbinden, weil wenn es absolut gebraucht wäre, in gutem Griechisch εὖγε stehen müßte, wie auch in Luc. 19, 17 εὖγε ursprünglich sei. Allein in Luc. 19, 17 hat zwar *Tisch. 8* εὖγε recipirt, aber nur auf Grund von *BD,* wogegen ℵ*ALRΓΔΠ* u. die meisten anderen Uncialcodd. εὖ lesen. Auch in unserem V. ist die Verbindung von εὖ mit ἧς πιστ. ganz unnatürlich. Bei εἰς τὴν χαράν ist nicht an ein Freudenfest zu denken, welches zur Feier der Rükkehr des Herrn veranstaltet wurde (*de W., Lange*); χαρά ist der Freudenzustand, in welchem der Herr sich befindet, d. i. die Herrlichkeit des Himmelreichs. — V. 22 f. Gleicherweise wird der andere Knecht, der zwei Talente erworben hatte, von dem Herrn belobt und belohnt. — V. 24 f. Da trat auch der, welcher ein Talent empfangen hatte, herzu und sprach: „Herr, ich kante dich, daß du ein harter Mensch bist, erntend wo du nicht gesäet und sammelnd von wo du nicht geworfelt hast; und mich fürchtend ging ich hin und verbarg dein Talent in der Erde. Siehe da hast du das Deine". συνάγων ὅθεν οὐ διεσκόρπισας sammelnd von daher (d. h. von der Tenne), wo du nicht aus einander gestreut d. h. geworfelt hast. Die Worte: ernten wo man nicht gesäet und sammeln, von wo man nicht geworfelt hat, sind sprichwörtlicher Ausdruck zur Charakteristik eines Menschen, der ganz unberechtigte Anforderungen macht. Dieser Knecht sucht mit dem Vorgeben, daß er bei den ihm bekanten unbilligen Anforderungen seines Herrn nicht habe riskiren wollen, mit seinem Gelde Geschäfte zu treiben aus Furcht dabei das Geld zu verlieren, seine Trägheit zu rechtfertigen. — V. 26. Die Unwarheit dieser vorgeblichen Entschuldigung dekt der Herr ihm auf und schlägt ihn mit seinen eigenen Worten. „Du böser und saumseliger Knecht! wußtest du, daß ich ernte wo ich nicht gesäet und sammle von wo ich nicht geworfelt habe? Nun, so soltest du mein Geld den Wechslern gegeben haben und ich hätte, wenn ich gekommen, das meinige mit Zinsen davon getragen". Der Satz ἤδεις ὅτι . . . διεσκόρπισα ist als Frage des Befremdens zu fassen (*Mey., Weiss*); nicht concessiv (*de W.*), wozu das οὖν im Nachsatze nicht passen würde. Das οὖν zeigt, daß der Nachsatz aus der Frage gefolgert ist: Kantest du mich wirklich als einen so harten Menschen? Nun dann war es deine Pflicht . . . βαλεῖν τοῖς τραπεζίταις (das Geld) den Wechslern auf den Geldtisch hinwerfen, drükt das Mühelose des Thuns aus, und ἐγώ hebt den Gegensatz: Ohne Mühe und Risiko hättest du mein Geld so anlegen können, daß *ich* bei der Rükkehr das meinige wieder bekommen konte,

σὺν τόκῳ mit Zinsen. — V. 28 f. Folglich kannst du dein Verfahren nicht rechtfertigen. „Nehmet also von ihm das Talent und gebet es dem, der zehn Talente hat". Dieser Urteilsspruch wird v. 29 mit der sprichwörtlichen Gnome gerechtfertigt: „denn jedem welcher hat wird gegeben werden, daß er Ueberfluß habe, von dem aber der nicht hat wird auch genommen werden was er hat", die schon zu 13, 12 erläutert worden. V. 30. Aber nicht blos mit Entziehung des ihm anvertrauten Talents wird der Schalksknecht gestraft, sondern auch als ἀχρεῖος unbrauchbar, untüchtig, vom Himmelreiche ausgeschlossen, v. 30 vgl. 8, 12. 13, 42 u. a. — Der Schlußvers 30 wird nicht allein durch seine Correspondenz mit 24, 51, sondern auch durch seinen Inhalt als ursprünglicher Bestandteil des Gleichnisses erwiesen (gegen *Weiss*, der ihn auf Grund seiner Urmarkushypothese für einen Zusatz des Evangelisten ausgegeben hat). Denn die Strafe, welche der träge und unnütze Knecht empfängt, bildet den für die Vollständigkeit der Parabel unentbehrlichen Gegensatz zu dem Lohne, welchen die treuen Knechte empfingen. Jene gehen in die Freude ihres Herrn d. i. in die ewige Seligkeit ein, dieser wird in die äußere Finsternis hinausgeworfen.

Der Sinn oder die Lehre dieser Parabel ist leicht zu erkennen. Der ἄνθρωπος, welcher für die Dauer seiner Abwesenheit seine Güter seinen Knechten zur Verwaltung übergibt, stelt Christum dar, welcher die Welt verläßt um zu seinem Vater im Himmel zurückzukehren, und bis zu seiner Wiederkunft die Güter, die er auf Erden zurückläßt d. h. die durch Gründung des Himmelreichs gestifteten Heilsgüter, nämlich die in dem Worte und den Sacramenten und den seiner Gemeinde zu ihrer Erbauung verliehenen Geistesgaben (Charismen, vgl. Ephes. 4, 7. 1 Kor. 12, 4—11 u. Röm. 12, 6—8) seinen Jüngern zur Verwaltung anvertraut, damit sie als seine Haushalter diese Gnadenschätze im Interesse ihres Herrn d. h. zur Ausbreitung seines Reiches verwenden. Zu diesem Zwecke vertraut er jedem so viel an, als er nach seiner individuellen Befähigung für treue und redliche Erfüllung seines Berufes bedarf. Bei seiner Wiederkunft wird der Herr von jedem seiner Diener Rechenschaft über die Verwaltung der ihm anvertrauten Heilsgüter fordern und die treu erfundenen Knechte mit der Aufnahme in das Reich der Herrlichkeit belohnen, die untreu erfundenen aber in die Hölle zu ewiger Pein verurteilen. Um die anvertrauten Güter treu zu verwalten, dazu müssen alle Jünger Christi wachsam sein, allezeit eingedenk der Wiederkunft des Herrn und der Rechenschaft, die sie dann werden ablegen müssen.

Dagegen urteilt *Weiss* (S. 534) über den Zweck und Sinn der Parabel, daß dieselbe mit der Wachsamkeitspflicht (vgl. v. 14), ja überhaupt mit der Wiederkunft Jesu ursprünglich gar nichts zu thun hatte, da das Verreisen des Herrn im Gleichnisse nur die Situation für die Erprobung der Knechte hergäbe und nicht einmal die gangbare Beziehung auf geistliche Güter und Gaben oder gar auf die Berufsthätigkeit fordere. — Diese weitgreifenden Folgerungen gründet *W.* auf seine kritische Voraussetzung, daß die Gnome v. 29 in der Quellenschrift

ihre ursprüngliche Stelle in Marc. 4, 25 hatte und dort nur den Erfahrungssatz ausdrücke, daß der Reiche leicht mehr erwirbt, der Arme auch sein Weniges bald verzehrt, wornach sie auch hier nur besage, daß es von dem Ertrage, den man aus der Anwendung der verliehenen Gaben erzielt hat, abhängt, ob man mehr empfangen oder auch die besessene Gabe verlieren soll. Allein zugegeben, daß die Gnome aus Mrc. 4, 25 entnommen sei, so erhellt doch schon aus dem Contexte jener Stelle und der Parallele Luc. 8, 17, daß dort von geistlichen Gaben und von der Berufsthätigkeit die Rede ist, wie auch in Mtth. 13, 12. Sodann läßt sich von einer sprichwörtlichen Gnome dieses Inhalts gar nicht behaupten, daß Jesus sie nur einmal, und falls mehrmals. immer in gleicher Beziehung und Anwendung gebraucht habe, und das mehrmalige Vorkommen derselben in den evangelischen Berichten aus einer für ursprünglich gehaltenen Stelle abzuleiten sei. Die Behauptung aber, daß die ganze Parabel mit der Wiederkunft Jesu und der Wachsamkeitspflicht der Jünger nichts zu thun hatte, läßt sich nur vorbringen, wenn man den Inhalt der Parabel verstümmelt hat. Das Wegschneiden des Schlusses (v. 30) reicht hiefür nicht aus; man muß auch in der den treuen Knechten verheißenen Belohnung die Worte ‚gehe ein zu deines Herrn Freude' (v. 21 u. 23) willkürlich herausschneiden, um aus keinem anderen Grunde als nach subjectivem Belieben das Verreisen und Wiederkommen des Herrn für einen sachlich bedeutungslosen Zug der Parabel ausgeben, und die Stellung der Parabel nicht blos in unserem Evangelium, sondern auch bei Luk. in c. 19, 12—26 für unrichtig erklären zu können.

V. 31—46. **Das Weltgericht.** Das Gericht, welches der Menschensohn bei seiner Wiederkunft über alle Völker halten wird, bildet den Schluß der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, das schließliche Ende der gegenwärtigen Weltzeit. Hiernach gehört die folgende Schilderung des Weltgerichts zur vollständigen Beantwortung der Frage, welche die Jünger 24, 3 an Jesum gerichtet hatten. — Auf die bei seiner Wiederkunft zu vollziehende Scheidung der treu erfundenen Jünger von den untreuen hatte der Herr schon in den Gleichnissen c. 24, 36—25, 30 nicht blos hingedeutet, sondern er hatte auch mit deutlichen Worten diese Scheidung als Aufnahme der Treuen in das Reich seiner Herrlichkeit und als Ausschließung der Untreuen aus demselben und Verstoßung in die äußere Finsternis bezeichnet (24, 40 f. 47. 51. 25, 10 u. 12. 21. 23 u. 30). Aber nicht an diese Gleichnisse knüpft die folgende Schilderung des Gerichts an, sondern an die 24, 30 f. angekündigte Parusie des Menschensohnes, die Bedeutung derselben für die ganze Welt entwickelnd und damit zugleich die zur Wachsamkeit ermahnenden Gleichnisse erläuternd und begründend.

V. 31—33. „Wenn aber der Menschensohn gekommen sein wird in seiner Herrlichkeit, und alle Engel mit ihm, dann wird er sitzen auf dem Throne seiner Herrlichkeit; und werden vor ihm versammelt werden alle Völker, und er wird sie von einander scheiden, wie der Hirte die Schafe von den Böcklein scheidet, und wird die Schafe zu seiner Rechten stellen, die Böcklein aber zur Linken". (*ἅγιοι* vor *ἄγγελοι* fehlt in *ℵBDLΠ* al.* und ist wol nur Glosse). Das richtige Verständnis der ganzen Gerichtsschilderung hängt von der Erklärung des *πάντα*

τὰ ἔθνη ab. Nach constantem neutestamentlichen Sprachgebrauche können darunter nur alle Völker der ganzen Erde verstanden werden, wie in 24, 14 u. 9. 28, 19. Luc. 24, 47. Röm. 16, 26 u. a., da durch die Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen bewohnten Erde vor der Wiederkunft Christi der Unterschied zwischen heidnischen und christlichen *Völkern* alsdann aufgehoben sein wird. Daraus folgt aber, daß das Gericht über alle Menschen ohne Ausnahme gehalten werden wird. Dennoch hat man im Hinblicke einerseits auf die folgende Beschreibung des Gerichtsactes, andrerseits auf andere Aussprüche des N. T. die Frage aufgeworfen, ob Christen oder Nichtchristen als die gerichtet werdenden Subjecte zu denken seien, und diese Frage verschieden beantwortet. — Nach dem Vorgange von *K. A. Gli. Keil (Opusc. ed. Goldh. p. 136 ss.* u. Analekt. 1813. 3 S. 177 ff.) nehmen *Olsh., Bg.-Crus., Stier, Auberl., Cremer, Hilgf., Weizs., Volckmar, Keim, Wittichen* an, daß das Gericht über die Nichtchristen geschildert sei. Allein diese Annahme läßt sich weder mit der Bemerkung begründen, daß die Scheidung der Gläubigen bereits in den vorigen Gleichnissen gelehrt, hier also vom Endgerichte über die Nichtgläubigen die Rede sei, noch damit, daß nach Joh. 3, 18. 5, 24 die Gläubigen nicht ins Gericht kommen, und daß der Richterspruch nicht nach dem Glauben, sondern nach der Liebe gefällt wird; sie steht vielmehr in unvereinbarem Widerspruch sowol mit der Gesamtlehre der Schrift über die Erlösung der Menschen von der Sünde und dem Tode, als mit der Beschreibung des Gerichts in v. 34—45. Die δίκαιοι, welchen der König als den Gesegneten seines Vaters das Reich der Herrlichkeit zuerkennt, können nicht Heiden sein, die durch Werke der Liebe oder einer Humanität, welche des Glaubens nicht bedarf, der bei ihr durch die Liebe ersezt werde (*Volckm.*), sich der Aufnahme in das ewige Leben im Reiche Gottes würdig erwiesen haben, weil — von der apostolischen Lehre, daß in keinem Anderen als in Jesu Christo Heil, auch kein anderer Name den Menschen gegeben ist, darinnen wir sollen selig werden (Act. 4, 12), und daß alles was nicht aus dem Glauben komt Sünde ist (Röm. 14, 23) abgesehen — den δικαίοις das Eingehen in das ewige Leben nicht um ihrer allgemeinen Menschenliebe willen zugesprochen wird, sondern wegen der Liebe, die sie gegen die geringen Brüder Christi und in diesen Brüdern Christo selbst erwiesen haben. Den Brüdern erzeigten Liebesdienst aber betrachtet Jesus nur in dem Falle als ihm selber erwiesen, wenn er εἰς τὸ ὄνομα μαθητοῦ geleistet ist (10, 42), d. h. mit Rücksicht darauf, daß der Hilfsbedürftige ein Jünger Jesu ist. Solcher Liebesdienst ist ohne Glauben an Jesum Christum als Heiland der Sünder und Retter der Verlorenen nicht möglich, also auch nicht Ausfluß allgemeiner Menschenliebe, oder einer Humanität, die des Glaubens nicht bedarf, sondern Frucht des rechtfertigenden Glaubens an Christum. — Auch in den Reden der δίκαιοι und der ἄδικοι: Herr, wann haben wir dich hungernd gesehen u. s. w. (v. 37 ff. u. 44), spricht sich das Bewußtsein des Glaubens an Christum aus; denn nicht, daß sie Jesum nicht gekant oder nicht geliebt haben, machen sie

geltend, sondern daß ihnen die Gelegenheit, ihm Liebe zu erweisen gefehlt habe. — Die Sichtung der Gläubigen aber, von welcher die vorigen Gleichnisse handeln, ist nicht als dem Weltgerichte voraufgehend dargestelt, sondern in demselben vollzogen, da die Vorstellung einer zweimaligen Wiederkunft von Jesu nirgends gelehrt wird, sondern nur daß er ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος das Gericht über Gute und Böse halten und seine Engel senden wird, um das Unkraut auf dem Acker des Reiches Gottes zu sammeln und zu verbrennen (13, 37—43). Die δίκαιοι in 13, 43 sind Christen, nicht fromme Heiden. — Auf die Stellen Joh. 3, 18. 5, 24 u. 1 Cor. 11, 31 werden wir später zurükkommen. — Ebenso wenig aber wie auf Nichtchristen läßt sich das Gericht über alle Völker auf die Christen mit Ausschluß der Nichtchristen einschränken, wie nach dem Vorgange von *Lactantius (instit. 7, 20), Hieron., Euthym., Grotius* in neuerer Zeit *Neand., Bl., Mey., Weiss* u. A. thun, und teils aus dem Contexte, teils aus dem Bilde des Hirten und aus dem Grundgedanken der richterlichen Entscheidung, der Norm der Liebeserweisung gegen Jesum folgern. Allein aus dem Contexte läßt sich eher das Gegenteil erweisen; der Vergleich mit dem Hirten aber, der die Schafe von den Böcken scheidet, ist ein ganz untergeordneter Punkt in der Schilderung, woraus nicht gefolgert werden darf, daß Christus als Hirt *seiner* Herde gedacht ist, und in Betreff der Norm der Liebeserweisung ist zu erwägen, daß bei den ἄδικοι zwar Kentnis von Jesu und seinen Jüngern, aber nicht die Annahme des Evangeliums und der Eintritt in die christliche Gemeinde vorausgesezt ist.[1] Wenn nach der unzweifelhaften Lehre Jesu das Evangelium für alle Völker der Erde bestimt ist und vor seiner Wiederkunft allen Völkern geprediget wird, so muß auch das Gericht, welches er dann halten wird, um die ἄδικοι von den δίκαιοι zu scheiden, nicht nur über alle Völker im Großen und Ganzen, sondern auch über alle Menschen ohne Ausschluß der Ungläubigen, welche nicht in die christliche Kirche eingetreten sind, sich erstrecken. Ein apartes Gericht über die Heiden lehren weder die Propheten des A. T., noch Christus, noch seine Apostel; und

1) Daß infolge der Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern *alle* Menschen Christen geworden seien, läßt sich aus 24, 14 nicht erschließen, sondern nur, daß allen das Evangelium angeboten und allen Gelegenheit gegeben worden, sich für oder wider Christum zu entscheiden. Eben so wenig läßt sich aus dem Richterspruche Christi über die ἄδικοι in v. 42 f. folgern, daß ‚an Ungläubige nicht gedacht werden könne' (*Weiss*), und daraus in Verbindung mit dem Umstande, daß Mark. und Luk. die Schilderung des Gerichts nicht haben, nicht der Schluß ziehen, daß die Verkündigung des Gerichts in der von Matth. überlieferten Gestalt nicht von Jesu herrühre, sondern der Evangelist eine in seiner Quelle gefundene Rede, welche nur darstelte, nach welcher Norm die Sichtung der Gläubigen und die Scheidung der ἐκλεκτοί von den nicht bewährten Jüngern erfolgen werde, in die Form eines allgemeinen Weltgerichts umgedeutet habe, wie *Bl.* u. *Weiss* behaupten. Noch einen Schritt weiter sind *Keim* (Gesch. Jes. 3. Bearb. S. 289) und *Wittichen* (d. Leben Jesu S. 343) gegangen und haben die ganze Rede Jesu abgesprochen und für ein Produkt der Sehnsucht der späteren Gemeinde, mit welcher man den König erwartete, der Gut und Bös auf ewig scheiden werde, ausgegeben.

außer dem Reiche der Herrlichkeit, in welches nach dem Endgerichte die Gerechten zu ewigem Leben eingehen, und der *γέεννα τοῦ πυρός* (18, 9. 5, 22), in welche die Ungerechten *εἰς κόλασιν αἰώνιον* verwiesen werden, wird dann für Heiden kein Raum, weder im Himmel noch auf der Erde, vorhanden sein.

V. 32. Versammelt werden die Völker vor dem Throne des Weltrichters durch den Dienst der Engel, die mit dem Menschensohne erscheinen; vgl. 24, 31 u. 13, 41. Die Scheidung der Völker in zwei Gruppen ist der Anfang des richterlichen Actes. Die Vergleichung mit dem Hirten, der in seiner Herde die Schafe von den Böcken scheidet, erinnert an die prophetische Verkündigung Ezech. 34, 17—19, daß der Herr zwischen Schaf und Schaf und den Widdern und Böcken richten werde, damit die mageren und schwächlichen Schafe nicht mehr von den feisten Schafen und den Böcken zu leiden haben. Die Vergleichung dieser Stelle macht es warscheinlich, daß bei den *ἔριφοι* nicht blos der geringere Wert der Ziegen und Böcke im Vergleich mit den Schafen, sondern auch das Naturell dieser Thiere in Betracht gezogen ist, also die geduldigen und friedlichen Schafe von den widerspenstigen und störrigen Ziegen geschieden werden. Dagegen läßt sich nicht geltend machen, daß *ἔριφος* und *ἐρίφιον* nicht überhaupt die Ziegenböcke, sondern nur die jungen Ziegen bedeute. Denn *ἔριφος* (*ὁ* und *ἡ*) bedeutet im Griechischen die jungen Ziegenböcke und Ziegen, darnach *τὸ ἔριφιον* das junge Ziegenvieh beiderlei Geschlechts und wird in der LXX Jer. 41, 40 für עַתּוּדִים Böcke überhaupt gebraucht; und das störrige und stößige Naturell zeigen nicht blos die alten Böcke, sondern auch die Ziegen und Böcklein. — Die rechte Seite gilt wie die rechte Hand für vorzüglicher und kräftiger als die linke. — V. 33 f. Der Richterspruch. Christus heißt *ὁ βασιλεύς*, weil er in seiner *βασιλεία* erscheint, 16, 28. Zu den zu seiner Rechten Stehenden wird er sprechen: „Kommet her (*δεῦτε* wie 11, 25. 22, 4), ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet (nehmt in Besitz) das euch seit Grundlegung der Welt bereitete Reich". *ἡτοιμασμένην* nicht blos *bestimt,* sondern *bereitet,* in Bereitschaft gesezt, vgl. 22, 4. *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* (vgl. 13, 35) ist nicht = *πρὸ καταβολῆς κ.* vor Grundlegung der Welt. Die Erwählung ist vor der Weltschöpfung d. h. von Ewigkeit her im Rathe der ewigen Liebe beschlossen (Eph. 1, 4. 1 Petr. 1, 20); aber die Bereitung des Reichs für die Auserwählten geschieht erst mit der Erschaffung der Welt. *βασιλείαν* ist das Reich der Herrlichkeit, welches dem Seher auf Patmos in dem Bilde des himmlischen Jerusalems auf der neuen Erde gezeigt wird, Apok. 21, 2—22, 5. — Der Richterspruch wird begründet durch Angabe des Verhaltens der Gläubigen zu Christo. „Denn ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben, ich war durstig und ihr habt mich getränkt; ein Fremdling war ich und ihr habt mich aufgenommen, nackend und ihr habt mich bekleidet; krank war ich und ihr habt mich besucht; im Gefängnis war ich und ihr seid zu mir gekommen". *συνηγάγετέ με* wörtl. ihr habt mich zusammengeführt *sc.* mit den Eurigen, mich in euer Haus aufgenommen (vgl. Deut. 22, 2

LXX). γυμνός nackend d. h. der ordentlichen Kleidung ermangelnd, vgl. Joh. 21, 7. Act. 19, 16. Die Aufzählung der einzelnen Liebesdienste ist rhetorische Individualisirung des Gedankens, daß sie Jesu in jeder bedrängten Lage werkthätige Liebe erzeigt haben. — V. 37. Die Gerechten lehnen das ihnen erteilte Lob ab, nicht aus zu großer oder (nach *Olsh.*) sogar unbewußter Bescheidenheit, sondern in sachgemäßer und geziemender Demut, weil sie die betreffenden Liebesdienste niemals Christo selbst geleistet haben, und wenn sie auch seines Wortes in 10, 40. 18, 5 eingedenk waren, doch den Wert dessen, was sie an den geringen Brüdern gethan haben, nicht nach jener Verheißung zu bemessen wagen. Wie wenig sie sich dessen bewußt sind, daß sie dem Herrn selbst Liebesdienste erwiesen haben, deuten sie mit dem dreimal wiederholten πότε σε εἴδομεν an. Aus ihren Worten aber zu folgern, daß sie ‚noch kein bewußtes neutestamentl. Leben geführt haben' (*Aub., Crem.*), ist eben so irrig als der aus der Anrede Κύριε gezogene Schluß von *Weiss,* daß sie den Menschensohn als *ihren Herrn* anreden, also Jünger Jesu sind. Die leztere Folgerung wird schon dadurch als unstatthaft erwiesen, daß auch die Ungerechten v. 44 Jesum mit Κύριε anreden, und der ersteren hat schon *Bengel* mit der Anmerkung: *Fideles opera bona sua, impii mala v. 44, non perinde aestimant ut judex,* vorgebeugt. — V. 40. Den Wert, welchen die Gläubigen auf ihre Liebeswerke nicht legen dürfen ohne Ueberschätzung derselben, erkent die Gnade des Herrn an. „Warlich ich sage euch, so weit ihr's gethan habt einem dieser meiner geringsten Brüder, mir habt ihr's gethan". ἐφ' ὅσον ist nicht Object zu ἐποιήσατε, sondern bed. *in quantum,* in wie weit, in dem Maße als, vgl. Röm. 11, 13. Das Object zu ἐποιησ. ist aus dem Contexte zu suppliren — die vorher aufgeführten Liebesdienste. Mit ἑνὶ τούτων τ. ἀδελφῶν τ. ἐλαχίστων sind nicht die Apostel gemeint. Denn wenn der Herr auch 28, 10. Joh. 20, 17 die Apostel seine Brüder nent, so kann er sie doch nicht als die geringsten der Brüder bezeichnen, ganz abgesehen davon, daß die den Aposteln erwiesene Liebe nicht den Maßstab für die Gläubigen aller Zeiten abgeben kann. οἱ ἀδελφοί sind die Christen insgemein, nicht die Menschen überhaupt (*de W.*), wofür die Berufung auf Hebr. 2, 11. 17 nichts beweist, da zu dieser Auffassung weder das deiktische τούτων noch τῶν ἐλαχίστων paßt. Denn τούτων weist auf die vor dem Throne Versammelten, und zwar nicht auf die zur Linken, sondern auf die zur Rechten stehenden Jünger Christi hin, und wird durch τῶν ἐλαχίστων näher dahin bestimt, daß unter diesen die Armen, Niedrigen, Geringen gemeint sind, die πτωχοί, πενθοῦντες, πραεῖς, δεδιωγμένοι, welche Jesus in der Bergpredigt selig gepriesen und die nun in die verheißene Seligkeit eingehen werden (*Mey.* u. A.).

V. 41 ff. Zu denen zu seiner Linken aber wird er sprechen: „Gehet weg von mir, Verfluchte, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln". Vor κατηραμένοι fehlt der Artikel οἱ in ℵ*BL 33. 102,* und ist von *Tisch. 8* weggelassen, aber er steht in *ADΓΔΠ al.,* so daß die äußeren Zeugnisse *pro et contra* sich die Wage

halten. Irrig ist es jedenfalls, *κατηραμένοι* mit *Weiss* für Prädicat (‚als Verfluchte') zu halten. Begründet wird das Verwerfungsurteil analog dem Spruche über die Gesegneten damit, daß sie Jesu in seinen geringsten Brüdern keine Liebe erzeigt haben. Nur fehlt *τοῦ πατρός μου* (im Segensspruche v. 34), weil zur Vorstellung der *κατάρα* als Act des göttlichen Zornes, nicht göttlicher Vaterliebe nicht passend, und *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* bei *ἡτοιμασμένον*, weil das höllische Feuer den Fall der Engel, der erst nach der Weltschöpfung eingetreten ist, voraussezt. In der Entschuldigung der Verurteilten v. 44 ist die Rede, um ermüdende Wiederholung zu vermeiden, kurz zusammengefaßt. Aus der Entschuldigung, daß sie nicht Gelegenheit hatten, Jesum in einer der Liebesdienste bedürftigen Lage zu sehen, läßt sich nicht sicher schließen, daß sie müssen Christen sein; aus ihren Worten erhellt genau genommen nur so viel, daß sie Jesum gekant haben, und aus der Antwort des Herrn v. 45 auch nur so viel, daß sie mit Jüngern Christi in Verkehr gestanden, ohne sich um deren Not zu bekümmern. So können nicht nur selbstgerechte Namenchristen, sondern auch Nichtchristen sprechen. — Uebrigens bedarf es wol kaum noch der ausdrücklichen Bemerkung, daß die richterliche Entscheidung nach Werken barmherziger, gegen Christen geübter Liebe mit der apostolischen Lehre, daß der Glaube allein gerecht und selig macht (Röm. 2, 23 f. 28. Gal. 2, 16. Eph. 2, 8 f. u. a.) nicht nur nicht in Widerspruch, sondern vielmehr in vollem Einklange mit derselben steht, da nach Gal. 5, 6. Jak. 2, 14 ff. nur der durch Liebe sich bethätigende Glaube rechtfertigt. — V. 40 ist nicht Zusatz des Evangelisten, sondern Aussage des Herrn über den Vollzug des im Gerichte gefällten Urteilsspruches. In der Gegenüberstellung von *εἰς κόλασιν αἰώνιον* und *εἰς ζωὴν αἰώνιον* muß *αἰώνιον* in beiden Sätzen gleiche Bedeutung haben, und darf der Begriff der Ewigkeit der Höllenstrafe nicht durch dogmatische Bedenken und dialektische Künste (*de W., Schleierm.* u. v. A.) abgeschwächt werden. Die in neuerer Zeit sehr verbreitete Ansicht von der Wiederbringung aller Dinge, nach welcher nicht allein die verdammten Menschen, sondern auch der Teufel und seine Engel nach langer Strafzeit endlich doch auch selig werden sollen, ist ein Produkt theosophischer Speculation oder pantheistischer Philosophie, das mit der Lehre der gesamten Schrift A. u. N. Testaments in Widerspruch steht.

Diese Schilderung des Gerichts über alle Völker, welches Jesus bei seiner Parusie halten wird, ist keine Parabel, sondern Weißagung eines realen, das Schicksal aller Menschen für die Ewigkeit entscheidenden Vorgangs, aber insofern eine parabolische Schilderung zu nennen, als sie in das Bild eines menschlichen Gerichtstages, welchen ein König über seine Unterthanen hält, gekleidet ist, um eine Thatsache, welche über die Grenzen des gegenwärtigen Weltzustandes hinausreicht, für unser an Zeit und Raum gebundenes Erkentnisvermögen vorstellbar zu machen. Denn das Gericht über alle Völker erstrekt sich nicht blos auf die Völker und Menschen, welche zur Zeit der sichtbaren oder schließlichen Wiederkunft des Herrn noch im irdischen Leben sich befinden

werden, sondern auch auf alle, die bis dahin werden gelebt haben und gestorben sein. Denn — wie Jesus selbst in Joh. 5, 25. 28 f. lehrt — alle die in den Gräbern sind, werden die Stimme des Sohnes Gottes hören, und werden hervorgehen die das Gute gethan haben zur Auferstehung des Lebens, die aber das Schlechte gethan haben, zur Auferstehung des Gerichts. Vgl. Dan. 12, 2 u. Apok. 20, 11—15. — Wir haben also auch bei dieser Weißagung zwischen der in ein großartiges Gesamtbild gefaßten Schilderung des Gerichts und seiner geschichtlichen Erfüllung oder Verwirklichung zu unterscheiden, und dürfen den Vollzug des Gerichts über alle Völker nicht auf den lezten Tag des gegenwärtigen Weltlaufs beschränken, sondern müssen, auch schon wegen des Zusammenhangs, in welchen der Herr selbst das Weltgericht mit seiner Parusie gesezt hat, die Erfüllung als successive eintretend uns denken, so daß alle großen Gerichte, welche im Laufe der Jahrhunderte der christlichen Kirche über die Völker, welchen das Evangelium verkündiget worden war, ergangen sind, Vorstufen oder teilweise Verwirklichungen des Gerichts der Scheidung zwischen den Gerechten und den Ungerechten bilden, in welchen das Gericht über alle Völker und alle Menschen angebahnt wird, so daß der Gerichtsact des lezten Tages der gegenwärtigen Welt nur den Abschluß bildet, zu welchem alle, die aus dem zeitlichen Leben ungerichtet in die Ewigkeit hinübergegangen sind, vor dem Richterstuhle Christi werden erscheinen müssen, um von ihm gerichtet und je nach ihrem Verhalten zu ihm und seinen Brüdern entweder in das Reich der Herrlichkeit zu ewigem Leben eingeführt oder in das dem Teufel und seinen Engeln bereitete Reich zu ewiger Strafe verstoßen zu werden.

Weitere Belehrung hierüber geben die Aussprüche Christi über das Gericht in den oben angef. Stellen: Joh. 3, 18: wer an den Sohn Gottes glaubt wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt ist schon gerichtet, u. 5, 24: wer mein (d. i. Christi) Wort hört und an den der mich gesandt hat glaubt, hat das ewige Leben und komt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tode in das Leben übergegangen. Um das Verhältnis dieser Aussprüche zu der Gerichtsverkündigung unseres Cap. richtig zu erfassen, hat man zu beachten, daß ἡ κρίσις bei Joh. die durch die Kraft des Wortes Gottes gewirkte Scheidung oder das geistig-sittliche Gericht bezeichnet, durch welches der Glaubende dem θάνατος entnommen und der ζωὴ αἰώνιος teilhaftig wird. Demgemäß verkündigt Christus den Juden Joh. 5, 29, daß bei der Auferweckung der Todten aus den Gräbern die Einen zur ἀνάστασις ζωῆς, die Andern zur ἀνάστασις κρίσεως hervorgehen werden, indem hier κρίσις im Gegensatz zu ζωή die Ausscheidung aus dem Bereiche der ζωὴ αἰώνιος bedeutet, diese Ausscheidung aber *eo ipso* Verstoßung in das Reich der Finsternis und des Todes ist. In der Sprache des vierten Evangeliums ist also ἡ κρίσις der geistig-sittliche Proceß der Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen oder der Guten von den Bösen, welche Scheidung in dem Gerichte über alle Völker, von dem unser Cap. handelt, in die sichtbare Erscheinung tritt und am jüngsten Tage vollendet wird. Die

ζωὴ αἰώνιος aber, welche der Glaube an Christum wirkt, ist in dem irdischen Leben der Christen noch innerlich verborgen, jedoch nicht blos Gegenstand zuversichtlicher Hoffnung, sondern bereits substantielle Realität, nämlich der durch das im Glauben erfaßte Wort Gottes in die Seele gepflanzte Keim des ewigen Lebens, welcher mit dem fortschreitenden Glaubensleben wächst und heranreift zur Ernte am Tage des Gerichts. Wann aber die Zeit der Reife für die im Glauben Stehenden eintritt, ob schon mit dem Schlusse des irdischen Lebens oder erst in der Zwischenzeit zwischen dem zeitlichen Tode und der Auferstehung — darüber gibt der Herr seinen Jüngern keinen Aufschluß. Und was die Apostel aus Eingebung des heiligen Geistes, den Jesus nach seiner Himmelfahrt ihnen gesandt hat, daß er sie εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν führe (Joh. 16, 12), darüber lehren, reicht nicht hin, uns einen deutlichen Einblick in die Geheimnisse des Himmelreichs zu geben, dessen wir ja auch für unser Leben im Glauben, für das Schaffen unserer Seligkeit hienieden nicht bedürfen. — So wird denn auch erst der jüngste Tag uns volle Klarheit über den geschichtlichen Vollzug des über alle Völker ergehenden Gerichts und über alle damit zusammenhängenden eschatologischen Fragen bringen.

---

2. Die Geschichte des Leidens und Sterbens und der Auferstehung Jesu Christi. Cap. XXVI—XXVIII.

In diesen drei Capp. wird die Erfüllung dessen, was Jesus über den Ausgang seines irdischen Lebens schon kurz vor seiner Verklärung (16, 21) und nach derselben wiederholt seinen Jüngern vorausgesagt hatte, nach ihrem thatsächlichen Verlaufe berichtet. Um zu zeigen, wie Jesus mit Wissen und Willen in die Hände seiner Feinde gerieth und in den Tod ging, leitet Matth. die Geschichte seines Leidens und Sterbens zunächst mit der Bemerkung ein, daß Jesus zwei Tage vor dem Pascha die Jünger an die ihm bevorstehende Kreuzigung erinnerte (26, 1. u. 2) und weiter mit der Erwähnung dreier auf seinen Tod unmittelbar vorbereitender Facta: des Beschlusses des Synedriums Jesum zu verhaften und zu tödten (v. 3—5), der Salbung Jesu in Bethanien (v. 6—13) und der Verhandlung des Judas Ischariot mit den Hohenpriestern über den Verrath Jesu (v. 14—16). Dann erst folgt die Erzählung der einzelnen Ereignisse: die Zurüstung und die Feier des Paschamahles mit der Stiftung des heiligen Abendmahles (v. 17—29), der Gang nach dem Oelberge und der Seelenkampf in Gethsemane (v. 30—46), die dort erfolgte Verhaftung (v. 47—56), das Verhör vor Kajaphas mit der Verurteilung (v. 57—68) und die Verleugnung des Petrus (v. 69—75), der Beschluß des Synedriums, Jesum dem Landpfleger Pilatus zur Vollziehung des Urteils zu überliefern (27, 1 u. 2), das Ende des Verräthers (v. 3—10), das Verhör und die Verurteilung zum Kreuzestode durch Pilatus (v. 11—26), Verspottung und Kreuzi-

gung (v. 27—44), Tod und Begräbnis (v. 45—65) und in c. 28 die Geschichte der Auferstehung. — Mit dieser Darstellung stimt Mark. c. 14 u. 15 fast in allen Punkten, und Lukas c. 22 u. 23 in allen Hauptsachen überein. Nur haben beide die Nachrichten über das Ende des Verräthers (27, 3—10), über das Weib und das Händewaschen des Pilatus (27, 19. 24 u. 25), über das Erdbeben und die Oeffnung der Gräber vieler Heiligen (27, 51^{b}—53) und über die Versiegelung und Bewachung des Grabes Jesu (27, 62—64) weggelassen, weil dieselben für die Heidenchristen wenig Interesse hatten. Matth. aber teilte sie mit als Thatsachen, welche die Schuld der jüdischen Obrigkeit erhöhen. ‚Sie wird durch Reue und Ende des Verräthers in ihrer Verstoktheit nicht wankend, muß aber wider Willen die Schrift erfüllen (27, 3—10). Während es so um die Obrigkeit Israels stand, kümmerte sich selbst das Weib des Pilatus um das Geschick des Gefangenen (v. 19) und wusch der heidnische Richter seine Hände vor dem Volke, welches das Blut des Unschuldigen über sich und seine Kinder nahm (v. 24 u. 25)' *Grau,* Entwickelungsgesch. I S. 256. Die Versiegelung und Bewachung des Grabes aber muß dazu dienen, die Warheit der Weißagung Jesu von seiner Auferstehung zu bestätigen. Das Weitere hierüber s. zu c. 28. — Luk. hat noch die Geschichte der Salbung in Bethanien übergangen, weil er schon in c. 7, 36 ff. eine Salbung Jesu erwähnt hatte. Außerdem hat Luk. den Bericht über das Verhör Jesu vor dem Synedrium sehr abgekürzt, dagegen den Bericht über das Paschamahl durch Erwähnung des Streites der Jünger über den Vorrang (22, 24—30) und die Geschichte der Verurteilung und Kreuzigung Jesu durch Zusätze, namentlich die Verweisung Jesu von Pilatus an Herodes (23, 6—12), die Anrede Jesu an die klagenden Frauen Jerusalems auf seinem Gange zum Kreuzestode (23, 27—31) und andere kleine geschichtliche Züge erweitert, auch die Reihenfolge der einzelnen Vorgänge mehrfach anders geordnet. Abweichungen, die sich teils aus dem Anschlusse an die paulinische Ueberlieferung der Heilsthatsachen, teils aus der Bestimmung seines Evangeliums für Heidenchristen erklären. — Noch mehr weicht der Johanneische Bericht von dem synoptischen ab, weil Johannes in den Gemeinden, für die er sein Evangelium schrieb, die Kentnis der evangelischen Thatsachen im Allgemeinen als bekant voraussetzend nach dem in S. 6 angedeuteten Plane nur diejenigen Thatsachen erzählt, welche ihm geeignet erschienen, in der Knechtsgestalt Jesu die Herrlichkeit des Sohnes Gottes, der sein Leben hingibt zur Versöhnung für die Sünden der Welt und die Macht hat es hinzugeben und wieder zu nehmen, zur Anschauung zu bringen. Aus diesen Gründen hat Johannes weder die Einsetzung des heiligen Abendmahles erwähnt, noch das lezte Mahl, welches Jesus vor seinem Todesleiden mit seinen Jüngern hielt, ausdrücklich als Paschamahl bezeichnet, statt des Seelenkampfes in Gethsemane die längeren Reden Jesu bei jenem Mahl mit dem hohepriesterlichen Gebete überliefert, und auch in der Darstellung der Gefangennehmung, des Verhörs, der Verurteilung und Kreuzigung und des Todes Jesu nur die Momente

genauer beschrieben, in welchen die göttliche Hoheit Jesu gegenüber seinen Feinden und vor dem Landpfleger Pilatus sich offenbarte. — So bedeutend aber auch die Abweichungen der johanneischen, teilweise auch der lukanischen Darstellung der Leidensgeschichte von der in den beiden ersten Evangelien erscheinen, so ergeben sie doch für eine unparteiische historische Kritik keine Widersprüche, welche die geschichtliche Treue des einen oder anderen Evangeliums zweifelhaft machen könte, wie sich bei der Erklärung des Einzelnen herausstellen wird.

Für die Auslegung sind außer den allgemeinen Commentaren folgende Monographien beachtenswert:

Joh. Wichelhaus, Versuch eines ausführl. Kommentars zu der Geschichte des Leidens Jesu Christi nach den vier Evangelien. Halle. 1855 (Bruchstück, nicht über das lezte Mahl Jesu hinausgehend).

F. L. Steinmeyer, Apologet. Beiträge: II. Die Leidensgeschichte des Herrn in Bezug auf die neueste Kritik. III. Die Auferstehungsgeschichte des Herrn in Bez. auf die neueste Kritik betrachtet. Berl. 1868 u. 71.

E. W. Hengstenberg, Vorlesungen üb. die Leidensgeschichte. Lpz. 1875.

Jos. Langen (Kathol.) Die letzten Lebenstage Jesu. Ein bibl.-histor. Versuch. Freib. i. Br. 1864.

J. H. Friedlieb, Archäologie der Leidensgeschichte. Bonn 1843.

Die ältere exeget. Literatur. unter welcher *Ant. Bynaeus, de morte Jesu Christi commentarius amplissimus. Libri III. Amstel. 1691—98. 4* das bedeutendste Werk ist, s. bei *Wichelh.* S. XVI.

Cap. XXVI. Die Salbung und das Paschamahl; der Seelenkampf in Gethsemane; die Verhaftung und Verurteilung Jesu, und die Verleugnung des Petrus.

V. 1 u. 2 enthalten eine zum Folgenden überleitende Bemerkung des Evangelisten. Zu *καὶ ἐγένετο ὅτε ὁ Ἰησοῦς* vgl. 7, 28. 11, 1. 13, 53. 19, 1. *Πάντας τ. λόγους τούτους* bezieht sich auf alle Reden, die Jesus in Jerusalem gehalten, von 21, 12—25, 46, nicht blos auf ‚die lezte aus mehreren Abteilungen bestehende Rede c. 24 u. 25' (*Mey.*). Mit den Worten: „Ihr wisset, daß nach zwei Tagen das Pascha eintritt und der Menschensohn wird überliefert, um gekreuzigt zu werden", erinnert Jesus die Jünger an die von c. 16, 21 an wiederholte Verkündigung seines Leidens und Sterbens. Der Satz *καὶ ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου κτλ.* besagt in diesem Zusammenhange, daß die Ueberlieferung des Menschensohnes zur Kreuzigung am Paschafeste geschehen werde, und kann nicht von *ὅτε* abhängen, weil Jesus den Jüngern bisher zwar seine Kreuzigung vorausgesagt hatte (20, 19), aber nicht daß sie am Pascha erfolgen werde. *Τὸ πάσχα* (hebr. הַפֶּסַח, aram. פַּסְחָא d. h. Vorübergehen, Verschonung bezeichnet die behufs der Verschonung der israelitischen Erstgeburt beim Auszuge aus Aegypten von Gott angeordnete Feier, welche in der opfermäßigen Schlachtung eines

Schaf- oder Ziegenlammes und dem Essen des nach besonders darüber gegebenen Vorschriften zu einem Mahle zugerichteten Lammes, welches hiernach חַפֶּסַח *τὸ πάσχα* genant wurde, am 14. Nisan des Abends bestand und zum Andenken an die Erlösung aus Aegypten jährlich wiederholt werden solte. Diese Feier, welche dann kurzweg *φαγεῖν τὸ πάσχα* genant wurde (vgl. v. 17), ist in dem Gesetze Exod. 12, 15 ff. vgl. mit v. 3—14, und ganz deutlich in den beiden Festkalendern Lev. 23, 5. 6 u. Num. 28, 16. 17 von dem daran unmittelbar sich anschließenden siebentägigen, vom 15. bis zum 21. Nisan dauernden Feste der מַצּוֹת, *ἑορτὴ τῶν ἀζύμων* unterschieden. Da aber schon zum Paschalamm ungesäuertes Brot gegessen und schon am 14. Nisan aller Sauerteig aus den Wohnungen entfernt werden solte (Ex. 12, 15), so wurde der Name *τὸ πάσχα* in populärer Rede auf das ganze siebentägige Mazzotfest übertragen. So schon in Deut. 16, 1 ff. 2 Chr. 35, 9. 18 f., bei *Joseph.* u. im N. Test. Vgl. *m.* bibl. Archäol. S. 412. Anm. 1 u. S. 382. — Hier in unserem V. bezeichnet *τὸ πάσχα* die Feier der Paschamahlzeit am Abende des 14. Nisan, mit welcher die *ἑορτὴ τῶν ἀζύμων* das Fest der ungesäuerten Brote seinen Anfang nahm, wie sich aus der Vergleichung mit v. 17 ergibt. *μετὰ δύο ἡμέρας* nach Verlauf von zwei Tagen d. h. übermorgen. Da nun, wie sich später ergeben wird (s. zu v. 17) in jenem Jahre der 14. Nisan auf den Donnerstag fiel, so hat Jesus diese Worte am Dienstag gegen Abend gesprochen, nachdem er den Tempel verlassen und am Oelberge den Jüngern die Zerstörung des Tempels verkündigt und ihre Frage über seine Parusie beantwortet hatte. — In v. 3—16 stelt Matth. drei auf Jesu Tod vorbereitende Begebenheiten nach sachlichen Gesichtspunkten zusammen. Zuerst erwähnt er in

V. 3—5 *den Beschluß des Synedriums, Jesum festzunehmen und zu tödten.* Vgl. Mrc. 14, 1 u. 2. Luc. 22, 1 u. 2. *Τότε* damals, als Jesus dies (v. 2) seinen Jüngern sagte, versammelten sich die Hohenpriester und Aeltesten des Volks im Hofe des Hohenpriesters Kajaphas und beriethen sich zusammen, daß sie Jesum mit List gefangennähmen und tödteten. *Οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τ. λαοῦ* ist Bezeichnung der Glieder des Synedriums, wie 21, 23. Der Zusatz *καὶ οἱ γραμματεῖς* im älteren Texte nach ℵ*BDL al.* ist Glosse aus Mark. u. Luk. *εἰς τὴν αὐλήν* in den Hof d. h. den Palast des Hohenpriesters. Mit Unrecht bestreitet *Mey.* den in der späteren Gräcität, wie schon bei Homer vorkommenden Gebrauch von *αὐλή* für *βασίλειον* als im N. T. nicht erweislich, da derselbe in Luc. 11, 21 vgl. mit Matth. 12, 29 unzweifelhaft stattfindet und sich einfach daraus erklärt, daß in Palästen der ringsum von Gebäuden und Mauern umschlossene Hof als Gesellschaftslocal benuzt wurde. Die Versammlung solte einen vertraulichen Charakter haben und wurde deshalb im Palaste des Hohenpriesters, nicht in dem officiellen Sitzungslocale des Synedriums, der Quaderhalle (לִשְׁכַּת הַגָּזִית) auf der Südseite des Tempelvorhofs oder den *tabernae* (חֲנֻיּוֹת) am Tempelberge (vgl. *Leyrer* in *Herz.'s* Realencykl. XV, 318; *Wieseler* Beitrr. S. 209 ff. u. *m.* bibl. Archäol. §. 151. Anm. 4) gehalten.

τοῦ λεγομένου Καϊάφα besagt, daß Καϊάφας (entw. von כְּיָפָא Beugung, Demütigung, כֵּיפָא Gebeugtes, Gekrümmtes oder von כֵּיפָא Fels herzuleiten) nicht der ursprüngliche, aber der gewöhnliche Name dieses Hohenpriesters war (nicht bloßer Beiname, was durch ἐπικαλουμένου ausgedrükt sein müßte). Nach *Joseph. Antt. XVIII, 2, 2* u. *4, 3* hieß er ursprünglich *Joseph* und hatte das Hohepriestertum von dem Procurator Valerius Gratus, dem Vorgänger des Pontius Pilatus erhalten. Nach Joh. 18, 13 war er ein Schwiegersohn des früheren Hohenpriesters *Annas* = *Ananos*. V. 4. συνεβουλεύσαντο ἵνα sie berathschlagten mit einander in der Absicht oder zu dem Zwecke. δόλῳ κρατεῖν mit List zu verhaften und zu tödten; sie sagten aber: μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ nicht am Feste, während des siebentägigen Festes (wollen wir ihn verhaften), „damit nicht Aufruhr im Volke entstehe". Am Feste nämlich fand in Jerusalem ein großer Zusammenfluß des Volkes aus dem ganzen Lande statt, namentlich auch aus Galiläa, wo Jesus großen Anhang hatte. Fraglich ist hiebei, ob sie mit μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ meinten: noch vor dem Feste, wie *Neand., Hausrath* u. A. die Worte verstehen, oder: erst nach dem Feste. Die erstere Meinung ist höchst unwarscheinlich, da die Zeit bis zum Feste zu kurz und die Stadt bereits mit auswärtigen Festbesuchern gefült war. Sie dachten offenbar an die Zeit nach dem Feste, indem sie voraussezten, daß Jesus nicht sofort nach dem Feste Jerusalem wieder verlassen werde. Uebrigens ergibt sich aus dieser Berathung, daß der Hoherath in der Festzeit kein Hindernis für die Verhaftung und Tödtung erblikte, und nur wegen der Befürchtung eines Volksaufruhrs das Fest vorübergehen lassen wolte. Dieser Beschluß kam nicht zur Ausführung, und der Evangelist erwähnt ihn nur, um zu zeigen, wie nicht die Absicht und Klugheit der jüdischen Oberen Jesu Tod herbeiführte, sondern Jesu Vorauswissen und Vorherverkündigung (v. 2) sich erfülte, Jesus also bewußt und frei in den Tod ging, als seine Stunde gekommen war. Das Aufgeben des Planes der Hohenpriester und Aeltesten wurde durch das Anerbieten des Judas Ischariot, ihnen Jesum zu überliefern (v. 14 ff.), herbeigeführt. S. zu v. 15.

V. 6—13. *Die Salbung Jesu in Bethanien.* Vgl. Mrc. 14, 3—9 u. Joh. 12, 1—8. Bei Luk. fehlt, wie schon bemerkt, diese Erzählung. Die Salbung, welche er c. 7, 36 ff. mitteilt, ist von der hier berichteten, in Bethanien vorgefallenen nach Zeit, Ort und Umständen so verschieden, daß sie mit derselben nicht identificirt werden darf. Dagegen stimmen die Berichte des Matth. u. Mark. über die Salbung in Bethanien mit der in Joh. 12, 1 ff. erzählten in allen wesentlichen Punkten überein, so daß sich die Identität des Vorgangs nicht füglich in Abrede stellen läßt. Der Hauptgrund, welchen *Mey.* dagegen geltend macht, daß nämlich nach Johannes die Salbung 6 Tage vor dem Pascha stattfand, nach Matth. u. Mark. nur 2 Tage vorher, stüzt sich auf die unbegründete Annahme, daß Matth. und Mark. genau chronologisch erzählt haben, während beide nicht nur keine auf die Zeitfolge hinweisende Andeutung geben, vielmehr durch Einführung dieses Vor-

gangs mit den Worten: „als aber Jesus nach Bethanien gekommen“ (*γενομένου ἐν Βηθ.*) oder „als er in Beth. war“ (Mrk.) zu verstehen geben, daß sie diese Salbung nur um des Contrastes willen, den sie zu dem Beschlusse des Synedriums bildete, hier mitgeteilt haben, wogegen auch das *τότε* v. 14 keine triftige Instanz abgibt. Wir wissen zwar aus c. 21, 17. Mrc. 11, 11 vgl. mit Luc. 21, 37, daß Jesus seit seinem messianischen Einzuge in Jerusalem die Nächte in Bethanien oder am Oelberge zubrachte, wornach er warscheinlich auch nach der am Oelberge gehaltenen eschatologischen Rede (c. 24 f.) sich zur Nacht nach Bethanien begeben hat, aber in *τοῦ δὲ Ἰησοῦ γενομένου ἐν Βηθ.* ist nicht ausgesprochen, daß die Salbung an jenem lezten Abend, den Jesus in Bethanien zubrachte, oder an einem der nächstvorhergehenden Abende geschehen sei. — Die übrigen Gründe sind ganz unerheblich. Nach Mtth. u. Mrk. befand sich Jesus im Hause Simons des Aussätzigen (d. h. der früher am Aussatze gelitten und davon auch nach der Heilung dieses Uebels das Prädicat *ὁ λεπρός* zur Unterscheidung von anderen Personen des Namens Simon erhalten hatte), und lag zu Tische (*αὐτοῦ ἀνακειμένου* v. 7); nach Joh. v. 3 hatte man Jesu in Bethanien ein *δεῖπνον* ausgerichtet. Wer? sagt Johannes nicht, sondern nur, daß bei dem Mahle Martha aufwartete (*διηκόνει*) und Lazarus einer der Tischgäste (*εἷς τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ*) war, also — dies liegt in den Worten, wenn man sie unbefangen nimt, wie sie lauten — das Mahl nicht im Hause des Lazarus und seiner Schwestern stattfand, weil als Wirt und Gastgeber Lazarus nicht als *εἷς τῶν ἀνακ.* erwähnt sein würde, da er im weiteren Verlaufe des Mahles nicht irgendwie hervortritt. Martha aber konte auch bei einem im Hause eines befreundeten Mannes Jesu zu Ehren gegebenen Mahle die Aufwartung übernommen haben. Daß wie *Mey.* sagt, die Familie des Lazarus das Gastmahl gab, ist willkürliche Eintragung. — V. 7. Die Frau, welche ein Alabastergefäß mit köstlicher Nardensalbe hatte und die Salbe über Jesu Haupt ausgoß, ist bei Mtth. u. Mrk. nicht näher bestimt, wird aber bei Joh. *Maria* genant, wobei man zunächst an die Schwester der Martha und des Lazarus, den Jesus vom Tode auferwekt hatte (v. 1), zu denken hat. *ἀλάβαστρος* ist ein Alabasterfläschchen, die man nach *Plin. hist. nat. III, 3* zur Aufbewahrung kostbarer Salben gebrauchte. *μύρου πολυτίμου* (nach ℵ*ADLMΠ al.* statt der aus *BΓΔ al.* stammenden *rec. βαρυτίμου*) von sehr wertvoller Salbe; nach Joh. war es echte Nardensalbe. Diese Salbe goß sie über sein Haupt während er zu Tische lag (Mtth. Mrk.); nach Joh. v. 3 salbte sie die Füße Jesu und trocknete sie dann mit ihren Haaren. Die Kopfsalbung d. h. die Sitte, Gästen zum Zeichen der Verehrung das Haupt zu salben, war so gewöhnlich (vgl. *Winer* RW. I, 450), daß wenn von Salbung eines Gastes die Rede, die Nennung des Hauptes nicht erforderlich war; dagegen die Salbung der Füße war seltener, ungewöhnlich, ein außerordentlicher Erweis überschwänglicher Liebe (vgl. Luc. 7, 46). Um also die Größe dieses Liebeserweises bemerklich zu machen, erwähnt Joh. das Salben der Füße und dazu noch das Trocknen derselben mit ihren Haaren,

ohne der aus den ersten Evangelien oder aus der Ueberlieferung bekanten Salbung des Hauptes ausdrücklich zu gedenken. Uebrigens zeigt das *βαλοῦσα τὸ μύρον τοῦτο ἐπὶ τοῦ σώματός μου* in dem Ausspruche Jesu v. 12, daß die Salbung sich nicht auf den Kopf (*κεφαλήν*) beschränkt hatte.

V. 8. Ueber diese That äußerten die Jünger Unwillen, sprechend: „wozu diese Vergeudung?“ (Verschwendung so kostbarer Salbe). *ἡ ἀπώλεια* das Verderben, der Verlust; im N. Test. sonst nur intransitiv gebraucht, woraus aber nicht folgt, daß die transitive Bedeutung (Vergeudung) bei *Polyb. VI, 59, 5* hier unstatthaft wäre. Die Handlung der Maria hatte, wenn man die darin sich kundgebende Ueberschwänglichkeit der Liebe nicht erwog, etwas Auffallendes und nach gewöhnlichen Begriffen Anstößiges, indem zwar Salbung und Fußwaschung als Ehrenerweisung Sitte war, aber das Salben mit wolriechenden Oelen bei den Juden wie bei den Römern als Zeichen der Weichlichkeit und Verschwendung galt, und das Auflösen des Haares gegen den weiblichen Anstand verstieß (s. die Belege hiefür bei *Wichelh.* S. 81 f. u. *Luthardt* zu Joh. 12, 4 f.). Die Differenz, daß nach Mtth. *οἱ μαθηταί*, nach Mrk. *τίνες etliche* ihren Unwillen äußerten, nach Joh. aber Judas Ischariot dies that, gleicht sich durch die einfache Annahme aus, daß Judas nur laut aussprach, was die anderen Jünger oder etliche derselben durch Geberde oder leises Murren kundgaben. Sie hängt aber mit der Eigentümlichkeit der einzelnen Evangelien zusammen, daß nämlich Matth. wie gewöhnlich, so besonders in dieser äußerst kurz gefaßten Erzählung nur den Kern der Sache — die Salbung und die Bedeutung, welche Jesus derselben als Vorbereitung auf seinen Tod beilegt, ins Auge gefaßt hat, für welchen Zweck der Name des Tadlers irrelevant war; während Johannes den Vorgang nach seiner psychologischen Bedeutung für Judas berücksichtigend den Namen nent, um zu zeigen, wie dieser Jünger zum Verräther werden konte. — V. 9. Eine unnütze Verschwendung erblicken die Jünger in der Sache, weil die Salbe für vieles Geld (*πολλοῦ*) verkauft und das Geld den Armen gegeben werden konte. Mrk. u. Joh. geben den Wert zu 300 Denaren = 200 R. Mark an. V. 10 ff. Jesus aber nimt die Frau in Schutz und rechtfertigt ihre Handlung. *Γνούς* (wie 16, 8) die Gedanken durchschauend (woraus sich ergibt, daß die Jünger ihren Unwillen nicht laut, so daß alle Tischgenossen es hörten, ausgesprochen, sondern nur leise unter sich darüber sich geäußert hatten) sprach Jesus zu den Jüngern: „was macht ihr dem Weibe Beschwerden, denn sie hat ein schönes (sittlich-löbliches) Werk in Bezug auf mich gewirkt“, wenn nämlich die besonderen Verhältnisse, unter welchen sie so gehandelt hat, ins Auge gefaßt werden. „Denn die Armen habt ihr allezeit bei euch, mich aber habt ihr nicht allezeit“; wozu schon *August.* bemerkt: *loquebatur de praesentia corporis.* „Indem sie nämlich diese Salbe auf meinen Leib geschüttet, hat sie es gethan, um mich (als wenn ich bereits gestorben wäre) einzubalsamiren. Gewiß hat Maria, wenn sie auch der wiederholten Weißagung Jesu von seinem Tode eingedenk

war, bei der Salbung nicht daran gedacht, Jesu Leib für die Bestattung zuzurichten; dennoch ist es nicht richtig zu sagen, ‚Jesus *leiht* dankbar und gerührt der Frau eine Absicht, statt deren sie selbst nur die Erweisung ihre Liebe und Verehrung hatte' (*Mey.*), denn er spricht nicht von der Absicht ihrer Handlung, sondern nur von der Bedeutung, welche ihre That, ihr selber unbewußt, nach göttlichem Liebesrathe für ihn erhalten solte. V. 13. Mit dieser That — sezt der Herr zur Beschämung der Jünger, welche die darin sich kundgebende Liebe nicht zu würdigen verstanden, feierlich versichernd (ἀμὴν λέγω) hinzu — hat sie ein Gedächtnis ihrer Liebe sich gestiftet, von dem wo nur immer dieses Evangelium in der ganzen Welt wird verkündigt werden, auch geredet werden wird. τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ist die Heilsbotschaft von Christo, wobei τοῦτο im Zusammenhange mit v. 11 u. 12 auf den Tod Jesu hindeutet. Diese Verheißung hat sich erfüllt und geht fort und fort in Erfüllung.

V. 14–16. *Judas Ischariot erbietet sich den Hohenpriestern Jesum zu überliefern.* Dieser Schritt des Judas bildet einen grellen Contrast zu der v. 6—13 erzählten Handlung der Maria. Doch haben weder Matth. noch Mark. den Contrast hervorgehoben. Mtth. schließt diese Begebenheit mit τότε, Mark. mit einfachem καί an das Vorhergehende an. Τότε ist aber nicht (mit *Mey.* u. A.) in streng chronologischer Bedeutung: ‚alsdann nach dieser Mahlzeit' zu nehmen, sondern in der weiteren Bedeutung, in welcher es Mtth. fast durchweg gebraucht, um das mit τότε Eingeführte im Allgemeinen als auf das Vorhergegangene folgend anzureihen. Hier weist es auf τότε v. 3 zurück und besagt nur, daß nach jener Berathung der Synedristen über Jesu Verhaftung Judas sein Anerbieten den Hohenpriestern machte. Durch diese richtige Auffassung des τότε wird die Annahme hinfällig, daß Judas aus Aerger und Erbitterung über die von Jesu erfahrene Zurechtweisung v. 10 ff. vgl. mit Joh. 12, 7 sich zum Verrathe habe fortreißen lassen (*Fritzsche, Wichelh., Schenk.* u. A.), wogegen auch schon der Umstand spricht, daß bei Mtth. in v. 10 ff. Judas gar nicht genant ist. — Unbegründet ist die Differenz, welche *Mey.* mit *D. Strauß* darin findet, daß nach dem synoptischen Berichte Luc. 22, 3 Judas vom Satan schon zu dem hier erwähnten Schritte bewogen, nach Joh. 13, 27 erst beim lezten Abendmahle zum Verrathe getrieben worden sei; denn das in beiden Stellen gebrauchte εἰσῆλθε ὁ Σατανᾶς εἰς Ἰούδαν ist von relativer Bedeutung und wird bei Luk. auf den Entschluß des Judas Jesum zu verrathen, bei Joh. auf die Ausführung des gefaßten Entschlusses bezogen, wie daraus erhellt, daß Joh. in 13, 2 bestimt sagt, der Teufel hatte beim Beginne der Mahlzeit dem Judas schon ins Herz gegeben Jesum zu verrathen, dort also auch den Entschluß schon auf teuflische Eingebung zurückführt. — Mit den Worten: „einer von den Zwölfen" weisen Mtth., Mrk. u. Luk. auf die Größe des Frevels hin, dessen Judas sich schuldig machte; vgl. auch Joh. 12, 4. Act. 1, 17. Ueber den Namen Ἰσκαριώτης s. zu 10, 4. Aus dem Antrage: „was wolt ihr mir geben und ich werde euch ihn überliefern?" leuchtet Hab-

sucht oder Geiz als treibendes Motiv des Verrathes hervor. παραδώσω übersezt *Luther* hier richtig: überantworten, in anderen Stellen weniger genau: verrathen. *Καὶ* in dem Sinne *und so,* wie öfter ו im Hebr., daher man in dieser parataktischen Redeform (für: was wolt ihr mir geben, wenn ich euch . . .) nicht mit *Mey.* Ausdruck ‚der angelegentlichen Hast des Verräthers' suchen darf. „Sie aber wogen ihm dreißig Silberlinge dar". Das Verb. ἔστησαν (von ἵστημι) entspricht hier dem hebr. שָׁקַל Zach. 11, 12 in der Bed. wägen, zuwägen, die es nicht blos in der LXX z. B. 2 Sam. 14, 26 u. a., sondern auch bei Griechen hat, vgl. *Schleussner thesaur.* in LXX *interpr. III, 122* u. *Passow* Lexic. *s. v.* Der Plural ἀργύρια Silberstücke für Silbersekel findet sich nur bei Mtth., in der LXX steht dafür entweder ἀργυροῦς *sc.* σίκλους Zach. 11, 12 oder ἀργυρίους Jud. 17, 3. Hos. 3, 2. Gemeint sind Silbermünzen im Gewichte eines Sekels, nach unserem Gelde = 2 M. 25 oder 27 Pf.; vgl. *m.* bibl. Archäol. S. 608 u. 611. Hiernach steht ἔστησαν zuwägen im weiteren Sinne für: zahlen, auszahlen. Dieser Gebrauch stamt aus der altertümlichen Sitte vor Einführung gemünzten Geldes, die Metalle (Gold und Silber) zu wägen. Denn Silber*münzen* wird man schwerlich bei Zahlungen gewogen haben, wie es allerdings bei Goldmünzen noch heutiges Tages, und zwar nicht im Oriente allein, geschieht. Abzuweisen ist die Erklärung *constituerunt,* sie sezten fest, bestimten, der Vulg., der *Fritzsche, Wich., Lange* beipflichten, weniger wegen 27, 3—5, wo τὰ ἀργύρια auf die empfangenen Sekel zurückweist (*Mey.*), denn der festgesezte Lohn konte dem Judas auch erst nach dem Verrathe, sofort nach Jesu Gefangennehmung eingehändigt worden sein, sondern hauptsächlich wegen der unverkennbaren Anlehnung der Worte an Zach. 11, 12, welche die Bed.: sie wogen dar, zahlten, außer Zweifel sezt. Die Summe: 30 Sekel war nach Ex. 21, 32 der Preis für das Leben eines Sklaven, also für den Verrath Jesu, zumal bei Berücksichtigung der Habsucht des Judas ein sehr geringfügiger Preis.[1] Allein die Hohenpriester bestimten den Lohn nicht sowol nach der Größe des Dienstes, welchen Judas ihnen leistete, als vielmehr nach dem moralischen Werte des Mannes, der bisher ein eifriger Anhänger Jesu, der Gemeinheit fähig war, sich ihnen als Verräther seines Herrn und Meisters anzubieten. — V. 16. Von da an suchte Ju-

1) Aus diesen Gründen und weil nur bei Matth. die Summe angegeben ist, findet es nach dem Vorgange von *Str., Ew., Scholten* auch *Mey.* warscheinlich, daß die Angabe der 30 Silberlinge ungeschichtlich sei, der Verrätherlohn unbekant war und erst in der evangelischen Ueberlieferung nach Zach. 11, 12 sich feststelte, während *Wittichen* S. 351 f. so weit geht, zu behaupten, daß erst, als die feineren Züge aus dem Leben des Jüngerkreises sich verwischt hatten, die Tradition zur Annahme einer Bestechung gekommen sei und für eine so schnöde That auch ein schnödes Motiv vorausgesezt habe. — Aber daß die Hohenpriester dem Judas einen Geldlohn zusagten oder bestimten, das bezeugen auch Mrk. u. Luk., und die aus der Nichterwähnung der Summe bei Matth. gezogene Folgerung ist doch ein gar zu triviales *argumentum e silentio,* dessen Hinfälligkeit dadurch nicht verdekt wird, daß man nach den Vorstellungen der Neuzeit von Geldwerte und Lohntaxen die angegebene Belohnung für einen zu geringfügigen Preis erklärt.

das gute Gelegenheit, ihnen Jesum zu überliefern, und zwar wie Luk. v. 25 hinzufügt: ἄτερ ὄχλου ohne Volksauflauf. Durch das Anerbieten des Judas erledigte sich das Bedenken des Hohenrathes, Jesum aus Furcht vor Volksaufruhr nicht am Feste gefangen zu nehmen (v. 5), indem man nun Zeit und Umstände dem Verräther anheimgeben konte. Ueber das Motiv des Judas zu dieser That s. zu 27, 3 ff.

V. 17—29. *Die Zubereitung und die Feier des Paschamahles.* Vgl. Mrc. 14, 12—25. Luc. 22, 7—23 u. Joh. 13, 1—30. Als die jüdischen Oberen schon über die Verhaftung und Tödtung Jesu Beschluß gefaßt und das Anerbieten des Judas, Jesum ihnen zu überliefern, angenommen hatten, aber noch in gänzlicher Ungewißheit waren, wann und wie sie ihren Beschluß würden ausführen können, traf Jesus mit klarem Bewußtsein über den Ausgang seines irdischen Lebens unmittelbar vor dem Paschafeste die Vorbereitung zur Vollendung seines Werkes durch Hingabe seines Lebens in den Tod, indem er seine Jünger beauftragte, das Paschamahl zu bereiten, welches er vor seinem Todesleiden mit ihnen noch feiern wolte. Dies geschah „am ersten Tage der ungesäuerten Brote", v. 17 vgl. mit den genaueren Bestimmungen Mrc. v. 11: „als man das Pascha (lamm) schlachtete", u. Luc. v. 7: „der Tag der ungesäuerten Brote, an welchem das Pascha geschlachtet werden solte". Dies war der 14. Nisan, an dessen Nachmittage das Paschalamm geschlachtet und das Paschamahl für den Abend nach Sonnenuntergang bereitet wurde. Nach den Bestimmungen des Gesetzes solten die Israeliten sieben Tage, und zwar vom Abende des 14ten bis zum Abende des 21sten Abib (Nisan) Ungesäuertes essen (Ex. 12, 18) und das Fest der ungesäuerten Brote 7 Tage feiern, wornach der funfzehnte Tag als der erste und der einundzwanzigste als der siebente Tag des Festes gezählt (Ex. 12, 15) und in Lev. 26, 5 u. 6 ff. Num. 28, 16 ausdrücklich vom vierzehnten, an dessen Abend das Pascha gegessen werden solte, unterschieden sind. Mithin war der vierzehnte nur der Vortag des Pascha, nicht der erste Festtag. Da jedoch schon am 14ten der Sauerteig aus den Wohnungen entfernt werden mußte und schon zum Paschamahl am Abende nur ungesäuertes Brot gegessen werden durfte, auch die Zurüstung zum Paschamahle, namentlich das Schlachten des Lammes am Nachmittage des vierzehnten im Tempel, vorgenommen wurde, so gewöhnte man sich, schon den vierzehnten Nisan in populärer Ausdrucksweise als den ersten Tag der ungesäuerten Brote zu betrachten und acht Festtage zu zählen, wie z. B. *Joseph. Antt. II, 15, 1* von achttägiger Feier der ἄζυμα redet. Nach diesem populären Sprachgebrauche ist hier in v. 17 u. bei Mrk. v. 12 der 14. Nisan ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων genant. Am Abende dieses Tages hielt Jesus mit seinen Jüngern das Paschamahl (v. 20. Mrk. v. 17), bei dem er das heilige Abendmahl einsezte (v. 26 ff. Mrc. v. 22 ff. u. Luc. v. 19 ff.). Nach dem Schlusse dieser Feier ging er mit den Jüngern in der Nacht nach Gethsemane (v. 30 u. 36 u. Parall.), wurde dort gefangen genommen (v. 47 ff. u. Parall.), zum Hohenpriester Kajaphas, bei dem sich die Schriftgelehrten und Aeltesten des Volks versammelt

hatten, geführt (v. 57), verhört und des Todes schuldig befunden (v. 58—66. Mrc. v. 53 ff. Luc. v. 54 ff.), darauf in der Frühe des folgenden Morgens dem Landpfleger Pilatus überliefert und zum Tode am Kreuze verurteilt (27, 1 f. 11—26. Mrc. 15, 1 ff. Luc. 23, 1 ff.), alsdann von den Kriegsknechten verhöhnt und zur Kreuzigung abgeführt und ans Kreuz geschlagen (27, 27—35. Mrc. 15, 16 ff. Luc. 23, 25 ff.), und als er nach einigen Stunden verschieden war (27, 50), am späten Nachmittage begraben (27, 57. Mrc. v. 42. Luc. v. 50). Nach diesem Berichte der drei ersten Evangelien ist also Jesus am 15. Nisan gekreuzigt worden, gestorben und begraben worden. Dieser Tag war nach 27, 62 ἡ παρασκευή, vgl. Mrc. 15, 42 wo παρασκευή für griechische Leser durch προσάββατον erklärt ist, u. Luc. 23, 50—54, wo die Zeit der Bestattung Jesu so bestimt ist: ἦν παρασκευὴ καὶ σάββατον ἐπέφωσκε. Hiernach ist Jesus am Freitage Nachmittags gestorben und gegen Abend vor Anbruch des Sabbats ins Grab gelegt worden. Der Freitag jener Woche war aber der erste Feiertag des siebentägigen Mazzotfestes, an welchem im Gesetze Exod. 12, 16. Lev. 23, 7. Num. 28, 18 alles Arbeitsgeschäft, d. h. alle Arbeit des irdischen Berufes, Ackerbau, Handwerk u. dgl. verboten war (vgl. *m.* Comment. zu Lev. 23, 7).

Mit diesen Zeitbestimmungen sollen — wie die neuere Evangelienkritik behauptet — die Aussagen des vierten Evangeliums über den Todestag Jesu in unvereinbarem Widerspruche stehen. Dies soll daraus erhellen, daß nach Joh. 18, 28 die Juden nicht in das Prätorium des heidnischen Landpflegers hineingehen, damit sie sich nicht verunreinigten, sondern das Pascha äßen (d. h. das Paschamahl halten könten), daß ferner nach Joh. 19, 14 Pilatus Jesum an der παρασκευὴ τοῦ πάσχα dem Rüsttage zum Pascha zum Kreuzestode verurteilt und nach 19, 31 die Juden den Pilatus bitten, die Leichname Jesu und der mitgekreuzigten Schächer nicht am Kreuze bleiben zu lassen, ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν, ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου; daß endlich nach Joh. 13, 1 das lezte Mahl, welches Jesus mit seinen Jüngern am Abende vor seiner in der Nacht erfolgenden Verhaftung hielt, πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα stattfand. Aus diesen Stellen ergebe sich, daß Jesus am Tage vor der jüdischen Paschafeier d. i. am 14. Nisan zum Tode verurteilt und gekreuzigt worden und am Abende vorher d. i. am Abende des 13ten das Abschiedsmahl mit seinen Jüngern gehalten hat. Hiernach urteilt *Mey*: ‚es ist kaum ein unzweifelhafteres exegetisches Resultat zu denken' als dies, ‚daß nach den Synoptikern der Freitag des Todes Jesu der 15. Nisan, nach Joh. aber der 14. Nisan war'. Trozdem unterliegt die Richtigkeit dieses exegetischen Resultates sehr erheblichen Zweifeln. Begründete Bedenken dagegen erheben sich schon, wenn man die Consequenzen ins Auge faßt, die sich daraus für den geschichtlichen Charakter der Evangelien ergeben. Da die vermeintliche Differenz nicht blos in verschiedener Bestimmung des Kalendertags der Paschafeier und der Kreuzigung Christi besteht, sondern darin, daß nach den synopt. Evangelien Jesus am gesetzlich bestimten Tage der jüdischen Paschafeier mit seinen Jüngern Pascha gehalten und das heilige Abendmahl gestiftet hat, und am folgenden Tage d. i. am ersten Tage des Mazzotfestes gekreuzigt worden, dagegen nach dem johann. Evangelium

schon am Tage vor der jüdischen Paschafeier gestorben und begraben worden ist, und das Paschamahl entweder gar nicht gefeiert oder um einen Tag anticipirt hat, so kann dasjenige Evangelium, welches die unrichtigen Angaben hierüber enthält, nicht nur nicht apostolischen Ursprungs sein, sondern auch in Bezug auf seine übrigen Nachrichten über Jesu Leben und Wirken nicht für geschichtlich treu und zuverlässig erachtet werden. Denn die Feier des lezten Mahles, welches Jesus mit seinen Jüngern hielt, und der Tag seines Todes mußte sich dem Gedächtnisse der Jünger, welche diese Ereignisse als Teilnehmer und Augenzeugen erlebt hatten, so unauslöschlich einprägen, daß eine Irrung hierüber oder ein Zwiespalt der Ansichten in der apostolischen Ueberlieferung zu den unglaublichsten Dingen gehört. Selbst angenommen, was wir nicht für warscheinlich, noch weniger für erweislich halten, daß das erste kanon. Evangelium nicht von Matth. herrühre, und daß alle drei synopt. Evangelien nur aus der evangelischen Ueberlieferung des apostolischen Zeitalters geflossen seien, selbst bei dieser Annahme ist ein Irrtum über die fraglichen Begebenheiten kaum denkbar. Und so müßte auch über das vierte Evangelium geurteilt werden, falls dessen Angaben über den Todestag Jesu irrtümlich wären. Von Johannes könte es dann nicht verfaßt sein. Denn hätte, wie viele Kritiker annehmen, Johannes die irrigen Angaben der in den synopt. Evangelien enthaltenen Ueberlieferung berichtigen wollen, so würde er sich ohne Zweifel darüber deutlicher ausgedrükt haben, als in den angeführten Stellen geschehen ist. Falls aber, wie andere Kritiker annehmen, die Aussagen der synopt. Evangelien geschichtlich begründet waren, so konte der später schreibende Verfasser des vierten Evangeliums nimmermehr eine der geschichtlichen Ueberlieferung und den synopt. Evangelien widersprechende Ansicht aufstellen, weil er damit selber die apostolische Abfassung und die geschichtliche Glaubwürdigkeit seines Evangeliums verdächtig gemacht haben würde.

Diese Bedenken gegen die Richtigkeit des erwähnten exegetischen Resultats werden verstärkt durch die geschichtliche Thatsache, daß in den Osterstreitigkeiten des zweiten Jahrhunderts von einer Divergenz der Evangelien über den Tag des lezten Paschamahles, welches Jesus mit seinen Jüngern gefeiert hatte, nicht die Rede ist. Die Verteidiger der kleinasiatischen Sitte, die christliche Paschafeier am 14. Nisan zu halten, *Irenäus*, ein Schüler Polykarps, und *Polykrates* von Ephesus berufen sich nach dem Berichte in *Euseb. hist. eccl. V, 24* für diese Observanz auf den Vorgang der berühmtesten Bischöfe und Märtyrer und insbesondere auf das Vorbild des Apostels Johannes[1], wobei *Polykrates* versichert, die ganze heil. Schrift durchgelesen zu haben und an der

1) Mit zu großer Zuversicht hat *Hngstb.* (Vorless. üb. d. Leidensgesch. S. 13f.) aus der Verhandlung des *Polykarp* mit dem Bischof *Anicet* von Rom und aus dem Briefe des *Polykrates* an den Bischof *Victor* u. die römische Gemeinde (bei *Euseb. l. c.*) die Folgerung gezogen, daß Johannes seiner Praxis, das Paschamahl am 14ten zu feiern, in seinen schriftlichen Aeußerungen darüber nicht werde widersprochen d. h. in seinem Evangelium die Stiftung des heil. Abendmahls auf den Abend vor der jüdischen Paschafeier werde verlegt haben. Diese Folgerung erscheint deshalb nicht bündig, weil aus *Euseb.* nicht klar erhellt, ob *ἡ τοῦ σωτηρίου πάσχα ἑορτή*, d. h. die christliche Paschafeier, worüber verhandelt wurde, zum Andenken an das Paschamahl des Herrn und die Einsetzung des heil. Abendmahles, oder zum Gedächtnisse des Todes und der Auferstehung

Richtigkeit der von ihm und seinen Vorgängern befolgten Praxis nicht irre geworden zu sein.[1] Ferner sagt *Irenaeus adv. haer. II, 22, 3*, in einer Stelle, wo er auf das Evangelium Johannes Bezug nimt, daß Jesus das *Pascha* gegessen und am folgenden Tage gelitten habe (*manducans pascha et sequenti die passus*), womit er das lezte Mahl Jesu mit seinen Jüngern nach den synoptischen Evangelien als *Pascha*mahl bezeichnet. Auch *Justin. Mart. dial. c. Tryph. c. 111* macht gegen die Juden geltend: *καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε γέγραπται*, erkent also die synoptische Ueberlieferung, nach welcher Jesus an einem Paschatage d. i. am 14ten (in der Nacht) gefangen genommen und am Paschafeste d. i. am 15ten gekreuzigt wurde, als richtig an. Ebenso führt *Origenes, comment. in Matth. 26, 17* gegen die Angabe, daß *Jesus more judaico pascha corporaliter* gefeiert habe, nicht das Ev. Johannes an, sondern weist den *Ebionismus*, den vielleicht *aliquis imperitorum* darin suchen könte, mit der Bemerkung ab, daß Christus unter das Gesetz gethan worden, *non ut eos, qui sub lege erant, sub lege relinqueret, sed ut educeret eos ex lege.* Noch deutlicher ist in den Apostol. *Constitutionen* (V, 15) die Verhaftung Jesu *ἐν αὐτῇ αὐτῶν* (*Ἰουδαίων*) *ἑορτῇ* gesezt; u. in einem Fragmente einer gegen die Quartodecimaner gerichteten Homilie heißt es: *non in XIV. die ad vesperam ut lex praecepit, ille agnus Dei qui tollit peccata mundi et pascha nostrum immolatus est Christus, sed XV. die* (*Spicileg. Solesmense T. I p. 11* bei *Langen l. c.* S. 146).[2]

Noch stärker wird der Glaube an die Richtigkeit des ‚exegetischen Resultates' über die vorliegende Frage durch den Umstand erschüttert, daß die Kri-

---

Christi begangen wurde. Aber eben so wenig sicher ist die aus der Eigentümlichkeit der kleinasiatischen Feier gewöhnlich gefolgerte Ansicht, daß den Kleinasiaten der vierzehnte Nisan der Gedächtnistag des Todes Jesu sein mußte (vgl. *Steitz*, Pascha in *Herz.'s* Realencykl. XI, 156), obgleich dies die dogmatische Anschauung der späteren griechischen Kirche ist.

1) Nach *Euseb. h. eccl. V, 24* erklärt *Polykrates* in seinem Schreiben: *Πάντες* (alle genanten Zeugen) *ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς ιδ' τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον — καὶ πᾶσαν ἁγίαν γραφὴν διεληλυθὼς οὐ πτύρομαι ἐπὶ τοῖς καταπλησσομένοις.*

2) Nur von *Apolinaris* von Hierapolis wird in den im *Chronic. pasch.* aufbehaltenen Fragmenten aus dem Paschastreite (abgedrukt auch in *Rheinwalds*, die kirchl. Archäologie Beil. 14) berichtet, daß er gegen die, welche sagten, der Herr habe am 14ten das Paschalamm mit seinen Jüngern gegessen und am großen Tage *τῶν ἀζύμων* gelitten, und hiefür Matth. anführten, bemerkt habe: *ὅθεν ἀσυμφώνως τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.* Wenn man diesen lezten Satz auch so versteht: ‚daß nach diesen die Evangelien in Zwiespalt zu sein scheinen', so war doch *Apol.* gewiß weit entfernt, einen wirklichen Zwiespalt über die Paschafeier in den Evangelien anzunehmen. Wie fern eine solche Annahme der alten Kirche überhaupt lag, ersieht man schon aus der Art, wie der andere Gegner der Quartodecimaner *Clemens Alex.* (in dem *Chron. pasch.*) die evangel. Berichte sich zurechtlegt. Er sezt nämlich nicht nur die Zubereitung des Paschamahls (nach den Synopt.) und das *δεῖπνον* Joh. 13, 1, sondern auch das Leiden Christi *τῇ ἐπιούσῃ* auf den 14. Tag, und bemerkt schließlich: *ταύτῃ τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβείᾳ καὶ αἱ γραφαὶ πᾶσαι συμφωνοῦσι καὶ τὰ εὐαγγέλια συνῳδᾶ*, nachdem er vorher noch dafür, daß unser Heiland am 14ten gelitten habe, aus Joh. 18, 28 erwähnt hat, daß die Hohenpriester und Schriftgelehrten nicht zu Pilatus ins Richthaus gingen, *ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἀκωλύτως ἑσπέρας τὸ πάσχα φάγωσι.* — Ueber die Geschichte dieser Frage vgl. *Wichelhaus* S. 187 ff.

tiker sich darüber nicht einigen können, welcher von beiden evangelischen Berichten, ob der synoptische oder der johanneische, für geschichtlich treu zu halten sei. Während nach dem Vorgange von *Bretschneider* (in s. *Probabilia*) die Kritiker der Tübinger Schule, von ihrem Stifter *Baur* an bis auf ihren jüngsten Vertreter, *Hilgenfeld*, herab, und die neuprotestantischen Vertreter des Rationalismus, *Schenkel*, *Keim* u. A., den synoptischen Bericht für geschichtlich halten und den angeblichen Widerspruch des vierten Evangeliums als Hauptwaffe gegen seinen johanneischen Ursprung und seine geschichtliche Glaubwürdigkeit gebrauchen, verteidigen die von den Principien der neueren idealistischen Philosophien ausgehenden Kritiker, *Lücke*, *de Wette*, *Bleek* u. A. die Aussagen des Ev. Johannes als historisch begründet auf Kosten der Glaubwürdigkeit der synoptischen Evangelien. — Schon aus dieser Thatsache kann man *a priori* schließen, daß die Argumente *pro et contra* nicht sehr schlagend sein können. Mit großem Nachdrucke hat *Keim* (III S. 476 ff.) für die geschichtliche Warheit des synoptischen Berichts das Zeugnis nicht nur der kirchlichen Tradition des 2. Jahrhunderts, sondern auch des Apostels Paulus geltend gemacht. ‚Es gehört — sagt er — zum Sichersten in der Welt, daß Jesus vor seinem Tode das Passamahl gehalten, daß er es mit dem Volke am gesetzlichen Tage gefeiert hat. — Will man den Evangelien nicht glauben, nun denn, so muß man es Paulus, dem alten Zeugen glauben, der zwar nicht vom Passahmahl redet, aber ein letztes Mahl Jesu beschreibt, welches mit dem Passahmahle der Evangelien wesentlich übereinstimt — 1 Kor. 11, 23 ff. vgl. 1 Kor. 7, Stellen, aus welchen man sogar schließen kann, daß Paulus auch mit seinen heidenchristl. Gemeinden dieses Todesostern Jesu im Anschlusse an die jüdische Festzeit wiederholte. — Selbst noch die kirchliche Tradition des 2. Jahrh. begünstigt den Todestag der älteren Quellen‘. Zwar läßt sich aus den Paschastreitigkeiten jener Zeit nicht, wie *Keim* annimt, beweisen, daß die kleinasiatische Kirche die Feier des 14. als Paschatag, des 15. als Todestag Jesu gefeiert habe, doch hat schon *Wieseler*, Beitrr. S. 270 treffend bemerkt: ‚Wurde aus irgend einem Grunde von den ersten Christen das Pascha mit den Juden gehalten, so konte dies von ihnen, zumal in einer paulinischen Gemeinde außerhalb Palästina's sicher nicht anders geschehen als so, daß seine Feier besonders eine Erinnerungsfeier des lezten Paschafestes wurde, an welchem Christus gestorben und auferstanden war, mithin die betreffenden Thatsachen des Lebens Jesu von dem Abendmahle an zu den einzelnen Tagen des Pascha in eine bestimte Beziehung traten. Nun aber berufen sich die Quartodecimaner für ihre Festfeier ausdrücklich auch auf den Apostel Johannes, welcher ihre bei den Synoptikern am unzweifelhaftesten bezeugte Festchronologie nach *Bleek* Joh. 13, 1 ff. sogar absichtlich widerlegt haben soll‘. Und daß die Kleinasiaten am 14. Nisan nicht den Todestag Christi, sondern zunächst das Paschamahl, bei welchem Jesus das heilige Abendmahl zum Gedächtnisse seines Todes gestiftet hatte, feierten, das wird durch die oben erwähnten Fragmente des *Chron. pasch.* über alle Zweifel erhoben. Denn *Hippolyt* läßt (p. 13) einen Anhänger der kleinasiatischen Sitte sagen: ‚Was Christus damals an jenem Tage that, war das Pascha, und dann litt er, deswegen muß auch ich auf dieselbe Weise, wie der Herr gethan hat, also thun‘ (*ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν· διὸ κἀμὲ δεῖ ὃν τρόπον ὁ Κύριος ἐποίησε, οὕτω ποιεῖν*). Darauf entgegnet *Hippol.*: ‚Man ist im

Irrtum, wenn man nicht weiß, daß Christus zu der Zeit, in welcher er litt, nicht das gesetzliche Pascha aß, denn er war das vorherverkündigte Pascha, das an dem bestimten Tage sich vollendete' (*οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ*). Eben so widerlegt *Apolin.* die S. 514 Anm. 1 angeführte Ansicht der Quartodecimaner mit dem dogmatischen Grunde: ‚denn der 14te ist das wahre Pascha des Herrn, das große Opfer, der Sohn Gottes statt des Lammes — — der überliefert worden ist in die Hände der Sünder, damit er gekreuzigt wurde'. Die Kleinasiaten feierten also *τὸ σωτήριον πάσχα*, weil Christus am 14ten das Paschamahl gehalten (*τὸ πάσχα ἐποίησε*), wie die alten Gründer der Gemeinden, und namentlich Johannes gethan hatte; und ihre Gegner bekämpften diese Feier mit dem typologischen Grunde, daß Christus als das warhaftige Pascha gelitten habe. Vgl. *Mor. Kirchner*, die jüd. Passahfeier u. Jesu letztes Mahl. Goth. 1870 S. 73 ff. Die Annahme, daß in der alten Zeit der Todestag Jesu öfter auf den 14. Nisan gesezt worden sei, ist unrichtig. Nicht blos *Just. Mart.* u. *Origen.* (s. oben S. 515), sondern auch *Eusebius*, *Hieronym.*, *Chrysost.*, also die vornehmsten Exegeten und Kenner des jüdischen Altertums setzen ihn auf den 15. Nisan. Vgl. *Wichelh.* S. 189 f. u. *Wiesel.* Beitr. S. 271 f.

Das Gewicht dieser historischen Thatsachen haben die Kritiker gar nicht erwogen, welche nicht nur in dem Ev. Johannes unzweifelhafte Beweise dafür gefunden zu haben glauben, daß Jesus am 14. Nisan vor der gesetzlichen Paschafeier gestorben sei, sondern sogar bei den Synoptikern ‚in verblaßten Spuren' Zeugnis für diese johanneische Ansicht nachweisen zu können vermeinen. So hat noch jüngst *Beyschlag* (zur Johann. Frage S. 95) ‚das Allbekannte der Gründe, welche *wider* die synoptische und *für* die johanneische Angabe sprechen', also zusammengefaßt: Die Synoptiker ‚bezeichnen den Todestag Jesu als *παρασκευή* oder als *προσάββατον*, was für den ersten hohen Ostertag seltsame Bezeichnungen wären. Sie lassen am Morgen dieses Tages den Simon von Cyrene „vom Felde" kommen und am Nachmittag den Joseph von Arimathia Leinwand einkaufen (Mrc. 15, 46), was beides nicht nach dem hochfestlichen 15. Nisan aussieht. Sie lassen Jesum dem Gastfreunde, bei dem er das Mahl halten will, ansagen *ὁ καιρός μου ἐγγύς* (Mtth. 26, 18), was vollkommen unverständlich bleibt, falls damit nicht ursprünglich eine *Verfrühung* der Feier hat motivirt werden wollen'. Dagegen Folgendes: Der Todestag Jesu wird nicht nur von den Synoptikern (Mtth. 27, 62. Mrc. 15, 42. Luc. 23, 54), sondern auch von Joh. (10, 14. 31 u. 42) als *παρασκευή* bezeichnet. Eine Differenz zwischen beiden entsteht erst, wenn man die sachlich richtige Erklärung dieses Ausdrucks durch *προσάββατον* (Mrk.) verwirft und ihm die sprachgebrauchswidrige Bedeutung: Rüsttag auf das Osterfest obtrudirt. *Παρασκευή* ist im N. T. übliche Bezeichnung des Freitags, die sich daraus gebildet hat, daß man am Freitage die Speisen für den Sabbat, an welchem das Kochen verboten war (Ex. 35, 3), zurichtete. Diese Bedeutung paßt auf die Vorbereitung für die hohen Festtage gar nicht, weil an diesen die Bereitung der Speise gestattet war (Ex. 12, 16). Daß aber *παρασκευή* in Joh. 19, 31 u. 42 den Rüsttag auf den Sabbat d. i. den Freitag bezeichne, kann eben so wenig geleugnet werden, als daß in Joh. 19, 14 *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* nicht Rüsttag auf das Pascha, sondern Rüsttag des Pascha d. h. den in das 7tägige Paschafest fallenden Rüsttag auf den Sabbat bezeich-

nen kann. Vgl. *Winer*, Gramm. §. 30, 2 S. 177 f., *Kirchner* S. 47 ff., *Luthardt* zu Joh. 19, 14 mit den dort angeff. Verteidigern dieser sprachgemäßen Erklärung. — Daß Simon von Cyrene am Morgen dieses Tags vom Felde komt (Mrc. 15, 41. Luc. 23, 26) und Joseph von Arimathia am Nachmittag Leinwand einkauft (Mrc. 15, 46), das würde mit dem Charakter des ersten Feiertags (des 15. Nisan) selbst in dem Falle nicht in Widerspruch stehen, wenn die im Gesetze für den Sabbat gebotene Ruhe auch für den ersten Tag der Mazzotfeier unbeschränkte Gültigkeit gehabt hätte, wie es nach Ex. 12, 16 nicht der Fall war. Dem Gesetze entsprechend lehrt auch *Mischn. tr. Beza 5, 2: non est differentia inter diem festum et diem Sabbati, nisi in edulibus tantum;* wozu *Maimon.* bemerkt: *haec est opinio scholae Schammai, sed opinio scholae Hillelis est, quod multae dantur res citra esum, quae licitae sunt die festo et vetitae die Sabbati.* Das Kommen Simons ἀπ' ἀγροῦ läßt sich als Verstoß gegen die Festsitte nur anführen unter der Voraussetzung von *Bleek* u. A., daß Simon von der Feld*arbeit* gekommen sei. Davon steht aber nichts im bibl. Texte; und ἀπ' ἀγροῦ bedeutet nicht einmal notwendig ‚vom Acker', sondern kann auch *de villa* bedeuten, wie es die Vulg. übersezt hat, nach Luc. 9, 12. Mrc. 6, 56, und das lateinische *rure huc advenit, Ter. Hec. I, 2, 115.* War doch nach rabbinischer Satzung selbst am Sabbate eine Strecke Wegs von 2000 Ellen zu machen erlaubt. Auch das Einkaufen von Leinwand zur Bestattung Jesu verstößt nicht gegen den Festcharakter des 15. Nisan. Nach *Hilchot 4, 20* galt es für erlaubt an Feiertagen, die nicht mit dem Wochensabbat zusammenfielen, zu verkaufen und zu kaufen. Wenn aber ein solcher Feiertag auf den Freitag fiel, so mußte an ihm die Speise für den Sabbat zubereitet und alle Arbeit, die für den folgenden Sabbat nötig war oder sich nicht zwei Tage aufschieben ließ, vorgenommen werden, also auch manches verstattet sein, was sonst an Feiertagen nicht geschehen solte. Werke der Not oder der Lebensgefahr waren nach *tr. Schabb.* 16, 1 ff. u. 18, 3 selbst am Sabbate gestattet, und nach *tr. Schabb. 23, 5* darf man an einem Todten alles vornehmen, was nöthig ist, darf ihn salben und waschen, nur kein Glied ihm verrücken. Da nun Jesus am Freitage wegen Deut. 21, 23 vom Kreuze abgenommen und begraben werden mußte (s. zu 27, 57), so war es ganz in der Ordnung, daß an diesem Tag troz seines festlichen Charakters das hiefür Erforderliche eingekauft wurde.

Der weitere Einwand, daß παρασκευή oder προσάββατον seltsame Bezeichnungen für den ersten Ostertag wären, und daß auch in Mrc. 15, 41. 46 keine Hindeutung auf den hochfestlichen 15. Nisan zu finden, läßt sich freilich mit der Bemerkung von *Riggenbach* nicht entkräften, daß die Evangelisten um der Gottlosigkeit der Juden willen deren Fest keiner Berücksichtigung für wert hielten; denn sämtliche Evangelisten haben ja für aufmerksame Leser ihrer Schriften durch die Zeitbestimmung: am ersten Tage der ungesäuerten Brote (Mtth. 26, 17. Mrc. 14, 12. Luc. 22, 7; vgl. Joh. 18, 28. 39. 19, 14. 31) deutlich genug gesagt, daß die Verhaftung, Verurteilung und Kreuzigung Christi am Feste erfolgte. Der Warheit näher komt die Bemerkung von *Ebr.* (S. 631), daß die Evangelisten die Leidenstage des Herrn überhaupt nicht nach deren Stellung zum jüdischen Passahfeste, sondern nach ihrer Qualität als Wochentage bezeichnen, weil ihnen die Osterfestwoche der christlichen Kirche (mit ihrem πάσχα σταυρώσιμον am Freitage und ihrem πάσχα ἀναστάσιμον am Sonntage)

vor Augen schwebte, und sie den Christengemeinden die Entstehung und Bedeutung dieser einzelnen Wochentage der christlichen Festwoche erklären und geschichtlich begründen wolten. Aber der gegnerische Einwand erledigt sich einfach, sobald man in Bezug auf παρασκευή nur ins Auge faßt, daß diese Bezeichnung des Todestages Jesu in sämtlichen Stellen nur gebraucht ist, um deutlich zu machen, weshalb man mit der Verurteilung und Grablegung Jesu eilte, weil nämlich der Sabbat bevorstand, welchen die Juden in ihrer gesetzlichen Weise feiern wolten. Die Nichthervorhebung des hochfestlichen Charakters des 15. Nisan aber erklärt sich einfach daraus, daß dieser Feiertag in der Wirklichkeit von den Juden nicht so hochfestlich begangen wurde, wie die Kritiker unserer Tage sich die Feier desselben vorstellen. — Ganz unerfindlich ist endlich, wie Jesus mit dem Worte ὁ καιρός μου ἐγγύς eine Verfrühung der Feier des Paschamahles habe motiviren wollen. Mag man ὁ καιρός μου mit *Kuinoel* ‚meine Paschafeier' oder mit *Mey.* ‚der Zeitpunkt meines Todes' erklären, so liegt in den Worten nicht der Sinn: ich muß das Pascha einen Tag vor dem gesetzlichen Termin feiern, weil ich morgen nicht mehr leben werde, den *Beyschl.* vermöge falscher Harmonisirung mit der falsch gedeuteten Stelle Joh. 18, 28 in die Worte eingetragen zu haben scheint. — Nach alle dem sind in den synopt. Evangelien keine Spuren, weder deutliche, noch ‚verblaßte', für die Ansicht, daß Jesus am 14. Nisan, vor der jüdischen Paschafeier gekreuzigt worden und gestorben sei, nachzuweisen.

Aber viel gewichtiger sollen die archäologischen Gründe sein, die hiefür sprechen: 1) ‚Nach Exod. 12, 22 war dem Passahessenden verboten, in selbiger Nacht das Haus zu verlassen; eine Bestimmung, deren fortdauernde Gültigkeit den Gang Jesu nach Gethsemane, die Versammlung des Synedriums und den bewaffneten Auszug der Tempelwache geradezu ausschließen würde' (*Beyschl.* S. 96). — Dieser Grund wäre triftig, wenn *B.* die fortdauernde Gültigkeit der Vorschrift Ex. 12, 22 bewiesen hätte. Aber diese Vorschrift ist nur für die erste Feier in Aegypten gegeben, wo die Israeliten das Pascha in Häusern, deren Thürpfosten mit dem Blute des Paschalammes bestrichen waren, um das Haus vor dem Schlage des Verderbers zu schützen, essen und das Haus nicht verlassen solten, um vor dem Engel, der die ägyptische Erstgeburt schlug, sich zu bergen. Auf die folgenden Paschafeiern im eigenen Lande, wo das Blut des Lammes an den Altar gesprengt wurde, litt jene Vorschrift keine Anwendung. Daß man damals in der Nacht das Haus verlassen konnte, bezeugt *Joseph.* (*Antt. XVIII, 2, 2*) durch Erwähnung der bei den Priestern üblichen Sitte, um Mitternacht die Thore des Tempels zu öffnen, daß das Volk in den Tempel kommen konte. Dies gibt auch *B.* zu, meint jedoch, da auch das Deuteron. 16, 7 die Heimkehr erst am Morgen gestatte, sei es ganz unwarscheinlich, daß Jesus in der Paschanacht sofort nach dem Mahle die Stadt verlassen haben solte, um sich in sein draußen gelegenes Quartier zu begeben. Aber selbst die Rabbinen haben Deut. 16, 7 nicht so verstanden, daß man die ganze Nacht über in dem Local, wo das Paschamahl gehalten wurde, bleiben solte. Vielmehr lehrt *Tosapht. in Pesach. 8: Ubi comederunt pascha in Aegypto ibi etiam pernoctari debuerunt, sed in posterioribus temporibus comedebant id in uno loco et pernoctabant in alio* (s. *Lightf. minister. templi c. 12 p. 727*). Dieses *pernoctabant in alio* aber mit *B.* auf das Gehen in den Tempel zu beziehen, ist doch Willkür

sondergleichen. Dagegen wird zwar in *Pesachin* fol. 95, 2 *pernoctatio intra Hierosolyma* gefordert, aber schon in der alten Glosse wird darüber disputirt, ob diese Satzung für die Nacht der Paschamahlzeit oder für die folgende Nacht gelten solle (s. *Lightf. hor. ad* Mrc. 14, 26). Jedenfalls ist diese Satzung erst von späteren Rabbinen aus Ex. 12, 22 abgeleitet worden und war kein Gesetz, das Jesum hätte binden können; vgl. *Wiesel.* chron. Synopse S. 366 u. *Langen* S. 129. Da ferner nach rabbinischer Satzung das Paschamahl auch in Bethphage gehalten werden konte, indem man diesen nahe gelegenen Ort zur Umgebung Jerusalems rechnete, so konte der Gang nach Gethsemane am Oelberge gar nicht als ein Verlassen der Stadt gelten. Noch schwächer ist die weitere Bemerkung *B.'s:* ‚keinenfalls konte Judas, wie er doch thut, in dieser Nacht darauf rechnen, daß Jesus von dem Hause, in dem er gefeiert, sich nach Gethsemane hinaus begeben würde'. Warum denn nicht? Hatte doch Jesus die vorhergehenden Nächte immer außerhalb Jerusalems zugebracht; und nach Joh. 18, 2 wußte ja Judas auch den Ort, weil Jesus oft mit seinen Jüngern sich dort versammelt hatte; vgl. *Hngstb.* u. *Luth.* zu Joh. 18, 2.

Aber — so fährt *B.* weiter fort — 2) ‚auch der bewaffnete Auszug samt der in der Nacht oder am frühen Morgen stattfindenden Gerichtssitzung des Synedriums paßt nicht in die Osternacht, auf den Ostermorgen. — 3) Hinrichtungen vor den Thoren Jerusalems, wie sie nicht nur mit Jesu, sondern auch den beiden Schächern vorgenommen werden, sind am Ostertage absolut unwarscheinlich: der Talmud verpönt sie, und das Verfahren des Herodes Agrippa Act. 12, 1—4, die Hinrichtung des gefangenen Petrus um des Osterfestes willen *aufzuschieben*, beweist, daß dieser Grundsatz bereits in den Tagen der evang. Geschichte in Geltung war'. In diesen zwei Punkten ist alles zusammengefaßt, was sich mit einigem Schein des Rechtes gegen die Verurteilung und Kreuzigung Jesu am 15. Nisan vorbringen läßt, wobei man von der Voraussetzung ausgeht: ‚was am Sabbate galt, galt auch von solchen Festzeiten, daß man keine Waffen anrühren, daß man kein Gericht halten solte', und daß es ganz unwarscheinlich sei, ‚daß die obersten Lehrer und Hüter solcher Observanzen am höchsten nationalen Festtag das öffentliche Beispiel der Uebertretung gegeben haben solten' (*B.* unter Verweisung auf *Bleek*, Einl. ins N. T.), und dabei alle Thatsachen, die gegen diese Voraussetzungen sprechen, ignorirt. — Anders gestaltet sich der wirkliche Sachverhalt. Als Jesus Mrc. 3, 1 ff. Mtth. 12, 9 am Sabbate in der Synagoge den Mann mit der verdorrten Hand geheilt hatte, gingen die Pharisäer (die Hüter des Gesetzes) hinaus und hielten sofort Rath mit den Herodianern, um Jesum umzubringen. Ueber die Predigt, welche Jesus in der Synagoge zu Nazaret hielt, wurden die Hörer so aufgebracht, daß sie am Sabbate ihn aus der Stadt hinauswarfen und von einem Abhange herabstürzen wolten (Luc. 4, 29). Wegen der Heilung eines Blindgeborenen zu Jerusalem nahmen die Pharisäer am Sabbat ein langes Verhör nicht nur mit dem Geheilten sondern auch mit seinen Eltern vor und stießen endlich den Geheilten hinaus (Joh. 9, 1—34). Am Laubhüttenfeste sandten die Pharisäer und Hohenpriester Diener aus, um Jesum zu greifen (Joh. 7, 14. 32 u. 44 f.), und am Tempelweihfeste hoben die Juden im Tempel bei der Halle Salomo's Steine auf, daß sie Jesum steinigten (Joh. 10, 22—31). Damit steht auch die Notiz Act. 12, 1—4, daß Herodes den Petrus in den Tagen der Azyma festnehmen und ins Gefängnis

setzen ließ, um ihn nach dem Pascha dem Volke vorführen d. h. öffentlich hinrichten zu lassen, nicht in Widerspruch; denn es ist nicht gesagt, daß er die Hinrichtung um des Festes willen aufschob; dieser Grund des Aufschubs wird willkürlich in die Stelle eingetragen. — Will man aber diesen Fällen als Ausbrüchen ungesetzlicher Volksjustiz die Beweiskraft absprechen, so erinnern wir an die von dem gesetzestreuen Hohenpriester Jojada geleitete und am Sabbate ausgeführte Entthronung und Tödtung der Athalja, bei der der ganze Tempelvorhof mit bewaffneten Leviten und Soldaten besezt worden war, 2 Kön. 11, 4 ff. 2 Chr. 23, 1 ff. — Für die Behauptung, daß man am Sabbate und an hohen Festtagen keine Waffen anrühren soll, hat man sich zwar auf *tr. Schabb. 6, 4:* der Mann soll am Sabbat nicht mit Schwert, Bogen u. s. w. ausgehen, und wer dies thut ist eines Sündopfers schuldig, berufen und diese Satzung auch auf die Feiertage übertragen, ohne übrigens diese Uebertragung aus der Mischna rechtfertigen zu können; aber man hat dabei ignorirt, daß die Satzung in der angef. Stelle nur als Ansicht einer Schule aufgestelt und zugleich die entgegenstehende Ansicht anderer Rabbinen angeführt ist, welche wie R. Elieser das Tragen der Waffen für eine Zierde des Mannes erklären, oder höchstens für unschicklich halten, ohne sie als gesetzwidrig zu verbieten. Dazu komt, daß auch mit der strengeren Fassung dieser Satzung der Gebrauch der Waffen gegen Feinde nicht verboten ist. Hatten doch die gesetzestreuen Makkabäer, als bei ihrer Erhebung gegen die Tyrannei der Syrer anfangs eine Anzahl Frommer am Sabbate sich hatten widerstandslos von den Feinden umbringen lassen, den Beschluß gefaßt, gegen jeden der am Sabbate angreife mit Waffen zu streiten (1 Makk. 2, 31—42). Solten die Pharisäer zu Christi Zeit über diesen Punkt strenger als die Makkabäer geurteilt hahen? Und ist denn in den evang. Berichten über die Gefangennahme Jesu ausdrücklich oder unfraglich gesagt, daß dabei die Juden, nämlich die Diener des Synedriums, kriegerisch bewaffnet waren. Das Militär, welches Jesum verhaftete und abführte, war ja eine römische Cohorte, s. zu v. 47. — Auch die Gerichtssitzung des Synedriums in der Nacht und am Morgen läßt sich durch den Hinweis auf *tr. Beza* (oder *Jom tob*) 5, 2, wo Gerichthalten am Sabbate wie an Festtagen verboten ist, nicht als mit dem Ostermorgen unvereinbar begründen. In *tr. Schabb. 7, 2* ist unter den 39 Hauptarbeiten, die am Sabbate verboten werden, das Gerichthalten nicht mit aufgezählt, wurde also jedenfalls nicht zu den Hauptverboten gerechnet. In *tr. Beza l. c.* aber heißt es: „Alles worüber man am Sabbat strafbar wird wegen Verletzung der Ruhe (מִשּׁוּם שַׁבָּת) oder wegen an sich willkürlicher Handlungen (מִשּׁוּם רְשׁוּת) oder wegen des Befehls an Sabbattagen (מִשּׁוּם מִצְוָה בַּשַּׁבָּת), ist auch am Feiertage nicht gestattet“! Dann werden nach diesen drei Kategorien die einzelnen verbotenen Werke aufgezählt; dabei wird das Richten nicht unter den Verboten wegen der Ruhe, sondern unter den Verboten wegen willkürlicher Handlungen genant: „man darf nicht Gericht halten (לֹא דִינִין), nicht eine Frau durch Angeld erwerben“ u. s. w.; und am Schlusse heißt es: „alles dies ist nicht statthaft am Feiertage erklärt worden, geschweige denn am Sabbate. Es ist kein Unterschied zwischen den Feiertagen und dem Sabbate als die Zubereitung der Speisen“ (die ja am Sabbat verboten, an Feiertagen erlaubt war). Das Wort רְשׁוּת erklären die beiden rabbin. Mischna-Commentatoren *R. Ob. de Bartenora* und *R. Sal. b. Maimon: res licentiae* oder *voluntariae, quas homo facere et non*

facere potest, und als Grund, weshalb die in dieser Kategorie anfgezählten Werke verboten sind, gibt *Maimon.* an: *ratio haec est ne quis scribat.* Offenbar richtig, denn *schreiben* war eins der 39 Hauptverbote (das 32ste). Weil das Schreiben am Sabbat verboten war, solte auch nicht Gericht gehalten werden, bei dem in der Regel geschrieben, das Zeugenverhör schriftlich verzeichnet wurde. Gerichtliche Verhandlungen, bei denen nicht geschrieben wurde, waren demnach an Sabbaten und Feiertagen nicht verboten, mithin auch die oben angef. Fälle von gerichtlichen Verfolgungen Jesu an Sabbaten und Festen in den Augen der Pharisäer keine Uebertretungen des Gesetzes. Wie es aber mit dem Richten zu Christi Zeiten gehalten wurde, darüber gibt eine Stelle aus der babyl. Gemara *Sanhedr. fol. 88, 1* für die Zeit des Bestehens des zweiten Tempels folgenden Aufschluß: ‚An den Wochentagen hielten die 71 vom hohen Rathe ihre Sitzung in der Quaderhalle (dem officiellen Sitzungslocale) und saßen *a sacrificio juge matutino usque ad sacrificium juge vespertinum*, aber *in sabbathis et in diebus festis considebant in antemurali* (בחיל dem Zwinger, einem Gebäude zwischen dem äußeren und inneren Tempelvorhofe, daher *M. tr. Sanh. 10, 2* על פתח עזרה bezeichnet). Hiernach können die Talmudisten gerichtliche Verhandlungen an Festen und Sabbaten nicht für seltene Vorkommnisse gehalten haben.

Aber auch Hinrichtungen an Festtagen gelten nach der Mischna nicht nur für erlaubt, sondern werden für gewisse Fälle sogar verlangt. In *tr. Sanhedr.* 10, 3 u. 4 heißt es: „Es ist strafbarer gegen die Worte der Schriftgelehrten zu reden als gegen das Gesetz“. — „Man tödtet aber einen solchen Verbrecher weder durch sein Gericht in der Stadt, noch durch das Gericht zu Jabne, sondern man bringt ihn zum hohen Gericht, nach Jerusalem hinauf und *bewahrt ihn bis zum Feste und tödtet ihn an dem Fest* (ומשמרין אותו עד הרגל ותמיתין אותו ברגל), weil es heißt Deut. 17, 13: daß alles Volk höre und sich fürchte und nicht mehr vermessen sei. So *R. Akiba* (c. 125 n. Chr.). *R. Jehuda* (c. 200 n. Chr.) sagt: „Man darf ihn nicht durch Verschiebung peinigen, sondern muß ihn sogleich hinrichten, muß aber durch Boten nach allen Orten hin ansagen lassen, daß der und der, Sohn des und des vom Gericht zum Tode verurteilt worden ist“. Man hat hier freilich zwei verschiedene Ansichten der Gelehrten; die humanere und spätere vertritt R. Jehuda, aber auch dieser sagt nicht, daß die Hinrichtung am Feste verboten sei, sondern nur daß man den zum Tode Verurteilten nicht durch Verschiebung der Strafe quälen soll. Diese rabb. Bestimmung ist in zwiefacher Weise instructiv. Einmal paßt sie ganz besonders auf das Verbrechen, dessen Jesus sich in den Augen der Schriftgelehrten schuldig gemacht hatte, daß er nämlich gegen die Worte (Satzungen) der Schriftgelehrten geredet hatte; und zweitens erhellt aus der Begründung des vorgeschriebenen Strafverfahrens mit Deut. 17, 13, daß man die Hinrichtung eines solchen Verbrechens für ein Werk ansah, welches mit der Heiligung der Feste so wenig in Widerspruch stand als die für die Verrichtung des Opferdienstes erforderlichen Arbeiten, oder daß man sie für ein gottesdienstliches Werk erachtete, für λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ, worauf Jesus in Joh. 16, 2 in Bezug auf die seinen Jüngern bevorstehenden Verfolgungen hindeutet. — Hiezu komt endlich, daß die Hohenpriester und Aeltesten, nachdem sie durch den Verrath des Judas Jesum in der Nacht, ohne Volksaufruhr in ihre Gewalt bekommen, ihn sofort verhört und des Todes

schuldig befunden hatten, ihn noch vor Anfang des Tages (*πρωΐ* Joh. 18, 28) dem römischen Landpfleger zur Bestätigung und Vollstreckung des Urteils übergaben und während der Verhandlung mit Pilatus sich in Acht nahmen, ihre religiösen Observanzen zu übertreten (vgl. Joh. 18, 28) und sich in einer den hohen Festtag nach ihren Satzungen übertretenden Weise dabei zu beteiligen. Die Geißelung und Kreuzigung Jesu war Sache der Römer, und die gleichzeitige Hinrichtung zweier Missethäter komt ganz auf Rechnung des römischen Landpflegers, der hiebei auf die religiösen Vorstellungen der Juden um so weniger Rücksicht zu nehmen brauchte, als die jüdischen Oberen selbst die Kreuzigung Jesu ‚ihres Königs' verlangt hatten. — Nach dem allen kann die Behauptung: ‚der Talmud verpönt Hinrichtungen am ersten Osterfeiertage' nur von solchen aufgestelt werden, welche die Lehren des Talmud nicht kennen.[1]

Wie aber dem evang. Berichte der Synoptiker, daß Jesus am 14. Nisan des Abends zur gesetzlichen Zeit das Paschamahl mit seinen Jüngern gehalten und

1) Den Beleg für dieses Urteil liefert die Geschichte der neueren Verhandlungen über die vorliegende Streitfrage. So hat unter anderen *Bleek*, dessen kritische Aufstellungen sehr Vielen als zweifellose Ergebnisse gründlicher Forschung galten und noch gelten, in s. Beitrr. zur Evangelienkritik S. 140 ff. das archäologische Material nicht aus den Quellen geschöpft, sondern lediglich aus den alten Werken von *Bynaeus*, *Selden* u. A., und deren Ansichten für seine Zwecke verwendet. So hat er z. B. die Beweiskraft der oben angef. Gemarastelle unter Berufung auf *Lundius* u. *Selden* (*de Synedr.*) durch die Entgegnung, daß sie nicht von gerichtlichen Verhandlungen, sondern von Lehrentscheidungen handle, zu entkräften gesucht, während diese Stelle in ihrem Zusammenhange, wo das Vorhergehende und Nachfolgende vom Richten handelt, notwendig auch davon verstanden werden muß. Ferner premirt *Bl.* das Verbot des Richtens am Sabbat und Festtage, ohne den Text der Mischna zu vergleichen, um aus dem Texte und den Erklärungen der rabbin. Commentatoren (in der Ausg. von *Surenh.*) sich über den Grund und die Beschränkung des Verbotes auf *schriftliche* Verhandlungen zu unterrichten und darnach die Tragweite dieser Satzung zu beurteilen und sie mit anderen scheinbar widersprechenden talmudischen Satzungen auszugleichen. Weiter meint er den Ausspruch des R. Akiba über Hinrichtungen am Feste teils mit der abweichenden Sentenz des R. Jehuda, teils durch Beziehung des Wortes חרגל *das Fest* auf die mittleren nicht sabbatlichen Tage der beiden 7tägigen Jahresfeste beseitigen zu können, während doch R. Jehuda gar nicht sagt, daß die Hinrichtung am Feste wider das Gesetz sei, und der talmudische Gebrauch des W. רגל für *Fest* aus Ex. 23, 14 (שָׁלֹשׁ רְגָלִים תָּחֹג לִי בַּשָּׁנָה) genommen ist und demgemäß nur von *den* Festen und Festtagen gebraucht wird, an welchen Israel gesetzlich verpflichtet war beim Heiligtum zu erscheinen, d. h. nicht an den mittleren Tagen des Pascha und der Laubhütten, sondern an den sabbatlichen Festtagen dieser beiden Feste und an dem nur *einen* Tag gefeierten Wochenfeste; vgl. *Buxtorf Lex. talm. p. 2204.* Endlich ist weder *Bl.* noch ein anderer Verteidiger des exeget. Widerspruchs der Evangelien über den Todestag Jesu auf die bereits im J. 1838 von *Hngstb.* (Ev. KZ. S. 814) gemachte Bemerkung, daß die Hinrichtung, namentlich religiöser Verbrecher, sowie auch das Gericht über sie den Juden als ein gottesdienstliches Werk galt, durch welches die Festruhe nicht gestört wurde, näher eingegangen, um diesen für die richtige Beurteilung der Sache maßgebenden Gesichtspunkt zu prüfen oder als unzulässig zu widerlegen. — Uebrigens haben auch die Verteidiger der richtigen Ansicht über den Todestag Jesu mancherlei nicht stichhaltige Gründe angeführt und sich zu sehr auf das von den älteren Gelehrten gesammelte archäologische Material verlassen. — Den Kernpunkt der Frage, nämlich das Verbot des Richtens in der Mischna, hat erst *Kirchner* in d. S. 517 gen. Abhdl. S. 56 klar gestelt. Damit vgl. *Wieseler* Beitrr. S. 273 ff.

am 15. Nis. d. i. dem ersten jüdischen Ostertage zum Tode verurteilt und gekreuzigt worden, archäologische Gründe nicht entgegenstehen, vielmehr die Aburteilung und Hinrichtung frecher Gesetzesübertreter am Feste der Anschauung nicht blos des rabbinischen Judentums, sondern auch des A. u. N. Testaments entspricht: so bietet auch das vierte Evangelium keine Aussagen, die — richtig verstanden — mit jenem klaren Zeugnisse der drei ersten Evangelien in Widerspruch stehen. Der Hauptbeweis für das Gegentheil wird aus der Angabe Joh. 18, 28 entnommen, daß die Juden am Tage der Verurteilung Jesu nicht in das Prätorium des heidnischen Procurators Pilatus eintraten, damit sie sich nicht verunreinigten, sondern damit sie das Pascha äßen. Zu dieser Stelle bemerkt *Mey.*: ‚der Eintritt in das heidnische, von Gesäuertem nicht gereinigte Haus würde sie levitisch verunreinigt und sie dadurch verhindert haben, das Pascha am gesetzlichen Tage zu essen. Da *φαγεῖν τὸ πάσχα* durchgängig im N. T. nichts anders bezeichnet als das Paschalamm essen, so erhellt, daß an dem Tage, an dessen ‚Frühe man Jesum zum Procurator führte, das Paschalamm noch nicht gegessen war, sondern gegessen werden solte, daß mithin Jesus am Tage vor dem Feste gekreuzigt wurde‘. Diese Argumentation beruht auf zwei irrigen und unbegründeten Prämissen. Unbewiesen ist der angenommene ‚durchgängige‘ neutestamentl. Sprachgebrauch von *φαγεῖν τ. π.* Dieser Ausdruck komt außer Joh. 18, 28, wo die Bedeutung streitig ist, im N. T. nur Mtth. 26, 17 u. den Parallelen Mrc. 11, 12. 14 u. Luc. 22, 11. 15 vor, u. hier allerdings von der *Paschamahlzeit*, die Jesus vor seinem Leiden mit seinen Jüngern hielt. Von einem ‚durchgängigen‘ Sprachgebrauche kann daher gar nicht die Rede sein. Ob *φαγεῖν τ. π.* noch eine andere oder weitere Bedeutung habe oder nicht, muß zunächst aus dem A. T. erwiesen werden; und da wird זֶבַח פֶּסַח u. אָכַל פ׳ nicht blos vom Schlachten u. Essen des Paschalammes gebraucht, sondern schon in Deut. 16, 2 f. in weiterer, allgemeinerer Bedeutung. Wenn es dort heißt: „schlachte *Pesach* dem Herrn deinem Gotte Kleinvieh (צֹאן) und Rindvieh (בָּקָר) und iß dabei Ungesäuertes sieben Tage“, so kann das 7tägige Essen von Kleinvieh *und Rindern* nicht anders verstanden werden als so, daß darunter auch die an den 7 Festtagen zu haltenden Opfermahlzeiten mitbegriffen sind, da *Rinder* nicht als Paschalämmer verwendet werden konten (vgl. *m.* bibl. Comm. zu Ex.). In dieser weiteren Bedeutung ist פְּסָחִים auch in 2 Chr. 35, 7—9 gebraucht, in den Angaben, daß zur Paschafeier unter Josia der König dem Volke לִפְסָחִים 30,000 Lämmer und junge Ziegen und 3000 Rinder, die Volksfürsten 2600 (L. u. Z.) und 300 Rinder und die Priesterfürsten den Leviten 5000 (L. u. Z.) und 500 Rinder spendeten; worauf am Schlusse des Berichts über die Feier des Pesach und der 7tägigen Mazzot bemerkt wird: Ein solches Pascha sei seit den Tagen Samuels nicht gefeiert worden, wie in den Tagen Josia's (v. 18 u. 19). Vgl. 3 Esr. 1, 8. 9 u. 18 f. Wenn dagegen *Mey.* auf v. 11 u. 12 hinweist, wo פסחים Paschalämmer bezeichnet, so ist damit weiter nichts erwiesen, als daß שׁחט פסח *θύειν τὸ φάσεκ* auch das Schlachten des Paschalammes bedeute, also das W. פֶּסַח, *φάσεκ* = *πάσχα* in dieser Erzählung in zwiefacher Bedeutung vorkomt, sowol vom Paschalamm und der Paschamahlzeit am Abende des 14ten, als auch von den in der 7tägigen Mazzotfeier zu Opfermahlzeiten verwendeten Thieren (Rindern). Dieser zwiefache Gebrauch des W. *πάσχα* war zu Christi Zeiten ganz gewöhnlich.

Joseph. erklärt das Fest τῶν ἀζύμων fast regelmäßig mit den Worten: ἣν πάσχα λέγομεν oder Πάσχα καλεῖται, *Antt. XIV, 2, 1. XVII, 9, 3. XVIII, 4, 3 bell. jud. II, 1. 3* u. ö. Eben so werden im B. der Jubiläen c. 49 und im Talmude häufig 7 Tage des *Pascha* gezählt (s. die zahlreichen Belege hiefür bei *Wiesel.*, Beitrr. S. 245). Gleicherweise gebraucht Johannes im Evang. τὸ πάσχα in der Regel vom 7tägigen Feste; so unzweifelhaft in 2, 13 u. 23. 6, 4. 11, 55, während in 13, 1 ἑορτὴ τ. πάσχ. vielleicht die Feier des Paschamahles bezeichnet. Der Name ἑορτὴ τῶν ἀζύμων komt im Ev. Joh. gar nicht vor. — Bei diesem im Zeitalter Christi den Juden geläufigen Gebrauche des W. πάσχα nicht blos vom Paschalamme und der Paschamahlzeit, sondern auch von dem 7tägigen Feste und den an diesen Festtagen gehaltenen Opfermahlen kann φαγεῖν τὸ πάσχα eben so leicht von einer Paschaopfermahlzeit der 7 Tage wie von der Paschamahlzeit am Abende des 14. Nisan verstanden werden; und die Frage, in welchem Sinne es Joh. 18, 28 steht, läßt sich nur aus dem Contexte entscheiden. Sehen wir nun vorläufig von Joh. 13, 1 ab, so ergibt sich schon aus dem 18, 28 genanten Motive, weshalb die Synedristen das Prätorium nicht betreten wollen, nämlich um sich nicht zu verunreinigen, damit sie das Pascha essen könnten, daß φαγεῖν τ. π. hier nicht das Essen des Paschalammes bezeichnen kann. Die Behauptung von *Mey.*, daß sie das Prätorium für unrein hielten, weil es vom Gesäuerten nicht gereinigt war, ist rein aus der Luft gegriffen, und der Grund, welcher das heidnische Haus für den Juden unrein machte, noch nicht genügend aufgehellt, vgl. *Delitzsch*, Talmud. Studien in d. Ztschr. f. luth. Theol. 1874 S. 1 ff. u. *Kirchn.* S. 34 ff. So viel aber kann als ausgemacht gelten, daß nach *tr. Chagig. 2, 7. Schekal. 8, 1* u. *tr.* זָבִים 2, 4 u. 5, 1 auf Grund von Lev. 15, 7 die Verunreinigung eine solche war, die nur bis zum Abende unrein machte und durch ein Wasserbad getilgt wurde. Die Ueberlieferung Jesu an Pilatus erfolgte am Morgen (πρωΐ d. i. in der lezten Nachtwache von 3—6 Uhr), also noch vor Tagesanbruch oder 6 Uhr morgens. Eine Verunreinigung um diese Zeit auf einen Tag konte am Abend durch ein Bad beseitigt werden, und hinderte nicht das Essen des Paschalammes nach Sonnenuntergang am Abende, mit welchem nach hebr. Anschauung der folgende Tag begann. Also nicht am Essen, höchstens am Schlachten des Paschalammes in den Nachmittagsstunden von 3—6 Uhr würden durch eine am frühen Morgen des 14. Nisan sich durch Betreten des Prätoriums zugezogene Verunreinigung die Synedristen verhindert worden sein; das Schlachten aber konte durch Stellvertretung besorgt werden, nach *M. Pesach. 8, 2* sogar durch einen Knecht oder Sklaven für seinen Herrn, so daß abgesehen davon, daß schwerlich das Synedrium *in pleno* vor Pilatus erschien, die Erschienenen doch hätten am Abende das Paschamahl essen können. Anders verhielt sich die Sache, wenn φαγεῖν τὸ πάσχα von der Opfermahlzeit am 15. Nisan, welche die Rabbinen *Chagiga* nennen, zu verstehen ist. Die Festdankopfer, welche in Opfermahlzeiten verzehrt wurden, wurden am Vormittage nach dem Morgenopfer und den daran sich anschließenden Festopfern dargebracht und nach der Darbringung das Fleisch alsbald gekocht und zur Mahlzeit zubereitet, welche am Mittage bis zum Abendopfer hin gehalten wurde. An einer solchen Festopfermahlzeit konte nicht teilnehmen, wer sich für den Tag verunreinigt hatte. Mithin ergibt sich aus dem ἵνα μὴ μιανθῶσιν, daß das ἵνα φάγωσι τὸ

πάσχα die Opfermahlzeit der *Chagiga* bezeichnet, welche die Glieder des Synedriums halten wolten. Die Einwände, welche *Bleek, Lücke, de W., Mey.* u. A. gegen die Bündigkeit dieser Schlußfolgerung erhoben haben, sind von *Hngstb., Luth.* zu Joh. 18, 28, von *Wiesel.* Beitrr. S. 248 ff., *Kirchner* S. 32 ff. u. 43 ff. u. A. wiederholt so eingehend widerlegt worden, daß wir eine nochmalige Widerlegung für überflüssig halten.

Noch weniger läßt sich aus Joh. 19, 14 u. 31 ein Widerspruch mit den synoptischen Berichten über die Zeit des Todes Jesu erweisen. Der Widerspruch wird nur durch die Deutung der παρασκευὴ τοῦ πάσχα vom Rüsttag auf das Paschafest gewonnen. Diese Deutung haben wir aber schon S. 517 als gegen die Grundbedeutung und den Sprachgebrauch von παρασκευή verstoßend abgelehnt. Wenn παρασκευὴ τοῦ πάσχα den Rüsttag in Ostern, wie *Luther* gut übersezt hat, bezeichnet d. h. den Freitag als Vorbereitung auf den ins Osterfest fallenden Sabbat, so läßt sich aus Joh. 19, 14 nichts weiter schließen, als daß die Verurteilung Jesu zum Kreuzestode am Freitag des jüdischen Osterfestes erfolgte. Und an diesem Rüsttage auf den Sabbat wurden nach Joh. 19, 41 die Leichname der Gekreuzigten vom Kreuze abgenommen vor Anbruch des Sabbats, weil jener Sabbattag groß war, nämlich mit dem zweiten Tage des Mazzotfestes d. i. dem 16. Nisan zusammenfiel, so daß die Sabbatfeier durch ein zwiefaches zu dem Sabbatopfer hinzukommendes Festopfer, *a*) das für jeden der 7 Festtage vorgeschriebene Festopfer Num. 28. 19—24 u. *b*) die Darbringung der ersten reifen Gerstengarbe mit einem entsprechenden Dankopfer Lev. 23, 9—14 (vgl. *m.* bibl. Archäol. S. 412) erhöht wurde. Vgl. *Hngstb.* u. *Luth.* zu Joh. 19, 14 u. 31. —

Endlich die Stelle Joh. 13, 1—4 lautet: „Vor der Paschafeier aber, da Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen sei, daß er aus dieser Welt gehe, nachdem er die Seinigen, welche in der Welt waren, geliebt hatte, liebte er sie bis zu Ende; und als er im Begriffe ist, Mahlzeit zu halten, als schon der Teufel dem Judas, Simons Sohne, Ischariot ins Herz gegeben, daß er ihn verriethe, da er (Jesus) wußte, daß ihm der Vater alles in die Hände gegeben hatte — — erhebt er sich vom Mahle und legt sein Obergewand ab — — und fing an den Jüngern die Füße zu waschen". Für das richtige Verständnis dieses schwerfällig gebildeten Satzes ist zu beachten, daß die sachliche Bestimmung zu πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα mit ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου v. 4 folgt, auch wenn man mit *Bl., Baeumlein* (Ev. Joh.), *Luth.* u. A. das ἠγάπησεν αὐτούς v. 1 als die logische Fortsetzung des πρὸ τῆς ἑορτ. τ. π. faßt, da dieses ἠγάπησεν sachlich durch ἐγείρεται κτλ. erklärt wird. Weiter ist in Betracht zu ziehen, daß δείπνου γινομένου (die richtige Lesart nach ℵ*BLX) Partic. Präs. und zu übersetzen ist: beim Werden, Beginnen des Mahles, nicht: als das Mahl begonnen hatte, und daß die Zeitbestimmung πρὸ τῆς ἑορτ. τ. π. nach Maßgabe der Angabe πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα 12, 1 zu beurteilen und dabei zu erwägen ist, daß Johannes in 12, 1 u. 13, 1 ebenso wie in 2, 13 u. 23 zwischen τὸ πάσχα und ἡ ἑορτὴ τοῦ πάσχα unterscheidet, nämlich mit τὸ πάσχα die Festzeit im Allgemeinen, mit ἡ ἑορτὴ τ. π. die Feierzeit des Pascha bezeichnet. Wenn es daher nach der Angabe: „6 Tage vor dem Pascha" (12, 1) hier heißt: „vor der Feier des Pascha", so führt uns diese Bestimmung in die unmitelbarste Nähe des Paschamahls am 14. Nisan, mit welchem die Pascha-

feier ihren Anfang nahm. Bei der Genauigkeit, mit welcher Johannes in 12, 1 u. 12 die Tage vor dem Feste zählt, kann πρὸ (τῆς ἑορτ.) nicht einen Zeitraum eines ganzen Tages involviren, sondern nur wie z. B. πρὸ τοῦ ἀρίστου Luc. 11, 38 den Moment unmittelbar vor Anfang der Festfeier d. i. vor Beginn des Paschamahls angeben. — Wie aber schon πρὸ τῆς ἑορτ. τ. π. nicht auf den 13ten, sondern auf den 14. Nisan hinweist und durch diese Zeitbestimmung der Gedanke nahe gelegt ist, das δεῖπνον das man im Begriff stand zu halten, vom Paschamahle zu verstehen, so wird durch den v. 27—30 erwähnten Vorfall bei jenem δεῖπνον die Meinung, daß das δεῖπνον am 13. Nisan stattgefunden, geradezu ausgeschlossen. Als nämlich Jesus während des δεῖπνον dem Judas zu verstehen gab, daß er von seinem Verrathe wisse und ihn aufforderte, bald zu thun, was er vorhabe, und Judas alsbald auch die Tischgesellschaft verließ, meinten die Jünger, welche Jesu Aufforderung an Judas nicht verstanden, Jesus habe ihm gesagt, zu kaufen was für das Fest nötig sei oder den Armen etwas zu geben. Auf solche Gedanken konten die Jünger bei einem am Abende des 13. Nisan gehaltenen Mahle nicht verfallen, weil in den Nachtstunden des 13ten weder Kaufläden geöffnet waren, noch Arme auf den Straßen sich aufhielten, und für Einkäufe wie für Versorgung der Armen noch fast ein ganzer Tag (der 14te) freie Zeit bis zum Feste war. Fand hingegen das Mahl am Abende des 14ten statt, so war keine Zeit zu versäumen, wenn für das Fest noch etwas zu kaufen war, und in dieser Nacht war auch die Gelegenheit zu Einkäufen gegeben. Denn nach Mitternacht wurden die Tempelthore geöffnet und das Volk strömte in den Tempel. Bald nach Mitternacht begannen die Vorbereitungen für die Darbringung der Chagigaopfer des 15. Nisan; da werden die Händler, welche Dankopferthiere im Vorhof der Heiden und andere Opfergegenstände feil hielten, gewiß nicht gesäumt haben, von Mitternacht an auf dem Platze zu sein. In dieser Nacht konte man also kaufen, und ist gewiß manches für das Fest, das ja noch länger als einen Tag dauerte, gekauft worden. Und in dieser Nacht werden auch die Bettler nicht geschlafen, sondern sich teils an den Thüren der Häuser, in welchen Festmahle gehalten wurden, teils an den Tempeleingängen eingefunden haben, um Almosen zu erlangen. Vgl. *Kirchner* S. 31 ff. u. *Luth.* zu Joh. 13, 29.

Was sich uns aber aus genauerer Erwägung des johann. Berichts über das δεῖπνον (13, 1) ergeben hat, das wird durch die Vergleichung dieses Berichts mit der synoptischen Darstellung des Paschamahls bestätigt. Der in dem johann. Berichte auffallende Umstand, daß Jesus, als man sich schon zum Mahle gelagert hatte, vom Mahle aufsteht und den Jüngern die Füße wäscht, um ihnen ein Beispiel zu geben, daß sie thun sollen, wie er ihnen gethan, und sie zu belehren, daß der Diener nicht größer ist als sein Herr und der Apostel nicht größer als der ihn gesandt hat (Joh. 13, 4. 15. 16), wird nur erklärlich, wenn die Jünger beim Beginne des Mahls einen Anlaß zu einer solchen Belehrung gegeben hatten. Diesen Anlaß erfahren wir aus Luc. 22, 24 ff., wornach beim Paschamahle unter den Jüngern ein Streit oder Wetteifer (φιλονεικία) darüber entstand, wer von ihnen der größere zu sein scheine, und Jesus sie durch die Belehrung zurechtweist, daß der Größere dem Kleineren dienen solle, und ihnen vorhält, daß er in ihrer Mitte wie der Dienende sei. Dieser Vorhalt sezt

eine Handlung Jesu voraus, bei der er sich ihnen als *διακονῶν* gezeigt hatte. Dies hatte er bei der Fußwaschung, welche Johannes überliefert hat, gethan.

Die johanneische Darstellung des lezten Mahles, welches Jesus vor seiner Gefangennehmung mit seinen Jüngern hielt, enthält demnach nicht nur nichts, was auf ein von der Paschamahlzeit verschiedenes, einen Tag vor derselben gehaltenes Abendmahl hindeutete, sondern enthält vielmehr bestimte Andeutungen, welche für die mit den geschichtlichen Verhältnissen bekanten Leser seines Evangeliums ausreichten, um in diesem *δεῖπνον* die Feier des Paschamahles am Abende des 14. Nisan zu erkennen. — Das *πρῶτον ψεῦδος* der neueren negativen Evangelienkritik liegt in dem unhistorischen Verfahren derselben, daß sie die einhellige Ueberlieferung der ältesten Kirche über das Verhältnis des vierten Evangeliums zu den drei ersten, ihm voraufgehenden *a priori* verkennend oder verwerfend, bei ihren Operationen von dem Satze ausgeht: wer das Johannesevangelium allein läse, ohne die Synoptiker zu kennen, der würde nicht auf die synoptische Chronologie geführt werden. Diesen Satz nent *Ebrard* (wissensch. Krit. S. 619 f.) mit vollem Rechte eine ‚utopische, nichtige Voraussetzung'. Denn ‚es hat eben keine Leser gegeben, die nur den Johannes und nicht auch die Synoptiker gekant hätten. Johannes schrieb für Leser, welche die Synoptiker kanten, und er sezt diese Bekantschaft mit den Synoptikern bei seinen Lesern voraus'. — Wenn Johannes sein Evangelium nicht zu dem Zwecke schrieb, um die Gemeinden erst mit den einfachen evangelischen Thatsachen und den Elementen der Heilserkentnis bekant zu machen, sondern diese Kentnis als in den Gemeinden schon verbreitet voraussezt, so hatte er nicht nötig, das *δεῖπνον*, bei welchem Jesus sich vor der Paschafeier vom Mahle erhebt, um den Jüngern die Füße zu waschen, ausdrücklich als Paschamahl zu bezeichnen, weil die Christen, für die er sein Evangelium schrieb, um sie in dem Glauben, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes sei (20, 31), tiefer zu gründen, darüber schon hinreichend unterrichtet waren, daß dieses Mahl, nach dessen Beendigung Jesus in der Nacht verrathen und gefangen genommen wurde, das Paschamahl war, bei welchem Jesus, wie die Synoptiker berichtet hatten, unmittelbar vor seinem Todesleiden das heilige Abendmahl gestiftet hatte.

Demnach beruht der Nachweis, daß die vier Evangelien über das lezte Mahl des Herrn und den Todestag Jesu übereinstimmen, welchen *Tholuck*, *Olshausen*, *Hengstenberg* (Ev. KZ. 1838 u. in d. Comm. zum Ev. Joh. u. zur Leidensgesch.), *Wieseler* (chronol. Synopse u. Beitrr.), *Wichelhaus*, *Hofmann* (Ztschr. f. Protest. u. K. 1853) u. *Lichtenstein*, *Langen*, *Kirchner*, *Luthardt*, *Andreae* (der Todestag Jesu in ‚Beweis des Glaubens' 1870 S. 288 ff. u. 407 ff.), *Rotermund* (von Ephraim nach Golgatha, in d. Theol. Stud. u. Krit. 1876, S. 81 ff.) u. v. A. mehr versucht und geführt haben, auf solidem geschichtlichen Grunde.

V. 18. Der Auftrag, welchen Jesus den Jüngern, nach Mrk. u. Luk. den beiden: Petrus und Johannes, hinsichtlich der Bereitung des Paschamahles erteilte, lautet bei Mtth. sehr kurz: „Gehet in die Stadt zu dem und dem und sagt ihm: der Meister spricht: meine Zeit ist nahe, bei dir halte ich das Pascha mit meinen Jüngern". *Ὁ δεῖνα* ein gewisser, den man nicht nennen will oder kann. Daraus ergibt sich, daß Jesus den Namen des Mannes den Jüngern nicht genant hat. Der Auf-

trag aber, den sie an den Ungenanten ausrichten sollen, zeigt, daß dieser Mann ein, wenn auch verborgener Jünger Jesu war, welcher wußte, daß Jesus den Tod erleiden werde. Schon ὁ διδάσκαλος der Lehrer κατ' ἐξοχήν (*Mey.*), ohne Zweifel im Kreise der Jünger stehende Bezeichnung Jesu, sezt voraus, daß der Mann ein Gläubiger war. Noch mehr das folgende: ὁ καιρός μου der Zeitpunkt d. i. die von Gott bestimte Zeit meines Leidens und Todes (vgl. Luc. 22, 16 = ἡ ὥρα Joh. 13, 1. 17, 1) ist nahe. Hätte der Ungenante von den Verkündigungen des Leidens und Todes Jesu nichts gewußt, so würde dieses Wort Jesu ihm ganz unverständlich geblieben sein. Die Kentnis seiner Leidensverkündigungen bei ihm voraussetzend läßt Jesus ihm nur sagen, daß die Zeit seines Todesleidens nahe sei, und er deshalb das Pascha bei ihm halten wolle (ποιῶ ist nicht *futur. attic.*, sondern vergegenwärtigendes Präsens). An diesen Worten solte der Mann erkennen, daß Jesus vermöge seiner göttlichen Natur nicht nur überhaupt seinen Tod, sondern auch den von Gott bestimten Zeitpunkt desselben vorauswisse, um ihn im Glauben zu befestigen. Aus demselben Grunde nent Jesus offenbar auch den beiden Jüngern den Namen des Mannes nicht, nämlich um sie im Glauben an seine gottmenschliche Person zu befestigen und sich ihnen als den zu bezeugen, der alle Dinge weiß. Hätten wir nur die Relation des Mtth., so könte man allenfalls meinen, daß Jesus den Namen des Mannes, in dessen Hause sie das Paschamahl bereiten solten, genant hatte und nur Matth. den Namen nicht angegeben habe, weil er sich in der Ueberlieferung nicht erhalten hatte. Aber diese Meinung wird durch die Berichte des Mrk. u. Luk. über die Art, wie Jesus sie an den rechten Mann wies, ausgeschlossen. Nach diesen Berichten sagte Jesus den Jüngern: in der Stadt werde ihnen ein Mann, einen Wasserkrug tragend, entgegenkommen, diesem sollen sie in das Haus, in welches er hineingehe, folgen und den Eigentümer des Hauses nach der Herberge, wo Jesus das Paschamahl halten könne, fragen, worauf derselbe ihnen ein großes mit Polstern belegtes Obergemach hiefür anweisen werde. Diese Anweisung läßt sich nicht aus einer Verabredung, welche Jesus etwa mit dem Manne vorher getroffen hatte, erklären; denn das Gehen des Mannes mit dem Wasserkruge auf der Straße ließ sich nicht verabreden, da die Zeit der Ankunft der Jünger in der Stadt sich voraus nicht bestimmen ließ. In der angegebenen Weise konte Jesus nur vermöge göttlicher Präscienz die Jünger den rechten Mann finden lehren. Somit sind alle Versuche, dieses übernatürliche Moment in diesem Vorgange durch Annahme einer Trübung oder gar traditioneller Umbildung der Sache ins Wunderbare als unstatthaft abzuweisen (vgl. *Hngstbg.'s* Bemerkk. gegen *Olshausen*); und das Verhältnis der drei Relationen darüber ist nicht so zu bestimmen, daß der Vorzug der Ursprünglichkeit entweder der Darstellung bei Matth. (*Str., Bl., Keim, Mey.*), oder dem Mrk. u. Luk. (*Schleierm., Ew., Weiss* u. A.) zukomme, sondern so, daß Matth. wie immer sich nur auf Angabe des Kernes der Sache, wie Jesus den Jüngern und dem Hauseigentümer sich als den bezeugte, der alle Dinge weiß, beschränkt hat,

Mrk. u. Luk. hingegen den Hergang umständlicher berichten, dabei aber die Worte Jesu weniger genau überliefert haben. — V. 19. Die beiden Jünger fanden die Sache, wie Jesus ihnen vorausgesagt, und bereiteten in dem ihnen zugewiesenen Gemache das Paschamahl.

V. 20—25. *Das Paschamahl am Abende.* Vgl. Mrc. 14, 17—25. Luc. 22, 14. 21—30. Ueber die Paschamahlzeit bemerken alle drei Evangelisten nur, daß Jesus als es Abend geworden (zur üblichen Stunde, Luk.) sich mit den Zwölfen zu Tische legte. Dann erzählen Mtth. u. Mrk., wie Jesus während des Essens über den Verrath eines seiner Jünger sich aussprach und den über diese Eröffnung betrübten Jüngern den Judas Ischariot als Verräther kentlich machte (v. 21—25. Mrc. v. 18—21); und dann das heil. Abendmahl einsezte (v. 26—29. Mrc. v. 22—25). Luk. hingegen berichtet zuerst die Einsetzung des heil. Abendmahls (v. 15—20), hierauf kurz die Anwesenheit des Verräthers bei Tische (v. 21—23), und hernach noch von dem Rangstreite der Jünger und ihrer Zurechtweisung durch Jesum (v. 24—30). Dies lezte Factum ist aber durch *ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία* so lose an das Vorhergehende angereiht, daß man sieht, wie der Evangelist dasselbe nur nachträglich erwähnt, nicht der Zeit nach hinter die Einsetzung des heil. Abendmahls setzen will. Wohin der Rangstreit chronologisch gehört, nämlich an den Anfang des Paschamahles, haben wir schon S. 527 gezeigt. — Aber auch die voraufgehende Erzählung des Luk. (v. 15—23) können wir nicht für chronologisch halten. Die Aussage Jesu über den Verräther (v. 21—23) ist durch *πλὴν ἰδοὺ* nur lose an die voraufgehende Einsetzung des heil. Abendmahls angefügt, und überhaupt ist eine Andeutung über den Verräther unmittelbar nach Einsetzung des heil. Abendmahls nicht sehr warscheinlich, dazu noch die Notiz über den Verrath sehr aphoristisch, kein Wort darüber wie Jesus den Verräther kentlich machte, enthaltend, wie doch nicht nur Mtth. u. Mrk., sondern auch Johannes (13, 23—26) berichten. — Demnach müssen wir der Darstellung des Mtth. u. Mrk., nach welcher Jesus während der Paschamahlzeit, vor Stiftung des heil. Abendmahls sich über den Verräther aussprach, den Vorzug der richtigen Anordnung zuerkennen, und die alte Streitfrage, ob der Verräther Judas bei Einsetzung des heil. Abendmahls anwesend war und Brot und Wein des Abendmahls mit empfangen habe oder nicht, verneinend dahin beantworten, daß er bereits vorher sich aus dem Kreise der Tischgesellschaft entfernt hatte, vgl. Joh. 13, 30.

V. 21. *Ἐσθιόντων αὐτῶν* während sie aßen, d. i. wie v. 26 zeigt, noch vor Einsetzung des heil. Abendmahls, enthüllt Jesus das Vorhaben des Verräthers. Damit stimt auch Johannes, sofern er die Kentlichmachung des Verräthers gleich nach dem Fußwaschen folgen läßt 13, 21 ff. — Nach Luk. eröffnete Jesus das Mahl mit den Worten: „Mich hat herzlich verlangt, dieses Pascha mit euch zu essen, bevor ich leide; denn ich sage euch: Ich werde nicht mehr davon essen, bis es im Reiche Gottes erfüllt d. h. vollendet sein wird", und nahm hierauf einen Becher Wein, segnete ihn und teilte ihn aus, d. h. reichte ihn den

Jüngern herum zum Trinken mit den Worten: „Ich sage euch, daß ich vom Gewächse des Weinstocks nicht mehr trinken werde, bis das Reich Gottes (das Reich der Herrlichkeit) gekommen sein wird“ (v. 15—18). Daß Jesus mit diesen Worten die Mahlzeit eröffnete, läßt sich mit Sicherheit aus den rabbinischen Bestimmungen über die Feier des Paschamahls, wie sie im Tract. *Pesachim* (besonders c. 10 der Mischna) und in der *Pesach-Haggada* enthalten sind, schließen. Denn obgleich das Alter dieser Bestimmungen größtentheils sehr zweifelhaft ist, so beruhen doch die Grundzüge des Rituals auf altem Herkommen, daher wir zum besseren Verständnisse der evangel. Berichte das Wichtigste daraus kurz zusammenstellen wollen. [1]

Nach *Rabb. Gamaliel* in *M. tr. Pesach. 10, 5* sind zum Paschamahle erforderlich: פסח (das Paschalamm) מצה (ungesäuertes Brot) und מרור Bitteres, außerdem nach *Pes. 10, 1* Wein für vier Becher, den auch der Aermste haben und wenn er ihn nicht selbst sich anschaffen kann, von der Commune erhalten soll. — Nachdem man sich zum Mahle niedergelassen hatte, wurde ein Becher mit Wein gefüllt; über diesen sprach der Hausvater den Segen, das קִדּוּשׁ Heilige (das Weihgebet für das Mahl), trank davon und ließ der Reihe nach alle Tischgenossen trinken. Hierauf nahm (nach der Haggada) der Hausvater etwas כרפס d. i. Lattich, tunkte es in Essig oder Salzwasser, aß es und gab allen davon zu essen; dann nahm er eine Mazza, brach sie in zwei Hälften und legte die größere zum Nachtische zurück. Jezt fülte man den Becher zum zweiten Male mit Wein und der Jüngste in der Gesellschaft fragte, was dies alles zu bedeuten habe, worauf der Hausvater die ganze Geschichte der Knechtschaft Israels in Aegypten und der Erlösung aus diesem Lande nach der Bibel erzählte. Darauf wurde der Becher in die Höhe gehoben und dabei gesprochen: Wir sind schuldig zu danken, zu lobsingen u. s. w. nach *Pes. 10, 5;* dann wurde der Becher wieder niedergesezt, Ps. 113 u. 114 gesungen und nach dem Gesange der Becher getrunken. Nun folgt erst das eigentliche Festessen, das damit begann, daß der Hausvater etwas Mazza genoß und für jeden Tischgenossen ein Stückchen zum Essen abbrach, dann Bitterkraut nahm und es auch wol mit einem Stückchen Mazza in den Brei tauchte und aß und den anderen in derselben Weise gab, darauf den Segensspruch über das Osterlamm sprach, welches nun gegessen wurde. Am Schlusse aß man das Stück Mazza, welches vorher zum Nachtisch zurückgelegt war. Alsdann wurde der dritte Becher eingeschenkt, כוס הברכה (ποτήριον τῆς εὐλογίας 1 Kor. 10, 16) genant, die Lobpreisung gesprochen und der Becher getrunken. Darauf wurde der Becher wieder vollgeschenkt und der zweite Teil des Hallel (Ps. 115—118) gesungen, und nach dem Hallel getrun-

1) Die *Pesach-Haggada* ist oft u. noch in 5. Aufl. Leipz. 1866 hebr. mit deutscher Uebersetzung gedruckt. Die wichtigste Literatur über die talmud. u. rabbin. Quellen, sowie über die von vielen Gelehrten, *Buxtorf*, *Lightf.*, *Bartolocci*, *Lundius*, *Ugolini* u. A. mehr, zur Erläuterung des evang. Berichts über die *coena Domini* daraus gegebenen Auszüge haben *Wichelhaus* a. a. O. S. 247 f. u. *Kirchner* (die jüd. Passahfeier) S. 8 f. verzeichnet. In neuester Zeit haben *Friedlieb*, Archäol. der Leidensgesch. §. 18 u. *Kirchner* a. a. O. S. 11 das jüdische Ritual recht sorgfältig beschrieben, wogegen die Beschreibung bei *Schröder*, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums 1851 — weil ohne Quellenbelege — für den wissenschaftlichen Gebrauch wertlos ist.

ken. Zuweilen wurde noch ein fünfter Becher getrunken und dabei Ps. 120—137 gesungen. Zum Schlusse stimte man immer den Lobgesang Ps. 136 an: „danket dem Herrn, denn er ist freundlich", mit dem bei jedem Verse wiederkehrenden Refrain: „und seine Güte währet ewiglich". Bis Mitternacht mußte die Feier beendigt sein. — Wichtig ist für den evangelischen Bericht über die Paschafeier Jesu mit seinen Jüngern die Angabe, daß das Mahl mit einem Becher Wein begann und nach dem Essen des Lammes der ‚Becher des Segens' getrunken wurde, und die Mahlzeit mit einem Lobgesange schloß; unklar bleibt aber die Frage, was die Schüssel enthielt, in welche mit Jesu Judas die Hand eintauchte (v. 26 bei Mtth.) oder Jesus den Bissen eintauchte, den er dem Judas reichte (Joh. 13, 26). Warscheinlich enthielt sie den Brei oder das breiartig zubereitete Gemüse, welches die Rabbinen חֲרוֹסֶת nennen.[1]

Ueber die feierliche Erklärung Jesu: „warlich ich sage euch: einer von euch wird mich verrathen" (*παραδώσει με* wird mich den Feinden überliefern, v. 21), wurden die Jünger sehr betrübt und fingen an, einzeln jeder, ihm zu sagen: *μήτι ἐγώ εἰμι* „doch nicht etwa ich bin es, Herr?" Das *εἷς ἐξ ὑμῶν* ist so allgemein gesprochen, daß *alle* Jünger zu ernster Selbstprüfung ihrer Herzensstellung zu Jesu veranlaßt werden solten. In der Antwort Jesu v. 23: „Der mit mir die Hand in die Schüssel eintaucht, der wird mich überliefern" wird *ἐμβάψας* von factischem (noch bevorstehendem) Eintauchen verstanden (*de W., Bl.* u. A.).

---

1) Das Wort חרוסת wird von den Talmudauslegern verschieden erklärt. Zu *M. Pesach. 2, 8*, wo verboten wird, Mehl in das חרוסת zu thun, bemerkt *Bartenora* (bei *Surenh.*): חרוסת *est id quod constat aceto et aqua, ad immergendum in eo carnem.* Dagegen zu *Pes. 10, 3* bemerkt derselbe *Bart.*: חרוסת *pulmentum quod conficitur ex ficubus, avellanis* (Nüssen), *pistaciis, amygdalis aliisque fructibus, quibus adjiciunt poma, quae omnia in mortario contundunt et miscent cum aceto, cui adjiciunt condimenta, ut, aromata, cinnamonum, in forma fasciae filatae oblongae, in memoriam paleae; necesse est etiam ut sit admodum crassum instar luti.* Kürzer sagt *Maim.* zu dieser St.: חרוסת *est mixtura quaedam in qua similitudo est paleae et luti* (d. h. zur Erinnerung an die in Aegypten aus Lehm und Stroh gefertigten Ziegel). *R. Levy* endlich im Neuhebr. u. Chald. Wörterb. II S. 113: חרוסת ‚ein Brei, der aus zerstoßenen u. geschabten Früchten mit einer Beimischung von Essig als Tunke zubereitet wurde'. — Insbes. oft eine solche Tunke, in welche man am Pesachabend die vorgeschriebenen Kräuter, Lattich u. dgl. eintaucht'. Aber von diesem also zubereiteten Brei heißt es *Pes. 10, 3* nach dem im jer. Talmud enthaltenen richtigen Texte: daß חרוסת zu genießen nicht Pflicht ist (s. den Text mit Uebersetzung bei *Levy II, 35 s. v.* חזרת). Dieser aus süßen Früchten säuerlich bereitete compacte Brei ist demnach sicher eine erst später in Gebrauch gekommene Zuthat zum Paschamahle (daher nicht Pflicht), die in ihrer mannigfaltigen Zusammensetzung die Produkte des gelobten Landes repräsentiren, und — wie *Hngstb.* (Comm. z. Leidensgesch. S. 43) vermutet — den Gedanken abbilden solte, ‚daß diese ein Annex der durch das Paschaopfer versiegelten Bundesgnade sind'. Durch diese neue Art der Bereitung des חרוסת wurde warscheinlich das früher übliche, *ad immergendum in eo carnem* bestimte חרוסת verdrängt, und nun, um dem Gesetze Exod. 12, 8 zu genügen, ein Gefäß mit Essig oder saurem Wein (*acetum et aqua* wie *Bart.* zu *Pes. 2, 8* sagt) auf den Tisch gesezt, worein man aber nicht Fleisch oder Brot, sondern den ungekochten Lattich eintauchte. Ich vermute daher, daß חרוסת ursprünglich ein aus bitteren Kräutern bereitetes Gemüse als Zukost zum Fleische war, welches man mit einem Stücke Brotkuchen aus der Schüssel zum essen herausholte.

Dagegen premirt *Mey.* den Aorist als Präteritum und übersezt: wer eingetaucht hat, nämlich *vorher,* wo noch Andere die Hand in der Schüssel, aus welcher Jesus aß, gehabt haben. Hiernach hätte Jesus mit diesen Worten den Verräther gar nicht näher bezeichnet, um ihn nicht *offen* zu entlarven. Aus demselben Grunde haben *Glöckler, Langen, Hngstb.* unter Berufung auf ὁ ἐμβαπτόμενος (des Mrk.) die Antwort Jesu nur als vielleicht sprichwörtlichen Ausdruck des allgemeinen Gedankens: einer von meinen Jüngern, von denjenigen, die mit mir aus derselben Schüssel essen, fassen wollen, wornach Jesus keine directe Antwort auf die Frage der Jünger gegeben, sondern nur das bereits Gesagte mit Nachdruck und mit Anspielung auf Ps. 41, 10 wiederholt haben würde. Für diese Auffassung läßt sich geltend machen teils, daß nach Joh. v. 24 Petrus durch den an der Brust Jesu liegenden Johannes Jesum fragen läßt, wer der Verräther sei, teils, daß nach Mtth. u. Mrk. hernach noch Judas selbst Jesum fragt: doch nicht etwa ich bin es? indem beides voraussetze, daß Jesus keine directe Antwort gegeben habe. Allein keiner dieser Gründe ist entscheidend. Die durch Vermittlung des Johannes an Jesum gerichtete Frage nebst der Antwort Jesu war offenbar so leise gesprochen, daß die übrigen Jünger sie nicht vernahmen, so daß also Judas noch hinterher fragen konte. Dies konte er aber in scheinheiliger Weise auch noch thun, wenn Jesus die von Mtth. mitgeteilte Antwort laut gegeben hatte, sobald er nur nach dieser Antwort, um sich nicht selbst zu verrathen, die Hand nicht mit Jesu in die Schüssel getaucht hatte. Gegen die Fassung des ὁ ἐμβάψας μετ᾽ ἐμοῦ in dem allgemeinen Sinn: einer meiner Tischgenossen, spricht entscheidend der Gebrauch des Part. Aor., welches nicht sich wiederholende Handlungen oder das was man zu thun pflegt, ausdrücken kann. Das ἐμβάψας kann sprachlich nur ein factisches Eintauchen bezeichnen, woraus aber nicht folgt, daß der Aorist mit *Mey.* als Präterit. zu fassen ist. Zulässig ist dies, aber nicht notwendig, da hier wo das Hauptverbum im Futur folgt, der Aorist im Sinne des latein. *fut. exact.* stehen kann; vgl. *Winer* Gr. §. 45 S. 321 u. *Kühner* II S. 153 A. 2. Hat Jesus gesagt: wer mit mir die Hand in die Schüssel eingetaucht haben wird, der wird mich verrathen, so war Judas damit nicht entlarvt, so lange er nicht mit Jesu zugleich die Hand in die Schüssel eintauchte. Ob er dies gethan oder nicht, läßt Mtth. unbestimt, aber die v. 25 folgende Frage des Judas zeigt, daß er es nicht gethan hat. — V. 24. Jesus sezt hinzu: „Der Menschensohn geht zwar dahin, wie von ihm geschrieben ist; wehe aber jenem Menschen, durch welchen der Menschensohn überliefert wird. Es wäre gut jenem Menschen, wenn er nicht geboren wäre". Die Wiederholung des ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und des ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος gibt der Rede ‚tragischen Nachdruck' (*Mey.*). ὑπάγει entspricht dem hebr. הָלַךְ das Scheiden aus dem irdischen Leben bezeichnend. Damit man aber seinen Tod nicht für ein Werk der List des Verräthers und der Macht seiner Feinde halte, sondern als Erfüllung des göttlichen Rathschlusses erkenne und sich dadurch nicht im Glauben an ihn als den Sohn Gottes irre machen

lasse, sezt Jesus hinzu: *καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ*, nämlich in den messianischen Weißagungen des A. T. Aber diese höhere Notwendigkeit seines Todes, der er sich willig unterzieht, vermindert nicht die Schuld des Verräthers, der ihn seinen Feinden überliefert. „Wehe dem Verräther!“ *δι' οὗ παραδίδοται durch* welchen er verrathen wird. *Καλὸν ἦν αὐτῷ* gut (nicht: besser) wäre ihm, wenn er nicht wäre geboren worden, *sc.* weil er dann nicht dem ewigen Verderben in der Hölle würde verfallen sein. Dieser Ausspruch des Herrn liefert ein wichtiges Zeugnis gegen die Lehre von der Wiederbringung. Denn wer auch nach Tausenden von Jahren noch zu der ewigen Seligkeit gelangt, von dem kann nicht gesagt werden, daß ihm gut wäre nicht geboren zu sein. In diesem feierlichen Momente redete Jesus nicht in Hyperbeln oder sprichwörtlichen Ausdrücken, von denen man sagen könte, daß sie nicht zu pressen seien. Daß vielmehr ‚diese Worte in ihrer ganzen Strenge zu nehmen sind, das zeigt auch das entsprechende *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας* Joh. 17, 12 der Sohn des Verderbens s. v. a. der dem ewigen Verderben Angehörige; eine Bezeichnung, welche im N. T. nur noch einmal 2 Thess. 2, 3 vom Antichriste gebraucht wird, der furchtbarsten Concentration des sündlichen Verderbens auf Erden‘ (*Hngstb.*). — V. 25. Troz dieser ernsten Warnung war Judas so frech, noch zu fragen: „Doch nicht etwa ich bin es, Rabbi?“ worauf Jesus mit *σὺ εἶπας* d. h. ja du bist es, ihm seinen Verrath offen heraussagt. Diese directe Aussage begründet keinen Widerspruch mit Joh. 13, 26 ff., wo v. 29 (nach *Mey.*) voraussetzen soll, daß sie nicht geschehen sei. Denn der in Joh. 13, 23—26 erwähnte Vorgang ist der Frage des Judas vorausgehend zu denken. Nachdem Jesus ihm den eingetauchten Bissen gereicht hatte, fragte Judas, um sich teils vor den andern Jüngern teils auch Jesu gegenüber den Schein zu geben, daß er an Verrath nicht denke, noch *μήτι ἐγώ εἰμι* und provocirt dadurch die offene Erklärung Jesu, daß er der Verräther sei. Wenn nun auch die übrigen Jünger diese Frage des Judas und Jesu Antwort gehört hatten, so mochte ihnen doch der Gedanke, daß Judas sein Vorhaben sofort ausführen werde, und vollends der Gedanke, daß Jesus ihn auffordere, dies *τάχιον* recht bald zu thun, so fern liegen, daß sie den Sinn der Worte: „was du thuest, thue bald“ nicht begriffen und sich in den v. 29 mitgeteilten Vermutungen darüber ergingen: *πρὸς τί* zu welchem Behufe er ihm dies gesagt hatte.

V. 26—29. *Die Einsetzung des heiligen Abendmahls.* Vgl. Mrc. 14, 22—25. Luc. 22, 19 u. 20 und dazu 1 Kor. 11, 23—27.[1] In dem

1) Vgl. *Sartorius*, Vertheidigung der luth. Abendmahlslehre gegen die reformirte u. katholische, in d. *Dorpater* Beitrr. zu d. theol. Wissensch. Hamb. 1832. I S. 305—347; *K. Ströbel*, die Schriftmäßigkeit der evangel. Abendmahlslehre, in der Luth. Ztschr. v. *Rudelb.* u. *Guer.* 1842. I, 115 ff. u. III, 85 ff. — *F. C. Rodatz*, über die Einsetzungsworte des heil. Abendmahls, ebdst. 1843. I, 65 ff. III, 1 ff. u. IV, 1 ff. — *K. F. A. Kahnis*, d. Lehre vom Abendmahle. Lpz. 1851. Die hier verteidigte eigentliche Auffassung der Einsetzungsworte hat *Kahnis* später, vgl. Luther. Dogmatik I, 606 ff. u III, 345 ff. u. in der 2. umgearb. Ausg. (1875) Bd. II S. 345 ff., mit der uneigentlichen vertauscht. —

Berichte über diese Stiftung des Herrn stimt Mrk. mit Mtth. überein; nur hat er v. 22 φάγετε nach λάβετε ausgelassen und in v. 23 bei Darreichung des Kelches (vgl. mit v. 27 des Mtth.) statt der Worte λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες die Ausführung dieser Worte: καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες gesezt. Zwei einfache Abkürzungen. Wichtiger erscheint die Weglassung des εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν v. 24, erklärt sich aber auch aus der Voraussetzung, daß dieser Gedanke schon in den Worten: ‚das Blut, das für Viele vergossen wird', enthalten sei. Selbständiger und genauer ist der Bericht des Luk. Zu den Worten: ‚das ist mein Leib' ist hinzugesezt: „der für euch gegeben wird, Dieses thut zu meinem Gedächtnis". In v. 20 ist durch den Zusatz: μετὰ τὸ δειπνῆσαι die Situation näher bestimt, im übrigen aber die Relation kürzer gefaßt. Abweichend von Mtth. lautet auch die Spendeformel bei Darreichung des Kelches, worüber später mehr. In allen diesen Abweichungen stimt Luk. mit dem Berichte des Apostels Paulus in 1 Kor. 11, 23 ff., woraus sich ergibt, daß Luk. von Paulus als dessen vertrauter Schüler seinen Bericht empfangen hat. Uebrigens wird durch alle diese Abweichungen der sachliche Inhalt nicht geändert.

V. 26. Das ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν weist auf v. 21 zurück. Durch die Verhandlung über den Verräther war der Bericht von dem Essen unterbrochen. Deshalb nimt Mtth. ἐσθιόντων αὐτῶν wieder auf, um den Zusammenhang der Einsetzung des Abendmahles mit dem Paschamahle bestimt anzugeben und zugleich den realen Zusammenhang des neuen Bundesmahles mit dem alten anzudeuten. Der Zeit nach haben wir die Einsetzung des heil. Abendmahls an das Ende des Paschaessens zu setzen, d. i. nach der obigen Beschreibung des Paschamahles an den Schluß desselben, als das Lamm gegessen war und der dritte Becher eingeschenkt zu werden pflegte. Denn da war die Mahlzeit factisch zu Ende, indem nur noch Loblieder gesungen und ein paar Becher Wein getrunken wurden, zumal es gar nicht so ausgemacht ist, wie meist angenommen wird, ob dieser Abschluß oder richtiger gesagt dieser Anhang der Paschafeier damals schon so unverbrüchliche Sitte war, wie der Talmud und die Pesach-Haggada angeben. Wenn das heil. Abendmahl den Charakter einer selbständigen neuen Stiftung erhalten solte, so durfte die Spendung der beiden Elemente, des Brotes und des Weines nicht von einander getrent werden, und auch die Einheit und Integrität des Paschamahles nicht durchbrechen. Da nun die Segnung des Kelches μετὰ τὸ δειπνῆσαι erfolgte, so kann auch die Segnung und Spendung des Brotes nicht früher geschehen sein. Während des Essens des Paschalammes sprach sich Jesus über den Verräther aus und da

---

G. Thomasius, Christi Person u. Werk. III, 2 S. 57 ff. der 2. A. — *Philippi*, Kirchliche Glaubenslehre V, 2 (1871) S. 409 ff. — Die reformirte Auffassung verteidigt *Ebrard*, d. Dogma vom heil. Abendmahle. Bd. I (1845); vgl. dazu die krit. Bemerkk. von *Rodatz* in d. Luth. Ztschr. 1846, III S. 50 ff. — Die rationalistische Ansicht findet man bei *D. Schulz*, d. christl. Lehre vom Abendmahle. Lpz. 1824. 2. A. 1831 und bei *Rückert* das Abendmahl. Sein Wesen u. seine Geschichte in d. alten Kirche. Lpz. 1856.

Judas sich sofort, nachdem Jesus ihn als solchen bezeichnet hatte, aus dem Kreise der Tischgesellschaft entfernte, so war er bei der Stiftung des heil. Abendmahls nicht mehr anwesend. — „Jesus nahm Brot und nachdem er es gesegnet, brach er es und gab's den Jüngern". Vor *ἄρτον* fehlt der Artikel *τόν* in ℵ*BCDEZ al.;* und diese Codd. haben auch *εὐλογήσας*, während die *rec. τὸν ἄρτον* und *εὐχαριστήσας* nur durch *AΓΔΠ al.* bezeugt ist. In Bezug auf den Sinn begründen diese Varianten keinen wesentlichen Unterschied. Das unbestimte *ἄρτον* kann nur Brot sein, welches zum Paschamahle gegessen wurde und auf dem Tische lag; und die Danksagung (*εὐχαριστήσας*) schließt die Segnung (*εὐλογήσας*) in sich, wie schon der Wechsel beider Worte in v. 26 u. 27 zeigt. In v. 26 unsers Textes ist *εὐχαριστήσας* aus Luk. u. 1 Kor. 11, 24 gekommen. Das Segnen konte *εὐχαριστεῖν* genant werden, weil der Dank gegen Gott, mit dem man bekent, die Gabe von ihm empfangen zu haben, das Mittel ist, durch welches man den Segen auf sie herabfleht. Der Segen aber, den Jesus über Brot und Wein sprach, war kein bloßer Segenswunsch, sondern eine reale Mitteilung göttlichen Segens wie bei dem *εὐλογεῖν τοὺς ἄρτους* in 14, 19, nur mit dem Unterschiede, daß dort der Segen in wunderbarer Stärkung der leiblichen Nährkraft des Brotes bestand, hier dagegen darin, daß der irdischen Speise die Kraft zur geistlichen Speisung der Seele verliehen wurde. — Der Segnung des Brotes folgte das Brechen und Austeilen desselben mit den bedeutsamen Worten: „nehmet, esset, dies ist mein Leib". *τοῦτο* ist das gesegnete und in Stücke gebrochene Brot, welches Jesus den Jüngern zum essen reichte, also weder auf den lebendigen Leib Christi (*Carlstadt*), noch auf das erst zu sagende Prädicat (*Ströbel*) hinweisend. Wie Jesus das Brot den Jüngern gab, ob jedem einzelnen ein Stück darreichend, oder die gebrochenen Stücke auf einem Teller ihnen gebend, läßt sich aus den Worten nicht erkennen, aber die leztere Weise ist warscheinlicher, weil der Sitte, daß die Speisenden lagen, nicht am Tische saßen, mehr entsprechend. Ueber den Sinn des *ἐστί ist* s. später. *τὸ σῶμά μου* ist weder der physisch-materielle noch der geistig verklärte Leib Christi, sondern der für die Menschen in den Tod gegebene Leib Jesu Christi. Die nähere Bestimmung *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* bei Luk. ist auch bei Mtth. u. Mrk. hinzuzudenken; sie liegt zwar nicht sicher *implicite* in den *ἔκλασεν*, ergibt sich aber zweifellos aus der näheren Bestimmung des *τὸ αἷμά μου* durch *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον* v. 28, und konte von Mtth. u. Mrk. weggelassen werden, weil die Sache aus der kirchlichen Feier des Abendmahls in den Gemeinden bekant war.

V. 27 f. Bei *ποτήριον* fehlt auch der Artikel in ℵ*BEFGZΔ al.*, wird aber durch *ACDHKMSUVΓΠ al.* bezeugt. Der Kelch *ποτήριον* ist nach einer eben so naheliegenden als häufigen Metonymie (*continentis pro contento*) statt des Weines genant, weil der Wein gewöhnlich in einem Becher gereicht wird. Nachdem Jesus das Dankgebet darüber gesprochen, reichte er denselben den Jüngern mit den Worten: „trinket alle daraus; denn dieses (dieser gesegnete Wein) ist mein Blut

des Testaments (d. h. des Bundes), das für Viele vergossen wird zu Sündenvergebung". Die Lesart *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* hat *Tisch. 8* nach ℵ*BDLZ al.* aufgenommen statt der *rec. τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης*, die wol nur aus Mrk. stamt. *Blut* des Bundes (דַּם הַבְּרִית *αἷμα τῆς διαθήκης*) nent Mose Exod. 24, 8 das Opferblut, mit dessen Sprengung an den Altar und auf das Volk der Bund am Sinai geschlossen wurde. *Mein Blut des Bundes* ist hiernach das Blut, welches zur Stiftung meines d. i. des neuen Bundes vergossen wird. Der am Sinai durch sühnendes Opferblut vollzogene Act der Bundschließung war die Besiegelung der Verschonungsgnade, welche der Herr seinem Volke Israel in Aegypten durch das Blut des Paschalammes zugewendet hatte. Die jährliche Wiederholung des Paschamahles war demnach eine stete Erneuerung der Bundesfeier, daher bei ihr das Blut des Paschalammes an den Altar gesprengt wurde; und diese Blutsprengung war die Bedingung, unter welcher das Paschaessen Bundesmahl wurde. Aus diesem Grunde schließt Jesus die Stiftung des heil. Abendmahles an das Paschamahl an und bezeichnet sein Blut, das er zu vergießen im Begriffe steht, als Blut seines Bundes, d. h. des von ihm zu stiftenden neuen Bundes, von welchem Jer. 31, 31 ff. geweißagt war, daß er in Vergebung der Sünden bestehe. Diese Bedeutung des Paschamahles in Verbindung mit der Weißagung des Jer. von der Stiftung und dem Wesen des neuen Bundes konte den Jüngern auch den Sinn der Worte: dieser Kelch von dem ihr trinket, ist mein Blut des Bundes, das für Viele vergossen wird, verständlich machen, so weit dies vor der thatsächlichen Vergießung des Blutes Jesu Christi oder vor der factischen Hingabe seines Lebens in den Tod möglich war. Gleichwie die Paschafeier vor der wirklichen Bundschließung eingesezt worden, so stiftete Jesus das heil. Abendmahl vor seinem Tode, durch welchen er das Sühnopfer für die Sünden der Welt darbringt und den neuen Bund aufrichtet, dessen Heilsgüter seine Jünger in der Feier des Abendmahls sich fort und fort zueignen sollen. Und wie im Paschamahle das Lamm, dessen Blut zum Sühnopfer dient, auch zur Speise gegeben worden, so wird auch im neutestamentlichen Bundesmahle der Leib und das Blut des Herrn zu essen und zu trinken gegeben. — Statt *τὸ αἷμά μου τῆς διαθ.* steht bei Luk. *ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου* (dieser Kelch ist) das neue Testament (der neue Bund) vermöge (oder kraft) meines Blutes (das er enthält). So die Worte zu fassen und nicht *ἐν τῷ αἵμ. μ.* als nähere Bestimmung zu *διαθήκη* (Bund der in meinem Blute besteht) zu ziehen, fordert die Parallelstelle 1 Kor. 11, 25: *ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*, wo durch das zwischen *διαθήκη* und *ἐν τ. ἐμ. αἵμ.* gestelte *ἐστὶν* die lezten Worte zum Hauptsatze gezogen sind. *Τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον* hängt auch bei Luk. von *αἵματι* ab, indem durch die Wahl des Nominativs das vom Blute Ausgesagte nachdrücklicher hervorgehoben wird, als es durch den Anschluß im Dativ geschehen konte; vgl. *Mey.* zu Luc. 22, 20. *Περὶ πολλῶν* schreibt Mtth. statt *ὑπὲρ ὑμῶν* (Luk.), weil er nur die hohe Bedeutung des vergossenen Blutes hervorheben will, und die specielle Application auf

die Jünger in der Darreichung des Kelches eingeschlossen ist. In diesem Sinne sezt er auch: *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* ‚zu Sündenvergebung' hinzu. Als Opferblut wirkt Christi vergossenes Blut Sündenvergebung, nämlich für alle, welche dasselbe im Abendmahle genießen.

Ueber den Sinn des *ἐστίν* ist viel gestritten worden und wird noch gestritten, obwol gegenwärtig ziemlich allgemein anerkant ist, daß *ἐστίν* als Copula, durch die Subject und Prädicat mit einander in Identität gesezt werden, sprachlich nur *ist* bedeutet, und wo die Aussage figürlich oder tropisch zu verstehen ist, der Tropus nicht in der Copula, sondern entweder im Subjecte oder im Prädicate liegt. In den Aussprüchen Christi: Ich bin der Weinstock, der Weg, die Thür u. a. ist es unmöglich die Worte umzusetzen in: ich bedeute einen Weinstock, einen Weg, eine Thür, sondern Weinstock, Weg, Thür sind geistlich zu verstehen: Christus ist der wahre (geistliche) Weinstock, der Weg zum ewigen Leben, die Thür für den Eingang ins Himmelreich. Eben so in Stellen wie 1 Kor. 10, 4 u. Luc. 8, 11, die häufig für die tropische Bedeutung des *ἐστί* angeführt worden sind. Wenn Paulus 1 Kor. 10, 4 sagt: Der Fels war Christus, so meint er nicht, daß Christus den steinernen Felsen der arab. Wüste bedeute, sondern die durch jenen Felsen typisch abgebildete *πνευματικὴ πέτρα*, die er unmittelbar vorher genant hat. Oder in der Deutung des Gleichnisses: der Same ist das Wort Gottes Luc. 8, 11 ist nicht irdischer Same gemeint, sondern der Same, von welchem Jesus geredet, d. i. geistlicher Same. Dieser bedeutet nicht das Wort Gottes, sondern ist es. In diesem lezten Beispiele kann man den Gedanken wol unpräcise so ausdrücken: der Same (in dieser Parabel) bedeutet das Wort Gottes. Auch die Deutung des apokalyptischen Bildes: „die sieben Sterne sind sieben Gemeinden" (Apok. 1, 20) kann man so ausdrücken: die sieben Sterne (welche Johannes in der Ekstase geschaut) bedeuten sieben Gemeinden, sofern die Gemeinden dem Seher in dem Bilde von Sternen zur Anschauung gebracht werden. Eben so kann man in der allegorischen Deutung der Geschichte der beiden Frauen Abrahams Gal. 4, 24 die Worte: *αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθῆκαι* ‚diese (allegorisch gefaßten) Weiber sind zwei Bündnisse', was sie als historische Personen genommen nicht sind, so fassen, daß man sagt: diese Weiber bedeuten in der allegorischen Typik des Apostels zwei Bündnisse. Aber diese Vertauschung oder Gleichsetzung des *ἐστίν* mit *bedeutet* läßt sich auf die Einsetzungsworte des Abendmahls nicht übertragen, weil hier weder parabolische noch allegorische Rede, noch prophetische Symbolik vorliegt. Zwar meint noch *Hngstb.*, obwol er die eigentliche Erklärung derselben für zulässig hält und sich aus anderen Gründen für die Lutherische Abendmahlslehre entscheidet, doch S. 103: ‚Es kann nicht geleugnet werden, daß das: „dies ist mein Leib" der Sache nach so viel sein kann als: dies Brot stelt meinen Leib dar, ist im Bilde oder geistig genommen mein Leib'. Allein in dieser Umschreibung der Worte: dies ist mein Leib, sind drei ganz verschiedene Auffassungen identificirt. In dem Satze: ‚dies ist ein Zeichen meines Leibes' ist

σῶμα tropisch gefaßt nach der Metonymie *rei signatae pro signo,* wie bekantlich *Oecolampad.* σῶμα für Zeichen oder Bild des Leibes genommen hat, worauf im Grunde auch *Calvin* hinauskomt. Dagegen hat schon *Luther* das Vorkommen eines solchen Tropus in irgend einer Sprache in Abrede gestelt, und in neuerer Zeit haben *Rodatz* und *Philippi* S. 416 ff. die logische und sachliche und darum auch sprachliche Möglichkeit dieser Metonymie mit schlagenden Gründen bestritten.[1] Nicht ein concreter Gegenstand, nur eine Idee, ein abstracter Begriff kann in einem entsprechenden körperlichen Gegenstande bildlich ausgeprägt und deshalb damit identificirt werden. In diesem Sinne sagt der Apostel 1 Kor. 11, 10: „das Weib soll eine Macht auf ihrem Haupte haben", nämlich die in dem Bilde der Kopfbedeckung ausgeprägte Macht und Oberherrlichkeit des Mannes über sie, worin zugleich ihre Unterthänigkeit bildlich ausgeprägt ist. Wolte man nun dies auf den Leib Christi anwenden, trozdem daß derselbe kein Abstractum, sondern ein Concretum ist, weil er doch nach gewissen Qualitäten, Zuständlichkeiten und Wirkungen mit dem Brote verglichen werden könnte, welches also insofern als die bildliche Verkörperung desselben gedacht und darum auch selbst der bildlich dargestelte Leib genant werden könte, so wäre doch der Satz: dies ist mein Leib keineswegs identisch mit dem Satze: dies ist ein Bild, geschweige denn ein Zeichen meines Leibes. Vielmehr läge der Tropus dann nicht im

---

1) Schon in dem Bekenntnisse vom Abendmahl Christi 1528 sagt *Luther* (Erl. Ausg. XXX S. 250): ‚Zum andern, ists auch nicht wahr, daß solcher Tropus Oecolampads in einiger gemeiner Rede oder Sprache sei in der ganzen Welt, und wer mir deß ein beständig Exempel bringet, dem will ich meinen Hals geben'. — Mit gründlicher Umsicht und Sorgfalt hat *Rodatz* (a. a. O. III S. 21 ff.) alle Stellen des A. u. N. Test., in welchen man die Metonymie *rei signatae concretae pro signo rei signatae concretae* hat finden wollen, durchmustert und beleuchtet und das Ergebnis gewonnen, ‚*dass es nichts als ein endlich zu antiquirender Irrtum ist, überhaupt das Vorhandensein einer solchen Metonymie zu statuiren*, wie es denn dergleichen traditionelle Irrtümer in der Philologie noch eine Menge gibt' (S. 46). Weiter bemerkt derselbe S. 52: ‚Vom Standpunkte der Logik haben wir aber noch zu erinnern, *dass überhaupt ein Concretum niemals Symbol eines andern Concretum sein kann*, ein Moment, welches man meistens viel zu wenig beachtet und hervorgehoben hat. Es sind immer *Begriffe, Ideen*, welche durch Darstellung eines Concretum symbolisirt werden, *nie andere Concreta;* denn das Sinnbild ist vom Bilde, wie es der Maler und Bildhauer, der Natur nachahmend, darstellt, durchaus verschieden'. — Diesen Punkt weiter begründend bemerkt *Phil.* S. 416: ‚Die Metonymie sezt unter zwei Wörtern eins für das andere, weil beide in innerer Wechselbeziehung zu einander stehen. Die dabei stattfindende Vertauschung der Begriffe ist nur deshalb statthaft, weil der eine Begriff in dem andern enthalten und von selbst mit ihm gesezt ist, wie auch die Gegenstände, deren Bezeichnungen mit einander vertauscht werden, in innerlich notwendiger, naturgemäßer Beziehung zu einander und unlösbarer Connexität stehen. Darum gibt es wol eine *metonymia causae pro effectu, antecedentis pro consequente, adjuncti pro subjecto, continentis pro contento*, es gibt aber keine *metonymia signati pro signo*, und es kann auch eine solche nicht geben, weil das Zeichen meist nur ein zufällig und willkürlich gewählter Gegenstand ist, welcher in keiner von selbst gesezten, innerlich notwendigen, naturgemäßen Beziehung zu dem bezeichneten Gegenstande steht'.

Prädicate, sondern im Subjecte: dies, nicht eigentlich, sondern bildlich gefaßte Brot ist der Leib Christi (vgl. *Phil.* S. 418 f.).

So verhält es sich auch mit dem Satze von *Hngstb.:* dies Brot ist geistig genommen mein Leib, in welchem auch das Subject tropisch gefaßt ist. Allein was berechtigt oder nötigt zu solch tropischer Fassung des τοῦτο? Das Brot, welches Jesus brach und den Jüngern zu essen darreichte, war ja natürliches, irdisches Brot; und der Leib wird durch τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον (Luk.) als der natürliche substanzielle Leib des Herrn bezeichnet, in welchem Jesus leibhaftig bei ihnen war. In diesem Satze weist nichts auf ein Tropus hin. Aber ‚in dem Parallelsatze: dieser Kelch ist der neue Bund der in meinem Blute ist — sagt *Kahnis* II S. 348 — liegt unstreitig ein Tropus, so muß auch der Satz: dies Brot ist mein Leib ein Tropus sein'. Unstreitig? Keineswegs. Das Subject: dieser Kelch ist eine einfache Metonymie, und das Prädicat: der neue Bund, der in meinem Blute ist, wird nur durch die exegetisch haltlose Verbindung von ἐν τῷ αἵματί μου mit διαθήκη gewonnen. Uebersezt man, wie wir oben S. 537 schon bewiesen haben, richtig: dieser Kelch ist der neue Bund vermöge meines Blutes, so bezeichnet der Herr damit nur sein Blut als den Inhalt des dargereichten Kelches und diesen Kelch bezeichnet er nur deshalb als den neuen Bund, weil das Blut, welches er darreicht, das Blut der Versöhnung ist, durch welches der neue Bund gestiftet wird, so daß wer von diesem Kelche trinkt, des neuen Bundes teilhaftig wird. Diese einfachen Metonymien versetzen uns nicht in das Bereich der Symbolik. Nur wenn eine symbolische Handlung erwähnt wäre, könten Brot und Wein als Substrate dieser Handlung gedacht und den Worten: dies ist mein Leib der Sinn: das nicht eigentlich, sondern symbolisch zu verstehende Brot ist mein Leib, vindicirt werden. Aber die Handlung, welche Jesus mit dem Brote und dem Weine vornahm, bestand blos darin, daß er beide *segnete* und das Brot brach. Das Brechen des Brotes aber war notwendig, wenn von einem Brote alle Jünger essen solten, und so nahe es liegen mag, in dem Brechen eine Beziehung auf die Hingabe des Leibes in den Tod zu finden, so steht dieser Annahme doch der Umstand entscheidend entgegen, daß mit dem Weine nichts vorgenommen wird, worin sich eine Hindeutung auf das Vergießen des Blutes suchen oder entdecken ließe. Es bleibt also nur das Segnen übrig. Aber Brot zum Essen, Wein zum Trinken segnen kann man doch nicht eine symbolische Handlung nennen, wodurch die Speise und der Trank aus der irdisch-sinnlichen Sphäre auf den ideellen Boden des Symbols versezt wird. Zwar wurden Brot und Wein durch die Segnung so geweiht, daß man sagen kann: das gesegnete Brot stelt den Leib, der gesegnete Wein stelt das Blut Christi dar; aber mit dem Worte *darstellen* ist die symbolische Auffassung von Brot und Wein nicht erwiesen. Denn Jesus zeigt den Jüngern nicht blos die gesegneten irdischen Elemente des Abendmahls, sondern gibt ihnen das Brot zu essen und den Wein zu trinken. Essen und Trinken aber sind nicht symbolische, sondern irdisch-reale Handlungen. Durch die Segnung werden demnach Brot

und Wein nicht zu symbolischen Zeichen oder Bildern, sondern zu wirklichen, substanziellen Trägern und Vehikeln des Leibes Christi geweiht, in, mit und unter welchen die Essenden und Trinkenden den wahren Leib und das wahre Blut des Herrn, nicht blos symbolische Unterpfänder des Leibes und Blutes Christi empfangen. —

Was hindert uns denn nun, die Worte des Herrn in eigentlichem Sinne zu nehmen?

Hauptsächlich meint man, der Umstand, daß Jesus das Abendmahl vor seinem Tode gestiftet. Weil Jesus noch leibhaft lebend unter den Jüngern saß, so konte keiner der Tischgenossen diese seine Worte im eigentlichen Sinne verstehen, und weil der Leib Jesu im Momente dieser Feier noch ungebrochen, sein Blut noch unvergossen war, so konte auch Jesus nicht seinen Leib und sein Blut den Jüngern irgendwie wirklich, der Substanz nach zu essen und zu trinken geben. So *Mey.* u. A., auch *Kahn.* S. 347. Der erste dieser Einwände ist offenbar der schwächste. Das damalige Verständnis der Jünger kann unmöglich den Maßstab abgeben, nach welchem der Sinn der Rede des Herrn zu bemessen ist. Nirgends bemißt der Herr seine Reden ängstlich nach dem Maße des Verständnisses seiner Jünger, sonst hätte er ihnen vieles nicht sagen dürfen. Verstanden sie doch nicht einmal die Verkündigung seines Todes und seiner Auferstehung. Und wie vieles Andere hat ihnen erst der heilige Geist hernach klar gemacht. Mit dem Kanon, daß Jesus seinen Jüngern nichts hätte sagen dürfen, was sie zur Zeit nicht verstehen konten, stelt man einen hermeneutischen Grundsatz auf, mit welchem man den größeren Theil der Lehrreden Jesu in den Evangelien aus der Geschichte streichen kann. Vgl. *Thomas.* S. 63. *Philip.* S. 432 f. — Ueber den zweiten Einwand urteilt *Thom.* S. 64 richtig, daß der Schluß von der unbestreitbaren Thatsache, die er constatirt, auf die Unmöglichkeit, die er daraus folgert, kein zwingender sei. Die Mitteilung seines Leibes und Blutes ist ein Act göttlicher Machtwirkung der Persönlichkeit Christi d. h. ein Wunder, ein Mysterium, für unsern Verstand ebenso unbegreiflich wie z. B. die Heilung des blutflüssigen Weibes durch eine von Jesu ausgehende Kraft, die Auferweckung des Lazarus aus dem Grabe durch sein Wort u. a. m. Sodann ist der Unterschied zwischen der Begehung des heil. Mahls in der Nacht vor seinem Tode und der nachmaligen Feier desselben in der Gemeinde in Betracht zu ziehen. Jene erste Feier als Stiftung trägt prophetischen Charakter, wobei der Herr in der Gewißheit seines unmittelbar bevorstehenden Versöhnungstodes den Jüngern die Heilsgüter dieses Todes proleptisch zusichert oder testamentarisch vermacht, welche die nachmalige Feier ihnen fort und fort als die reale Frucht seines Todes gewährt. Die leibliche Gegenwart Jesu schließt die sacramentliche Mitteilung seines in den Tod gegebenen Leibes und seines zur Sündenvergebung vergossenen Blutes nicht aus; denn nicht seinen verklärten Leib und sein verklärtes Blut reicht der Herr im Abendmahle seinen Jüngern, sondern seinen für uns in den Tod gegebenen Leib und das für uns vergossene Blut, und zwar nicht blos bei der

Stiftung, sondern auch bei jeder nachmaligen Feier. Bei diesen ist es zwar der zur Rechten Gottes erhöhte und verklärte Christus, welcher seinen Leib und sein Blut mitteilt, jedoch nicht seine verklärte Leiblichkeit, sondern sein für uns am Kreuze geopfertes Leibesleben, und zwar nicht blos die geistige Kraft (*vigor*) sondern die substanzielle Wesenheit desselben. ‚Denn Leib und Blut bilden die beiden wesentlichen Bestandteile der Leiblichkeit; das Blut ist das substanzielle Leben des Leibes (Lev. 17, 11), der Leib die vom Blute beseelte Stofflichkeit' (*Thomas.* S. 69). Dadurch wird das Brot, das wir brechen, *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* und der Kelch, den wir segnen, *κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ*, wie der Apostel 1 Kor. 10, 16 f. lehrt, d. h. Brot und Wein werden das, was uns in die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi sezt. — Mit dieser schriftgemäßen Anschauung von dem was wir im Abendmahle genießen, ist zugleich der Einwand erledigt, daß verklärtes Blut nach neutestamentlicher Anschauung eine *contradictio in adjecto* sei wie verklärtes Fleisch (*Mey.*). — Noch weniger läßt sich die eigentliche Erklärung der Einsetzungsworte widerlegen und die Notwendigkeit der symbolischen Auffassung begründen durch das Argument, daß ‚der substanzielle Genuß des *σῶμα* allein und für sich, ohne das *αἷμα*, ganz unvorstellbar erscheint, so lange man den Begriff des *κρέας* ferne hält' (*Mey.*). Denn die Sonderung der beiden wesentlichen Bestandteile des Leibeslebens, für deren gesonderte Darreichung ein Grund weder von Christo noch von den Aposteln angegeben ist, war durch den Anschluß des Abendmahls an das Paschamahl gegeben, bei welchem das Blut vom Leibe des Lammes gesondert war, das Blut zur Sühnung an den Altar gesprengt, der Leib in dem die Gemeinschaft mit dem Herrn abbildenden Bundesmahle gegessen wurde. Auch Christus hat die Versöhnung nicht durch den Tod als solchen vollbracht, sondern nach constanter Schriftlehre durch das Vergießen seines Blutes am Stamme des Kreuzes. Um uns also die von ihm vollbrachte Versöhnung zuzueignen, reicht er uns in dem gesegneten Kelche des Abendmahls sein zur Sühnung der Sünden vergossenes Blut, und um uns in die Lebensgemeinschaft mit ihm zu setzen, reicht er uns seinen in den Tod dahingegebenen Leib zu substanzieller Aneignung. Für die Behauptung, ‚daß der getrente Genuß, nämlich des Leibes ohne das Blut und dann des Blutes für sich nicht dem Bereiche des wirklichen Essens von Leib und Blut angehört', hat *Mey.* einen Beweis nicht geliefert.

Nach dem allen steht der eigentlichen Auffassung der Einsetzungsworte kein haltbarer Grund entgegen, und wir müssen dieselbe um so mehr festhalten, als wir Testamentsworte Christi des Sohnes Gottes vor uns haben, die genau zu nehmen sind. Denn wenn auch *διαθήκη* nicht Testament, sondern Bund bedeutet, so ist doch das Abendmahl ein Vermächtnis, eine Stiftung, welche der Herr vor seinem Scheiden den Jüngern macht, nicht blos zu bleibender Erinnerung an seinen Versöhnungstod, sondern zu steter Zueignung der durch seinen Kreuzestod uns erworbenen Heilsgüter, und zwar eine Stiftung, durch welche die

σκιά, das Schattenbild des Paschamahls zum σῶμα, zur Wirklichkeit der Feier unserer Versöhnung und unserer Lebensgemeinschaft mit dem Herrn unserem Gotte und Erlöser erhoben worden. Vgl. *Philip.* S. 436 ff. Doch ist bei dem mündlichen Genusse von Leib und Blut Christi die capernaitische Vorstellung vom Essen irdischen Fleisches und Blutes ebenso fern zu halten, als beim Segnen der irdischen Elemente die Vorstellung einer Verwandlung des Brotes und Weins in den Leib und das Blut Christi. In den irdischen Elementen des Brotes und Weins wird uns die überirdische Gabe des Leibes und Blutes des Herrn gereicht, indem vermöge der sacramentlichen Stiftung des Abendmahls durch das Wort des Herrn die materielle Speise und Trank zu einer geistlichen d. h. aus der Welt des Geistes stammenden und Seele und Geist für das ewige Leben nährenden Speise geheiligt worden ist.[1]

V. 29. Im Bewußtsein der Nähe seines Todes, auf welchen er bei der Einsetzung des Abendmahls so bestimt hindeutete, sezt Jesus hinzu: „Ich sage euch aber, daß ich von jezt an nicht mehr trinken werde von diesem Gewächse des Weinstocks bis zu dem Tage, da ich es mit euch neu trinke im Reiche meines Vaters". Οὐ μή verstärkte Negation: gewißlich nicht; γέννημα im Sinne von καρπός Frucht, wie ö. in der LXX u. bei späteren Griechen. Luk. hat v. 18 diesen Ausspruch mit der unwesentlichen Veränderung: „bis das Reich Gottes gekommen sein wird", vor der Einsetzung des Abendmahls bei der Austeilung eines Kelches des Paschamahls angeführt, correspondirend dem Ausspruche bei dem Paschalamme v. 16: „ich werde davon nicht mehr essen, bis daß es im Reiche Gottes vollendet sein wird". Da jedoch Luk. überhaupt die einzelnen Vorgänge beim Paschamahle nach sachlichen Gesichtspunkten anders geordnet hat als Matth., so dürfen wir nicht annehmen, daß Jesus zweimal, vor und nach der Einsetzung des Abendmahls dieselben Worte gesprochen habe. Und da es auch nicht warscheinlich ist, daß Jesus den Ausspruch zwischen dem Paschamahle und dem Abendmahle gethan habe, so haben wir die Stellung desselben nach der Einsetzuug des Abendmahls bei Matth. für die ursprüngliche und richtige zu halten und anzunehmen, daß Luk. denselben nur deshalb mit den von ihm mitgeteilten Einleitungsworten verbunden hat, weil er sachlich dazu paßte und sich nicht speciell auf das Trinken des Abendmahlskelches, sondern ganz allgemein auf das Trinken des Weins bei der ganzen Paschafeier bezog. Aus dem ἀπ' ἄρτι läßt sich daher weder mit *Olsh., de W., Weiss* u. A. schließen, daß Jesus selbst nicht auch den Kelch beim Abendmahle getrunken habe, noch diese Meinung mit *Mey.* als eine aprioristische, dem Paschagebrauche zuwiderlaufende Annahme abweisen. Nicht blos Matth., wie *Mey.* meint, auch Luk.

1) Die weitere theologische Begründung dieser Lehre gehört in die Dogmatik, in welcher sie namentlich *Thomasius* a. a. O. in bündiger Kürze und *Philippi* a. a. O. S. 244 ff. ausführlich gegeben haben. In geschichtlicher Hinsicht vgl. *Kahnis*, Lehre v. Abendm. S. 171 ff. u. Luth. Dogmat. II S. 360 ff. der 2. Ausg., und die Kritik der Ansichten der neueren Vermittelungstheologie bei *Philippi* a. a. O. S. 372 ff.

deutet in keiner Weise an, daß Jesus vom Abendmahlskelche getrunken habe, ehe er ihn den Jüngern herumreichte. Wenngleich aber die Worte sich auf das Trinken des Weins beim Paschamahle beziehen, so fehlt doch im Texte jede Andeutung darüber, daß dies der vierte und nicht der dritte Becher des Mahls war, wie *Mey.* behauptet, selbst wenn man das mit Nachdruck vorangestelte τούτου so premiren wolte, daß es den *Pascha*-Wein bezeichnete. Aber τούτου besagt nur, daß der Wein, der bei Pascha- und Abendmahl getrunken worden, eine Frucht vom irdischen Weinstock war, und den Gegensatz dazu bildet καινόν d. i. nicht = νέον *recens* sondern bezeichnet einen Wein ganz anderer Art, *novitatem plane singularem,* wie *Beng.* sagt. Der Gedanke ist folgender: Den irdischen Wein, welchen ich bei diesem Paschamahle mit euch getrunken habe, werde ich auf dieser Erde nicht mehr mit euch trinken; denn ich werde mit euch kein Pascha mehr auf Erden feiern; aber dereinst werde ich im Reiche meines Vaters d. i. im Reiche der Herrlichkeit in neuer, verklärter Weise mit euch Wein trinken d. h. ein Abendmahl feiern, dessen Speise und Trank der verklärten Gestalt des neuen Himmels und der neuen Erde entsprechen wird. Mehr läßt sich über die Beschaffenheit des *neuen* Weins nicht sagen, weil wir uns von der Gestalt des Reiches der Herrlichkeit keine Vorstellung machen können. So viel aber erhellt aus diesem Ausspruche, daß Jesus nach seiner Auferstehung keinen irdischen Wein mehr getrunken hat, wogegen auch Act. 16, 41 keine begründete Instanz liefert.

V. 30—35. *Das Gespräch beim Gange nach dem Oelberge.* Vgl. Mrc. 14, 26—31. Luc. 22, 31—39. — V. 30. Als sie den Lobpreis gesungen, gingen sie hinaus an den Oelberg. Mit Lobgesang schloß die Paschafeier und schließt Jesus auch die Einsetzung des heil. Abendmahls. Ob aber ὑμνήσαντες auf den Gesang des zweiten Teils des Hallel (Ps. 115—118) zu beziehen sei (*Mey.*), ist sehr fraglich. Warscheinlich ist der Gesang von Ps. 136 gemeint, mit welchem nach rabbinischer Ueberlieferung die Paschafeier geschlossen wurde. — Der Oelberg liegt auf der Ostseite von Jerusalem, nur durch das Kidronthal von der Stadt getrennt, s. Joh. 18, 1. Daß der Gang aus der Stadt nicht gegen die Paschavorschriften verstieß, haben wir schon S. 519 gezeigt. — Das v. 31 folgende Gespräch Jesu mit seinen Jüngern hat Luk. 22, 31—38 vor dem Weggange aus dem Hause eingefügt. Zwar halten viele Ausll. die Rede Jesu bei Luk. für verschieden von der bei Mtth. v. 30—35 u. Mrk. v. 26—31, aber mit Recht hat nach dem Vorgange von *Calvin* u. A. sich *Hngstb.* für die Identität beider erklärt. Die Ankündigung der Verleugnung des Petrus ehe der Hahn in dieser Nacht krähen werde (Luc. v. 34) stimt so wörtlich mit der bei Mtth. v. 34 u. Mrc. v. 30 überein, daß eine zweimalige Warnung *dieses* Inhalts nicht angenommen werden kann. Dazu komt, daß Luk. diese Rede Jesu durch die einleitende Formel: εἶπε δὲ ὁ κύριος gar nicht chronologisch an das Vorhergehende angeknüpft hat, also mit der chronologischen Stellung der Rede bei Mtth. gar nicht in Wider-

spruch tritt. Zweifelhaft könte die Richtigkeit dieser Stellung nur werden bei der Vergleichung mit Joh. 13, 38, wo dieselbe Warnung des Petrus im Zusammenhange dessen vorkomt, was Jesus nach der Entfernung des Judas Ischariot aus dem Kreise der Tischgesellschaft, also noch im Hause nach der Einsetzung des heil. Abendmahls geredet hat, da der übrige Teil der längeren Rede Joh. 14—17 ein untrennbares Ganzes bildet. Daher sucht *Hngstb.* die verschiedenen Angaben durch die Annahme auszugleichen, daß das τότε bei Mtth. in seiner Beziehung auf καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον κτλ. uns in der Zeit zwischen dem Lobgesange und der Ankunft am Oelberge freien Spielraum lasse und Johannes die nähere Bestimmung gebe, daß dieses Gespräch noch im Sale des Abendmahls vorgefallen sei. Allein τότε nach vorher erwähntem ἐξῆλθον kann bei aller Unbestimtheit, in der es Matth. öfter gebraucht, doch nicht besagen: damals ehe sie hinausgingen, sondern nur: damals als oder während sie hinausgingen, d. i. auf dem Gange zum Oelberge, ehe sie dort anlangten. Die genauere Zeitbestimmung bei Johannes zu suchen, dazu liegt um so weniger Grund vor, als er nicht einmal die Einsetzung des Abendmahls erwähnt und das, was er von Jesu Rede nach der Entfernung des Judas bis zu Anfang der längeren Trostrede c. 14—17 d. h. in c. 13, 31—38 mitteilt, so zu einem Ganzen verbunden hat, daß sich die Stelle, in welche die Einsetzung des heil. Abendmahls hineingehört, gar nicht mit Sicherheit erkennen und bestimmen läßt. Bei dieser Beschaffenheit dieses Teils der johanneischen Rede Jesu liegt die Annahme viel näher, daß Johannes die Warnung des Petrus vor Verleugnung hier eingeflochten hat, nicht weil Jesus damals noch im Sale den Petrus gewarnt hatte, sondern weil er sie hier am schicklichsten einfügen konte und die chronologische Stellung derselben zwischen dem hohenpriesterlichen Gebete c. 17 und der Gefangennehmung Jesu c. 18 ihm für den Pragmatismus seines Evangeliums nicht passend erschien.

Von dem Inhalte des Gesprächs berichten Matth. u. Luk. nur die Hauptgedanken, so daß ihre Berichte einander ergänzen. Matth. gibt den Anfang des Gesprächs v. 31 u. 32, Luk. nur die Unterredung mit Petrus, diese aber ausführlicher als Matth. — Um die Jünger auf dem Wege nach Gethsemane auf das ihm bevorstehende Leiden vorzubereiten, sprach er zu ihnen: „Ihr alle werdet euch in dieser Nacht an mir ärgern“ d. h. Anstoß an dem was mir widerfahren wird nehmen und im Glauben an mich irre werden. „Denn es steht geschrieben: Ich werde den Hirten schlagen und die Schafe der Herde werden sich zerstreuen“. Mit diesen Worten deutet er an, daß dieses Wort der Schrift in dieser Nacht noch sich erfüllen werde, und stelt damit das was geschehen wird in das Licht des göttlichen Heilsrathes. Die angeführten Worte sind aus Zach. 13, 7, einer messianischen Weißagung, die im Grundtexte also lautet: „Schwert mache dich auf über meinen Hirten und über den Mann, der mein Nächster, spricht Jahve der Heerscharen, schlage den Hirten, und die Schafe werden sich zerstreuen, aber ich werde meine Hand über die Kleinen zurückführen“. Bei Anführung

dieser Worte hat Jesus die prophetische Anrede an das Schwert nach ihrem sachlichen Inhalt in die Worte: „Ich (d. i. Gott) werde den Hirten schlagen“ gefaßt und den lezten Satz: „ich werde meine Hand über die Kleinen zurückführen“ aus der Form der Weißagung in die Form ihrer zunächst bevorstehenden geschichtlichen Erfüllung umgesezt und in den Worten: „nach meiner Auferweckung aber werde ich vor euch hergehen in Galiläa“ wiedergegeben. Die Weißagung des Zacharia, aus welcher die angeführten Worte genommen sind, kündigt das Gericht an, durch welches Israel von seinen Schlacken geläutert und nach Austilgung seiner unlauteren Glieder zum warhaft heiligen Volke des Herrn gemacht werden soll. Dieses Gericht erging über das jüdische Volk bei der Sendung des verheißenen Messias. Die Sendung Jesu Christi, des Sohnes Gottes, war die lezte Gnadenheimsuchung, welche Gott dem jüdischen Volke angedeihen ließ, um es dem Ziele seiner göttlichen Berufung zuzuführen. Jesus war der Hirt, welchen Gott in Zach. 13, 7 als seinen Nächsten bezeichnet d. h. als den der durch seinen Beruf wie durch seine Persönlichkeit in der innigsten Gemeinschaft mit ihm steht; denn er und der Vater sind eins. Von seinem Auftreten als Messias an hat er sein Hirtenamt an dem jüdischen Volke ausgerichtet und die Schafe, die auf seine Stimme hörten, um sich gesammelt. Da jedoch der größte Teil des Volks mit seinen Oberen ihn nicht als den von Gott ihnen gesandten Hirten anerkante, sondern ihn verwarf und ihm nach dem Leben trachtete, so brach das von dem Propheten geweißagte Gericht über das jüdische Volk herein. Der Hirte wird geschlagen und die Schafe zerstreuen sich. Aber nur die, welche den guten Hirten verworfen haben, sollen durch schwere Gerichte vertilgt werden; über die Kleinen oder Geringen hingegen will der Herr seine Hand zurückführen d. h. sich ihrer wieder annehmen und aus ihnen und durch sie das Volk des Eigentums sich bilden, an dem er seine Verheißung: ihr Gott zu sein, herrlich erfüllen werde. Vgl. die Ausführung dieser kurzen Andeutungen über den Inhalt der angef. Weißagung in *m.* Comment. zu Zach. 13. — Jesus hat aus derselben nur die Worte herausgehoben, die zunächst an ihm und seinen Jüngern sich erfüllen solten, das Geschlagenwerden des Hirten und die Zerstreuung und Wiedersammlung seiner Jünger. Den Hirten wird Gott schlagen, um das Volk Israel zu läutern. Der Tod Christi ist von Gott nicht nur beschlossen und vorher geweißagt, sondern wird auch von Gott herbeigeführt. Ohne den Willen Gottes hätten die Oberen des jüdischen Volks Jesu kein Haar krümmen können. Wozu sein Tod notwendig ist, nämlich um seine Seele als *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* zu geben (20, 28), davon sieht Jesus hier ab, und hebt nur den Gedanken heraus, daß die Menschen, die ihn tödten, nur Werkzeuge in Gottes Hand sind. Dies zu wissen war in diesem Momente für die Jünger wichtig, zur Stärkung ihres Glaubens an Jesum als den Sohn Gottes und Erlöser Israels. Auch darauf läßt sich der Heiland nicht ein, den Jüngern auseinanderzusetzen, inwiefern die Juden durch die Tödtung ihres Erlösers sich verschulden und das Gericht der Zerstörung Jeru-

salems auf sich laden, nämlich weil sie aus Haß und Feindschaft ihn tödten und dadurch ohne es zu wissen und zu wollen zur Vollziehung des göttlichen Heilsrathes wirken. Denn dieses Geheimnis des göttlichen Gnadenrathes der Erlösung konten die Jünger damals noch nicht fassen; dies konte und solte erst nach seiner Auferstehung der Geist, den er ihnen senden wolte, ihnen klar machen. — Wenn der Hirte geschlagen wird, so werden die Schafe der Herde sich zerstreuen. Schon die Gefangennehmung Jesu gereicht den Jüngern zu solchem Aergernisse, daß sie fliehen. Dieses Fliehen war ein Vorspiel der Zerstreuung der Herde beim Tode des Hirten. Dies solten die Jünger beim Tode Jesu erleben. Aber damit sie auch dann nicht an ihm irre werden möchten, kündigt er ihnen schon jezt an, daß er nach seiner Auferweckung vor ihnen in Galiläa hergehen, sie dort wieder sammeln werde. Das W. *προάγειν* voranziehen, erklärt sich aus dem Bilde des Hirten, welcher seine Herde so leitet und weidet, daß er vor ihr hergeht und die Schafe ihm folgen. Die Sammlung der Jünger in Galiläa durch Jesum nach seiner Auferstehung war übrigens auch nur der Anfang und das Vorspiel der Sammlung aller derer aus dem jüdischen Volke, welche durch die apostolische Predigt von dem Tode und der Auferweckung Jesu Christi zum Glauben an ihn erwekt und seiner Gemeinde einverleibt wurden.

V. 33 f. In kühnem Selbstvertrauen auf die Stärke seiner Liebe zu Jesu antwortet Petrus: „Wenn alle sich an dir ärgern werden, so werde ich mich niemals ärgern“. Aber der Herr, die Schwäche und Verzagtheit des menschlichen Herzens kennend, erwidert ihm: „Warlich ich sage dir, daß du in dieser Nacht bevor der Hahn gekräht haben wird, mich dreimal verleugnen wirst“. *ἀπαρνήσῃ με* du wirst mich ableugnen, leugnen, daß ich dein Herr und Meister bin. Bei Mrk. lauten Jesu Worte: „... bevor der Hahn zweimal krähet, wirst du mich dreimal verleugnen“. Der Hahn kräht nämlich zweimal in der Nacht; zuerst um Mitternacht, sodann wieder kurz vor Tagesanbruch. Matth. erwähnt nur den zweiten Hahnenruf als den Zeitmoment, an welchem die Verleugnung geschehen sein wird. Die Erfüllung dieser warnenden Voraussage s. v. 74. — Aber auch die in dieser bestimten Vorhersagung enthaltene ernste Warnung vor zu starkem Selbstvertrauen hielt den Petrus nicht ab, nochmals seine unwandelbare Treue Jesu zu versichern: „Wenn ich auch mit dir sterben solte, so werde ich dich gewißlich nicht verleugnen“. — Eben so sagten auch alle Jünger. Diese leztere Angabe findet die neuere destructive Kritik nicht warscheinlich. Allein die Sache entspricht ganz der Stellung, welche die anderen Jünger im Vergleiche mit Petrus zu Jesu einnahmen. Im Herzen ebenfalls ihrer Liebe zu Jesu sich bewußt, wollen sie auch in dem Bekentnisse derselben nicht hinter Petrus zurückbleiben.

Der ausführlichere Bericht des Luk. über dieses Gespräch läßt sich in die kürzere Darstellung des Mtth. (u. Mark.) so einfügen, daß das Wort des Herrn zu Petrus in Luc. v. 31 u. 32 die Antwort auf die Erklärung des Petrus, daß er sich niemals an Jesu ärgern werde

(v. 33 Mtth.), bildet, worauf Petrus erwidert, was Mtth. v. 35 mitteilt und dann der Herr ihm mit bestimten Worten die Verleugnung voraussagt (v. 34 bei Luk. u. Mtth.). Sodann die weitere Erläuterung und Begründung der Warnung des Herrn Luc. v. 35—38 ist an den Satz: *ὁμοίως . . . εἶπαν* (Mtth. v. 35) anzuschließen.

V. 36—46. *Der Seelenkampf Jesu in Gethsemane.* Vgl. Mrc. 14, 32—42. Luc. 22, 40—46. — Mark. stimt im Ganzen mit Mtth. überein, hat nur durch ein paar kleinere Zusätze den Hergang verdeutlicht und gegen Ende hin die Beschreibung etwas abgekürzt. Luk. berichtet die Begebenheit in abgekürzter Form, erwähnt den dreimaligen Gang Jesu zum Gebete nicht, erläutert aber durch Ergänzungen v. 43 u. 44 die Größe des Seelenkampfes Jesu und durch *ἀπὸ τῆς λύπης* v. 45 das Verhalten der Jünger. — V. 36. Auf dem Gange zum Oelberge (v. 30) begab sich Jesus mit den Jüngern in ein Landgut, Gethsemane genant, das am Fuße des Oelbergs lag. *χωρίον* übersezt *Luth.* Hof, es ist ein Grundstück oder Landgut, das einen Garten (*κῆπος* Joh. 18, 1) hatte, wo Jesus oftmals mit seinen Jüngern sich aufzuhalten pflegte, so daß die Oertlichkeit auch dem Judas Ischariot bekant war (Joh. 18, 2). *Γεθσημανή* oder *Γεθσημανεί* (*Lchm., Tisch.*) entspricht dem hebr. גַּת Kelter und שֶׁמֶן aram. שְׁמָנָא Oel, also: Oelkelter. Die Araber nennen den Ort, welchen die kirchliche Tradition dafür hält, noch *Dschesmânijeh,* östlich von der Stadt und dem tiefen Kidronthale am Westfuße des Oelbergs; vgl. *Robins.* Pal. I S. 389 u. *Tobler,* d. Siloahquelle u. d. Oelberg (1852) S. 192 ff. — Am Eingange dieses Gartens sagte Jesus den Jüngern: „Setzet euch hier (*αὐτοῦ* wie Act 15, 34. 18, 19. 21, 4), bis ich hingehend dort gebetet haben werde“ (*ἐκεῖ* hinzeigend). V. 37. Dann geht er mit Petrus und den zwei Zebedäussöhnen (Jakobus und Johannes) tiefer in den Garten hinein, so weit daß die am Eingange zurückgelassenen Jünger von seinen Kämpfen im Garten nichts vernahmen. Nur die drei vertrautesten Jünger, welche Zeugen seiner Verklärung gewesen, solten auch Zeugen seines schwersten Seelenleidens, seiner tiefsten Erniedrigung sein. Die übrigen Jünger hatten noch zu wenig geistliches Verständnis für seinen Seelenkampf. — Als er mit den Dreien tiefer in den Garten sich begeben hatte, fing er an zu trauern und zu zagen. *ἤρξατο* deutet nicht das Plötzliche der eingetretenen Betrübnis an, sondern hebt nur den Contrast hervor, welchen die eintretende Traurigkeit und Verzagtheit zu der bisherigen Ruhe und Festigkeit bildete, mit der er noch kurz zuvor von dem ihm bevorstehenden Leiden und Tode gesprochen hatte. Statt *λυπεῖσθαι* betrübt werden hat Mrk. das stärkere *ἐκθαμβεῖσθαι* in Schrecken versezt werden. *ἀδημονεῖν* in Seelenangst gerathen. Die Trauer und Angst, die ihn überfallen hatten, spricht er v. 38 gegen die Jünger aus in den Worten: „Sehr betrübt ist meine Seele bis zum Tode; bleibet hier und wachet mit mir“. Die Traurigkeit, die er empfindet, gleicht der Angst, welche die Seele im Todeskampfe empfindet. In dieser Angst will er nicht allein sein. In der Aufforderung an die Jünger: bei ihm zu bleiben, spricht sich das Bedürfnis nach Trost und Beistand aus, in den

Worten: mit ihm zu wachen, die Schwere der Versuchung, in die er gekommen. Wachen sollen die Jünger mit ihm, nicht um ihn in seinem Seelenkampfe zu unterstützen — das können sie bei der Schwachheit ihres Fleisches nicht — sondern um selbst nicht der Versuchung anheimzufallen (vgl. v. 41). Um diese Worte ganz zu verstehen, müssen wir in Betracht ziehen, was Jesus kurz vorher Luc. 22, 31 zu den Jüngern gesprochen hatte: „Simon, Simon, siehe der Satan hat sich ausgebeten, euch zu sichten wie den Waizen". Diese Sichtung erging jetzt über sie. Jetzt kam der Fürst dieser Welt, von dem der Herr gesagt hatte, daß er an ihm keinen Teil habe (Joh. 14, 30). In diesem Ausspruche liegt ein Zwiefaches: *a.* daß der Fürst dieser Welt versuchen will, Jesum zu fällen, ihm aber nichts wird anhaben können; *b.* daß derselbe versuchen werde, die Jünger zum Abfalle von Jesu zu verführen. In Gethsemane begint das Gericht über die Welt und die Ausstoßung des Fürsten dieser Welt (Joh. 12, 31). Der Kampf, den Jesus hier kämpft, ist im tiefsten Grunde ein Kampf gegen den Fürsten dieser Welt, dessen Herschaft über die Welt Jesus brechen soll, nämlich durch Hingabe seiner Seele in den Tod als *λύτρον* für die Sünde der Welt. Als Zeugen dieses Kampfes sollen die Jünger mit Jesu wachen, um sich zum Widerstand gegen die Anläufe des Teufels zu rüsten.

V. 39. Dann ging Jesus eine kleine Strecke (*μικρόν*) vor, fiel auf sein Angesicht und betete. Luk. sagt dafür: *ἀπεσπάσθη* er wurde fortgerissen von ihnen ohngefähr eines Steinwurfs weit. Die innere Angst trieb ihn gewaltsam von den Jüngern fort, daß er sich auf den Erdboden niederwarf um zu beten: „Mein Vater, wenn es möglich, gehe von mir dieser Kelch vorüber". Das Niederfallen mit dem Gesicht zur Erde wird von Jesu nirgends weiter berichtet. Es ist Zeichen der tiefsten Beugung der Seele in der größten Herzensangst. Dem entspricht die Anrede: *πάτερ μου mein* Vater, die wir auch in Gebeten Jesu nicht weiter finden; die aber die Anrede besonders andringend macht. (Das *μοῦ* ist durch ℵ*ABCDJΓΠ al.* so überwiegend bezeugt, daß die Weglassung desselben bei *Tisch. 8* auf Grund der Codd. *LΔ* kritisch nicht zu rechtfertigen ist). *Τὸ ποτήριον* ist wie 20, 22 der Kelch der Leiden. *τοῦτο dieser* Kelch, den er jetzt trinken soll. *εἰ δυνατόν ἐστιν* zeigt, daß Jesus die Möglichkeit dieses Leidens enthoben zu werden erwägt. Luk. hat statt dessen: *εἰ βούλει* wenn du wilst d. h. wenn dein Rathschluß es gestattet. Diese Restriction der Bitte liegt auch in dem Zusatze bei Mtth.: „doch nicht wie ich will, sondern wie du (wilst)" *sc.* geschehe es (dem *παρελθέτω* entsprechend ist *γενέσθω* zu suppliren, nicht das Futur *γενήσεται* oder *ἔσται*, wie *Mey.* unter unpassender Anwendung des Unterschiedes von *οὐ* und *μή* auf den vorliegenden Satz behauptet). Die sachliche Schwierigkeit aber, daß Jesus seinen Willen dem Willen des Vaters entgegenhält und die Möglichkeit der Befreiung von dem Leidenskelche ausspricht, läßt sich nicht mit *Calv.* u. *Hngstb.* durch die Bemerkung, daß die Bitte nicht den ganzen Willen des Heilandes, sondern nur die eine Seite desselben ausspreche, zutreffend heben, sondern nur durch die Annahme, daß die Worte:

wenn es möglich u. s. w., nur Ausdruck der menschlichen Empfindung der die Kräfte seiner Seele übersteigenden Last der Leiden sind, womit der Heiland den Vater nicht bewegen will, seinen Rathschluß zu ändern und ihn des Leidens zu überheben, sondern vielmehr inständigst anfleht, ihm in dieser Not kräftig beizustehen. Dies liegt auch in den Worten *πάντα δυνατά σοι* bei Mrk., mit welchen Jesus an die Allmacht Gottes appellirt, nicht um ihn vom Trinken des Kelchs zu befreien, sondern um ihm beizustehen, daß er das Trinken desselben überstehen könne. — V. 40. Nachdem Jesus so im Gebete mit Gott gerungen, kehrt er zu den drei Jüngern zurück und spricht, da er sie schlafend findet, zu Petrus: „Also ihr vermochtet nicht eine Stunde mit mir zu wachen!“ Als Ausdruck schmerzlichen Befremdens sollen diese Worte die Jünger zur Erkentnis der Schwachheit des Fleisches im Kampfe wider die Macht des Bösen führen. Um das Befremdliche dieses Verhaltens der Jünger zu erklären, hat Luk. hinzugesezt, daß sie *ἀπὸ τῆς λύπης* von wegen der Traurigkeit eingeschlafen waren. Tiefe, bis in den Grund der Seele gehende Trauer macht den Menschen so müde, daß er wider Willen in Schlaf versinkt. Das Seelenleiden ihres Herrn ergriff die Jünger so gewaltig, daß sie in der Betrübnis ihrer Seele in Schlaf verfielen. Diese *λύπη* hat Christus schon in der Abschiedsrede Joh. 16, 7 ff. bekämpft. Dagegen soll der Christ ankämpfen. „Wachet und *betet* — ruft der Herr ihnen v. 41 zu — damit ihr nicht in Versuchung hineinkommet“. Ueber *πειρασμός* s. zu 6, 13. Hier bezeichnet es eine Lebenslage, in welcher man dem Andrange des Bösen nicht mehr Widerstand leisten kann. Zum Wachen hatte der Heiland die Jünger gleich anfangs aufgefordert. Hier wiederholt er diese Aufforderung. Daraus darf man nicht schließen, daß die Jünger die Kraft dazu hatten, wenn sie nur ernstlich wolten. Denn der Herr sezt hinzu: „und betet“. Durch Gebet soll sich der Christ die Kraft dazu von Gott erbitten. Denn „der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach“. *Τὸ πνεῦμα* ist nicht = *νοῦς* der geistig sittliche Trieb im Menschen (*de W.*), sondern der göttliche Geist als Lebenstrieb des Wiedergeborenen. *ἡ σάρξ* ist die des göttlichen Lebensgeistes ermangelnde Menschennatur nach Seele und Leib. Bei dem in Sünde geborenen Menschen ist die *σάρξ* von der Sünde inficirt, dagegen die *σάρξ* Christi (Joh. 1, 14) ist ohne Sünde, doch auch mit Schwachheit behaftet, daher auch Christus versucht werden konte. Doch hier redet Christus nicht von seiner Person, sondern von dem Zustande der Jünger. *πρόθυμος* bereitwillig, den Mut zu etwas habend. Der ernste Wille zu wachen fehlte den Jüngern nicht, aber die Kraft dazu gebrach ihrer *σάρξ*. Treffend bemerkt *Beng.* zu diesen Worten: *id non ad excusandum torporem, sed ad vigiliam acuendam debemus accipere.*

V. 42. Dann ging der Heiland zum zweiten Male hin und betete: „Mein Vater, wenn es nicht möglich, daß dieser (Kelch) von mir vorübergehe, ich trinke ihn denn, so geschehe dein Wille“. Diese Bitte ist der vorigen nicht ganz gleich; die Angabe bei Mrk. *προσηύξατο τὸν αὐτὸν λόγον* ist nicht genau. Jesus redet nicht mehr von seinem

Willen, sondern ordnet denselben dem Willen des Vaters unter, den er erfüllen will, wenn ihm das Trinken des Kelchs nicht erlassen werden kann. *Πάλιν ἐκ δευτέρου* ein bekanter Pleonasmus, vgl. Joh. 21, 15. Act. 10, 15. — V. 43. Zu den Jüngern wieder zurükkehrend findet er sie abermals schlafend, denn — sezt Mtth. hinzu — „ihre Augen waren beschwert" nämlich vom Schlafe, dessen sie sich bei der Schwachheit ihres Fleisches nicht erwehren konten. — V. 44. „Und er ließ sie" d. h. nicht: schlafen; denn nach Mrk. v. 40 können sie ihm nichts antworten; was voraussezt, daß Jesus mit ihnen geredet, also sie aufgewekt hatte. *ἀφεὶς αὐτούς* besagt also nur, daß er es aufgab, sie zum Wachen nochmals aufzufordern und zu ermahnen. Er aber ging noch zum dritten Male hin und betete dieselben Worte (wie das zweite Mal v. 42). — Luk. erwähnt das dreimalige Hingehen Jesu zum Beten nicht, schildert aber v. 44 f., bis zu welcher Höhe der Gebetskampf stieg. Nach dem ersten Gebete erschien ein Engel vom Himmel und stärkte ihn; nicht etwa moralisch (*de W.*) oder nur geistig (*Mey.*), sondern physisch, damit die beschränkte menschliche Kraft im Kampfe nicht erläge. *ὤφθη* sezt die Engelerscheinung als ein objectiv reales Factum. Die Stärkung bestand hiernach in durch den Engel vermittelter Zuführung geistiger Kräfte. Dies geschah aber nicht, wie *Olsh.* meint, erst nach dem dritten Gebetsgange, sondern nach dem ersten. Denn darnach trat der Zustand v. 45 ein, daß Jesus *ἐν ἀγωνίᾳ* gekommen andauernder (*ἐκτενέστερον*) und angestrengter betete, so daß der Angstkampf ihm blutigen Schweiß erpreßte. „Sein Schweiß wurde wie auf die Erde herabfallende Blutstropfen". Dies ist nicht blos von der Größe der Schweißtropfen zu verstehen (*Euthym., Grot., Bl., Olsh.* u. A.), so daß dabei an Blut nicht zu denken wäre. In *ὡσεί* liegt nur, daß der Schweiß keine reine Blutmasse war, sondern blutige d. h. mit Blut gemischte Schweißmasse, die beim Herunterfließen sich wie zur Erde herabfallende Blutklumpen (*θρόμβοι αἵματος*) darstelten. Blutigen Schweiß kann nur der höchste Grad von Seelenangst erpressen. Vgl. medizinische Belege hiefür bei *Grüner, comment. de morte Jesu Christi vera.* Halle 1805 *p. 33 ss.* u. *109 ss.* Aus dem *ἐκτενέστερον προσηύχετο* ergibt sich, daß die Evangelisten nur den Kern des Gebetes Christi mitgeteilt haben.

V. 45 f. Zum dritten Male zu den Jüngern zurückgekehrt, sprach der Heiland zu ihnen: „Schlafet fortan (*τὸ λοιπόν* was die übrige Zeit betrift) und ruht euch aus". Diese Worte werden nach dem Vorgange von *Theophyl.* u. A. noch von *Mey.* als Ironie oder ‚schmerzliche Ironie' gefaßt; aber eine Ironie im Munde Jesu wäre in diesem Momente ganz unnatürlich. Eben so unstatthaft ist es, *καθεύδετε* und *ἀναπαύεσθε* mit *Bl.* als Indicative zu fassen: ihr schlaft für die noch übrige Zeit und ruhet, nämlich jezt, wo zum Schlafen und Ausruhen keine Zeit ist. Die Imperative sind vielmehr in permissiver Bedeutung zu fassen: So schlaft denn ferner und ruhet (*Winer* Gr. S. 292), nämlich meinetwegen. Ich bedarf eures Wachens nicht mehr, da der Kampf nun zu Ende ist (*Hngstb.*). So gefaßt enthalten die Worte in milder Form eine

ernste Aufforderung zu gründlicher Selbstprüfung, ob sie im Stande seien, mit Jesu in den Tod zu gehen, wie sie v. 35 versichert hatten. — Darauf kündigt Jesus ihnen an, was unmittelbar bevorstehe. „Siehe die Stunde ist genaht, da der Menschensohn in Sünderhände überliefert wird". ἡ ὥρα die von Gott festgesezte Zeit seines Leidens und Sterbens, wie Joh. 17, 1 u. a. Sünderhände sind die Hände der jüdischen Obern, in die Jesus durch seine Gefangennehmung geräth. V. 46. Ἐγείρεσθε macht euch auf! s. v. a. *Auf!* ἄγωμεν wir wollen gehen! nicht um den nahenden Häschern zu entfliehen, sondern um festen Mutes ihnen entgegenzutreten. „Siehe, der Verräther ist nahe gekommen". Mit diesen Worten begibt sich der Erlöser samt den drei Jüngern aus dem hinteren Teile des Gartens an den Eingang desselben zu den übrigen Jüngern, die wir bei der Ankunft des Verräthers alle um ihn versammelt finden. — So geht Jesus aus freiem Entschlusse dem Tode entgegen.

Der Seelenkampf in Gethsemane bildet ein Moment in dem Leben des Erlösers, dessen Verständnis für die richtige Auffassung sowol seiner gottmenschlichen Natur als auch seines erlösenden Wirkens von großer Wichtigkeit ist; in psychologischer Beziehung aber bietet er auch ein schwer zu lösendes Problem. — Die Betrübnis bis zum Tode und die Seelenangst, die sich Jesu bemächtigt, das Ringen im Gebete mit Gott bis zu blutigem Angstschweiße sind Erscheinungen, welche mit der Ruhe und Festigkeit, mit welcher er sein Todesleiden den Jüngern vorhergesagt und als notwendig zur Ausführung des göttlichen Rathschlusses der Erlösung bezeichnet hat, in so auffälligem Contraste stehen, daß sie sich aus dem natürlichen Bangen und Grauen seiner Seele vor dem nahen martervollen Tode psychologisch nicht genügend erklären lassen. Hiefür reicht die vielfach gemachte Bemerkung nicht aus, daß das rein menschliche Gefühl Jesu ‚nicht die Abstraction sokratischer Ruhe oder stoischer Apathie' wäre, seine Seele vielmehr das jedem Menschen natürliche Widerstreben gegen Leiden und Tod um so tiefer empfinden mußte, als sie von Sünde rein nicht dem Tode als Sold der Sünde unterworfen war. Dagegen ist mit Recht gesagt worden: ‚Wie gar seltsam würde dieses bange Vorgefühl mit der Ruhe und Geduld, mit dem Mute und der Sicherheit contrastiren, die der Herr unter den thatsächlich hereingebrochenen Leiden bewiesen hat!' (*Steinm.*). Ebenso wenig reicht zur Lösung des fraglichen Problems der Hinweis auf die menschliche ἀσθένεια hin, in welche Jesus vermöge seiner Erniedrigung eingegangen war (2 Kor. 13, 4. Hebr. 5, 7). Denn die ἀσθένεια dürfen wir uns doch bei Jesu nicht größer vorstellen, als bei den Märtyrern, die in der Kraft des Glaubens den Schrecken des Todes, selbst des martervollsten Todes standhaft und unverzagt entgegengingen. Ueberhaupt aber ist es nicht blos Todesfurcht oder gar der höchste Grad von Todesfurcht, der sich, wie *Hngstb.* meint, in dem Schmerze des Heilands äußert. Nicht um Abwendung des Todes bittet der Heiland. Dies wird zwar aus Hebr. 5, 7 gefolgert, tritt aber in den evang. Berichten über den Gebetskampf in Gethsemane nicht her-

vor. Das Trinken des Kelchs, vor dem seine Seele Angst und Grauen empfindet, ist nicht Bild des Todes, sondern des Leiden bis zum Kreuzestode, das er auf sich nehmen soll. Dieses Leiden besteht nicht blos darin, daß er in Sünderhände dahingegeben wird, die ihn geißeln und kreuzigen werden (20, 18 f.), sondern wird dadurch zum schwersten Seelenleiden, daß er nach dem ewigen Rathschlusse des Vaters seine Seele als λύτρον für die Sünden der Welt dahingeben soll (20, 28), daß er die Sündenschuld der Menschheit mit sich nehmen, tragen und durch den Tod am Kreuze tilgen soll. Vor dem Tragen dieser schweren Last bebte seine sündenreine Seele, und errang sich in heißem Gebete vom himmlischem Vater die Kraft, die erforderlich war, um das Opfer für die Sünde der Welt zu bringen. Dadurch wurde sein Seelenkampf zugleich ein Kampf wider den Fürsten dieser Welt, dem durch die Erlösung der Menschheit von der Schuld und Strafe der Sünde seine Beute entrissen wurde. Diese Bedeutung des Seelenkampfes Jesu in Gethsemane haben unsere alten kirchlichen Theologen richtig erkant, wenn sie auch bei der psychologischen Erklärung dieses Seelenkampfes, in der Auffassung desselben als ein Erleiden der Höllenqualen oder als Tragen des Zornes Gottes in seinem Vollmaße über das Zeugnis der Schrift hinausgegangen sind, wie *Steinm.* a. a. O. S. 40 ff. nachgewiesen hat.

Dagegen weiß die neue kritische Theologie sich in diesen Seelenkampf Jesu nicht zu finden. Die trivialen Versuche des vulgären Rationalismus, diesen Kampf als ein körperliches Uebelbefinden (*Thiess, Paulus*), oder als Enttäuschungsleid gescheiterter Hoffnung (*Wolfenb. Fragm.*) oder als Trennungsschmerz der Freundschaft (*Schuster*) zu deuten, verschmähend hat man gegen die geschichtliche Warheit des evang. Berichts teils das Schweigen des Johannes geltend gemacht (*Goldhorn, Schleierm.*), teils auch die Abweichungen der drei ersten Evangelien in der Beschreibung desselben dazu benuzt, um die Schilderung des Vorgangs als übertrieben zu bezeichnen und die Sache in ein der reinen menschlichen Natur Jesu entsprechendes Grauen und Zagen vor dem martervollen Tode abzuschwächen. — Um das aus dem Schweigen des Johannes über diesen Vorgang entnommene Argument zu entkräften, reicht freilich die Bemerkung nicht hin, daß Johannes in s. Evang. auch viele andere Thatsachen aus dem Leben Jesu übergehe, weil er dieselben als aus den ersten Evangelien bekant voraussetze und zu jenen Berichten nichts wesentlich neues hinzuzufügen hatte (*Olsh., Ebr., Hngstb.* u A.); denn Johannes hat sich in seinem Evangelium einen höheren Zweck vorgesezt, als den, die früheren Evangelien zu ergänzen. Zutreffender haben Andere den Grund in der freieren Composition des vierten Evangeliums gesucht. Nachdem Jesus — sagen *Ew.* und *Mey.* — gebetet, wie er Joh. 17 gebetet, hatte der Seelenkampf bei Johannes keinen Platz mehr in seinem Evangelium, und nach 12, 23 ff. bedurfte er keinen mehr, so wenig wie der Angstruf am Kreuze. Dieses Argument läßt sich freilich auch gegen den geschichtlichen Charakter des vierten Evangeliums verwenden; doch darauf haben wir hier nicht näher einzugehen. So viel erhellt jedenfalls aus dem Joh. 12, 27 mitgeteilten Ausspruche Christi: „Jezt ist meine Seele erschüttert, und was soll ich sagen? Vater, hilf mir aus dieser Stunde! doch darum

bin ich in diese Stunde gekommen", daß die Nichterwähnung des Seelenkampfes Jesu in Gethsemane im Evang. des Johannes kein Argument gegen die Wirklichkeit desselben liefern kann. — Entscheidend für den geschichtlichen Charakter des vorliegenden Berichts ist der Umstand, daß sich ein solches Ereignis gar nicht erdichten ließ. Das Gepräge der inneren Warheit, welches der ganzen Erzählung aufgedrükt ist, ist dem Charakter der Sage entgegen. Den Heiland mit tapferem, unerschüttertem Heldenmute, den schon die Propheten des A. B. im Angesichte des Todes bewiesen hatten, dem Tode entgegengehen zu lassen, lag der Sage gewiß viel näher, als den Gottessohn wie einen Wurm im Staube liegend und aus Furcht des Todes blutigen Schweiß schwitzend darzustellen. Und faßt man auch das Betragen der Jünger ins Auge, welcher Contrast der Wirklichkeit und der Idee ist nicht ihr Schlaf! Sie angesichts des Ringens ihres Herrn und Meisters mit dem Tode schlafen zu lassen, darauf würde nimmermehr die dichtende Sage verfallen sein. — Hiezu komt die Aussage Hebr. 5, 7, daß Jesus in den Tagen seines Fleisches Gebete und Flehen an den der ihn retten konte vom Tode mit starkem Geschrei und Thränen dargebracht und von wegen der Gottesfurcht erhöret worden, die auf kein anderes Ereignis im irdischen Leben Jesu so passend sich beziehen läßt als auf das Gebetsflehen in Gethsemane, und ein unverwerfliches Zeugnis für die geschichtliche Treue der evangelischen Berichte liefert, welches den Vorwurf der Uebertreibung, den *Schleierm.*, *Hase*, *Bl.*, *Mey.* u. A. gegen die Darstellung desselben, insbesondere bei Lukas, erhoben haben, zu nichte macht. Uebrigens sind auch die Einwürfe der Kritiker sehr schwächlicher Natur. Die Stärkung Jesu durch einen Engel kann als ‚absonderlich und merkwürdig' nur der in Zweifel ziehen, dem die Existenz der Engel *a priori* zweifelhaft erscheint. Und was *Keim* (III S. 303 f.) gegen den dritten Gebetsgang Jesu und gegen den dritten Schlaf der Jünger eingewandt hat, daß nämlich ‚der dritte Schlaf ohne Wort, ohne Rüge Jesu bleibt und das dritte Gebet buchstäblich die Wiederholung des zweiten, und nach diesem, nach der willigen Uebernahme des Opfers, so zwecklos wie störend' sei, ist teils nicht richtig, denn die Worte Jesu v. 43 (Mtth.) involviren eine Rüge, teils subjective Meinung ohne realen Gehalt. Jesus der Christ, der menschgewordene Gottes-Sohn, von dessen Thun und Leiden die Evangelisten Zeugnis geben, hat anders empfunden, anders gedacht, anders gehandelt als der ‚*menschliche* Jesus von Nazara', welchen *Keim* an seine Stelle gesezt hat und empfinden, denken und handeln läßt. — Endlich als Quelle des Berichts haben wir nicht blos das anzusehen, was die Jünger, ehe sie vom Schlafe überwältigt worden, gesehen und vernommen haben (*Mey.*), um mit *Keim* zu bedauern, daß sie ‚leider so manches dieser Gebetsworte, welches uns heute Gold wäre, verschlafen haben mögen'. Denn die Treue des apostolischen Zeugnisses von Jesu Leben und Wirken beruht nicht einzig auf dem, was die Jünger im Umgange mit Jesu gesehen, vernommen und verstanden haben, sondern auch auf Belehrungen und Aufschlüssen, die Jesus ihnen nach seiner Auferstehung darüber erteilt hat, und hauptsächlich auf der Erleuchtung durch den heiligen Geist, welchen er ihnen nach seiner Himmelfahrt zur Verkündigung des Evangeliums als Parakleten gesandt hat.

V. 47—56. *Die Verhaftung Jesu.* Vgl. Mrc. 14, 43—52. Luc. 22, 47—53 u. Joh. 18, 3—11. — In der Sache stimmen die vier Berichte

mit einander überein, obwol Luk. sie kürzer gefaßt und Joh. nur Einzelnes genauer gegeben hat. V. 47 f. Während Jesus noch mit den Jüngern redete, kam Judas und mit ihm ὄχλος πολύς ein großer Haufe Volks mit Schwertern und ξύλων Knütteln, von den Hohenpriestern und Aeltesten des Volks her d. h. von ihnen abgesandt. Den ὄχλος πολύς hat Joh. genauer bestimt als τὴν σπεῖραν die Cohorte und Diener von Pharisäern und Hohenpriestern, mit Fackeln und Lampen und Waffen kommend. ἡ σπεῖρα ist die römische Cohorte, die nach *Joseph. bell. jud. V, 5, 8* während des Festes in der Burg Antonia stationirt war, geführt von einem *tribunus, χιλίαρχος* (Joh. v. 12), selbstverständlich nicht die ganze Cohorte, sondern eine Abteilung derselben. Auch Luk. erwähnt v. 47 nur ὄχλος, und wenn er v. 52 Jesum die wider ihn gekommenen ἀρχιερεῖς κ. στρατηγοὺς τοῦ ἱεροῦ κ. πρεσβυτέρους anreden läßt, so ist daraus nicht zu schließen, daß er, ‚nach ungenauer Ueberlieferung' (*Mey.*) die Oberpriester und Aeltesten mit erscheinen lasse, sondern diese Angabe so zu verstehen, daß in den Dienern die Obersten angeredet sind, weil das, was Jesus ihnen vorhielt nicht den Dienern sondern ihren Herren galt. Römisches Militär zu requiriren hielten die jüdischen Oberen für nötig, weil sie starken Widerstand vonseiten der Jünger Jesu fürchteten, und Fackeln und Lampen trozdem der Vollmond am Himmel schien, für den Fall, daß Jesus sich im Gebüsche verstecken möchte. — V. 48. Judas, welcher der Schar voranging, hatte derselben das Zeichen gegeben: „welchen ich küssen werde, der ist's; greifet ihn". Der Aorist ἔδωκεν läßt sich in seiner gewöhnlichen Bedeutung fassen, wenn man annimt, daß Judas erst angesichts Jesu und seiner Jünger das Zeichen mit der Schar verabredete; aber warscheinlich ist dies nicht, sondern vielmehr, daß er schon beim Ausziehen dies getan hatte; und in diesem Falle ist ἔδωκεν im Sinne des Plusq. gebraucht, wie öfter in nachträglichen Bemerkungen. — V. 49. Und alsbald nach der Ankunft am Eingange des Gartens trat er zu Jesu hin mit dem Gruße: χαῖρε Rabbi und küßte ihn herzhaft (κατεφίλησεν Verstärkung des Simplex, küßte ihn so freundlich, wie ein treuer Anhänger Jesu nur thun konte, vgl. Luc. 7, 38. 45. Act. 20, 37). Da Jesus ihm seinen Verrath vorausgesagt hatte (s. zu v. 25), so wolte Judas mit dieser anscheinend herzlichen Begrüßung die Absicht seines Kommens vor Jesu verbergen. Aus der Nähe der bewaffneten Volksschar ließ sich ja, da Judas derselben vorausgegangen war, nicht ohne weiteres schließen, daß er sie geführt hatte. Dabei hatte er freilich nicht erwogen, daß Jesus als Herzenskündiger die Absicht seines Kommens durchschauen und seine Heuchelei sofort entlarven würde. — V. 50. Jesus sagt ihm: „Freund, wozu bist du da!" Die Anrede ἑταῖρε Zeichen liebevoller Herablassung des Höheren zu seinem Untergebenen, wie 20, 13, berechtigt nicht zu der Folgerung, daß Jesus den Verräther noch nicht aus dem Kreise seiner Jünger ausgeschieden hatte, sondern ist Ausdruck mitleidsvoller Liebe, mit der Jesus als Sünderheiland auch dieses Kind des Verderbens hatte retten wollen, und des Bewußtseins, daß auch die That des Judas nach göttlicher Vorherbe-

stimmung zur Ausführung des Werkes der Erlösung dienen solte. Die Worte ἐφ' ὃ πάρει als Frage zu fassen ist gegen den griechischen Sprachgebrauch, indem die Classiker das relat. ὅ bei directen Fragen nicht für τί gebrauchen. *Mey.* faßt daher die Worte als Aposiopese: ‚Freund, wozu du hier bist' *sc.* das thue; aber offenbar unpassend, da Judas das wozu er gekommen war, schon gethan hatte, und wir doch nicht annehmen dürfen, daß Jesus die Bedeutung des Judaskusses nicht verstanden hätte. Die Worte sind mehr Ausruf als Frage in dem Sinne: Freund zu welcher That bist du hier! Der Gebrauch aber des ἐφ' ὅ für ἐφ' οἷον gehört zu den Incorrectheiten der späteren Gräcität, die wenigstens hinsichtlich anderer Relativpronomina belegt ist, vgl. *Winer* Gr. S. 157. — Luk. (v. 48) hat den Sinn dieses vorwurfsvollen Ausrufs durch die Umschreibung: Judas, mit einem Kusse überantwortest du den Menschensohn! verdeutlicht. — An diese Rüge des Judaskusses reihte sich an, was Joh. v. 4—8 mitteilt, daß nämlich Jesus den Häschern entgegenging und sie fragte, wen sie suchten, worüber sie so erschraken, daß sie zurükprallend zu Boden fielen, und erst, nachdem Jesus seine Frage wiederholt und nochmals erklärt hatte, daß er der von ihnen Gesuchte sei, und daß sie, wenn sie ihn suchten, seine Jünger gehen lassen solten, Hand an ihn legten und ihn verhafteten. In diesem Momente zog Petrus sein Schwert und hieb einem der Diener des Hohenpriesters das rechte Ohr ab, wie im Einklange mit Joh. v. 10 f. auch Mtth. v. 51, Mrk. v. 47 u. Luk. v. 50 erzählen. Nur nennen diese weder den Namen des Petrus noch den des Dieners, weil darauf für die Sache nichts ankam und die That für Petrus ohne Schaden ablief, indem Jesus dem Knechte das Ohr sofort heilte, wie zwar nur Luk. v. 51 erwähnt, aber als zweifellos anzunehmen ist, weil nur dadurch begreiflich wird, daß die Häscher Jesum allein, nicht auch seine Jünger, wenigstens den Petrus, festnahmen. — Statt der Heilung des Dieners berichtet Mtth. die Zurechtweisung, welche Jesus dem Petrus wegen seines fleischlichen Eifers v. 52—54 erteilte.

V. 52 ff. „Stecke dein Schwert an seinen Ort (in die Scheide, Joh. v. 12). Denn alle die das Schwert nehmen, werden durch's Schwert umkommen. Oder meinest du, daß ich nicht vermag jezt meinen Vater zu bitten und (daß) er mir mehr denn zwölf Legionen Engel beiordnen (zum Beistande senden) werde? (ἄρτι ist nach *ACDΓΔΠ al.* vor παρακαλέσαι zu belassen und nicht mit *Tisch. 8* nach ℵ*BL al.* hinter παραστήσει μοι zu versetzen). Wie nun solten die Schriften erfült werden? Denn also soll es geschehen". Dreifaches hält der Herr dem Petrus vor: 1) daß die Anwendung des Schwertes dem der dazu greift zum Verderben gereicht. Was hätte auch Petrus, was hätten alle elf Jünger gegen die bewaffneten Soldaten und Gerichtsdiener ausrichten können? Doch nicht auf diese Gefahr blos will der Herr mit diesen Worten hinweisen. Das Schwert nehmen (λαμβάνειν) — sagt *Luther* — ‚die es ohne ordentliche Gewalt brauchen'. Die Obrigkeit trägt, führt (φορεῖ) das Schwert als Gottes Dienerin (Röm. 13, 4). Die Häscher handelten im Auftrage der jüdischen Obrigkeit. Die That des

Petrus war Auflehnung wider die gottgeordnete Obrigkeit (nach Röm. 13, 2). Der Herr erkent damit einerseits der factisch bestehenden jüdischen Obrigkeit das Recht zu, von ihrem Standpunkte aus ihn zu verhaften und zu tödten, und vindicirt *implicite* damit überhaupt der Obrigkeit das Recht der Todesstrafe; andrerseits aber sind diese seine Worte zugleich eine Weißagung zur Beherzigung derer, die ihm nach dem Leben trachteten, eine *προφετεία τῆς διαφθορᾶς τῶν ἐπελθόντων αὐτῷ Ἰουδαίων*, wie schon *Euthym.* bemerkt hat, die sich in der römischen Katastrophe am jüdischen Volke erfülte. ‚Denn was von denen gilt, die sich gegen die *irdische* Obrigkeit als Gottes Dienerin auflehnen, das muß auch von der irdischen Obrigkeit gelten, wenn sie sich gegen die *himmlische* Obrigkeit empört' (*Hngsth.*). — 2) *ἢ δοκεῖς oder* — um dich noch auf ein anderes Versehen aufmerksam zu machen — meinest du, daß ich deines schwachen Schutzes bedarf? Käme es darauf an, mich den Händen meiner Feinde zu entziehen, so könte ich meinen Vater bitten und er würde mir mehr als zwölf Legionen Engel als Beistand senden. Die Zwölfzahl der Legionen Engel steht in Beziehung zu den zwölf Aposteln. Diese Jesu zur Verfügung stehende Macht, die in *δύναμαι* angedeutet ist, hat Petrus bei seinem Vorgehen außer Acht gelassen; er hat nicht bedacht, daß Jesus der Sohn des lebendigen Gottes ist, sein früheres Bekentnis (16, 16) vergessen, und ohne Glauben gehandelt. Endlich 3) hat er auch vergessen, was der Herr von c. 16, 21 an wiederholt seinen Jüngern verkündigt hat, daß er in Jerusalem leiden und sterben müsse, wie in der Schrift geweißagt ist. Dieser lezte Punkt ist mit *οὖν* als Folgerung aus dem Vorhergehenden eingeführt. Wie solten demnach, wenn ich durch Anwendung von Gewalt mich meinen Häschern entziehen wolte, die Schriften, in welchen Gottes Rath verkündigt ist, erfült werden? Der Plur. *αἱ γραφαί* zeigt, daß Jesus nicht diese oder jene bestimte Weißagung des A. T., etwa Jes. 53 im Auge hat, sondern an vielen Stellen der Schrift, nach Luc. 24, 44 im Gesetze Moses, in Propheten und Psalmen, Weißagungen seines Leidens und Sterbens erblikt. — Fraglich bleibt, ob das *ὅτι* des lezten Satzes recitirend (*daß*) oder causal (*denn*) zu fassen. Im ersten Falle wäre *λέγουσαι* zu suppliren: die Schriften, welche sagen, daß es so und nicht anders geschehen soll; im zweiten ist der mit *ὅτι* eingeführte Satz für sich zu nehmen: denn nach der Schrift muß es also geschehen.

V. 55 f. Nach der Zurechtweisung des Petrus — *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ* in jener Stunde d. h. während das v. 49—54 Berichtete vorging, ehe die Abführung Jesu erfolgte — wandte er sich noch an die Häscher, um ihnen zu zeigen, daß sie seine Gefangennehmung nicht ihrer List und Gewalt beimessen dürfen, sondern daß dieselbe nach göttlichem Rathe geschehe. Dies den Häschern und mittelst derselben den Hohenpriestern und Volksältesten zu erklären war notwendig, um dem Wahne vorzubeugen, als sei er nicht der Messias, als den er sich bisher kundgegeben, sondern ein Empörer und Gotteslästerer, wofür die Pharisäer und Hohenpriester ihn hielten. Von diesem Wahne beseelt

hatten seine Widersacher in der Nacht eine bewaffnete Macht aufgeboten, um ihn greifen zu lassen, als ob er einem Räuber gleich sich verstecken oder seiner Verhaftung Gewalt entgegensetzen werde, während er doch täglich im Tempel sitzend gelehrt und da niemand Hand an ihn gelegt habe. Dagegen konte man freilich einwenden: die Hohenpriester und Aeltesten fürchteten das Volk, weil dieses Jesum für den Messias hielt und ihm anhing (vgl. v. 5). Diesen Einwand schneidet der Herr ab, indem er v. 56 weiter erklärt: „dies alles aber ist geschehen, auf daß die Schriften der Propheten erfüllt würden". *Τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν κτλ.* halten *Erasm., Beng., Fritzsche, de W., Bl., Weiss* u. A. für eine Bemerkung des Evangelisten, wie 1, 22. 21, 4; aber dann würde der Rede Jesu nicht nur die Spitze, sondern überhaupt der Abschluß fehlen. Die Worte: wie gegen einen Räuber seid ihr ausgezogen mit Schwertern und Knütteln, mich zu fangen, während ihr täglich, da ich im Tempel lehrend saß, mich hättet greifen können, würden nur den trivialen Gedanken enthalten: ihr habt unnütze Anstrengung gemacht mich festzunehmen, ich habe ja mich gar nicht zurückgezogen, sondern täglich im Tempel gelehrt, ohne daß jemand Hand an mich gelegt hat. Auch zeigen die Parallestellen Mrc. 14, 49 u. Luc. 22, 53, daß der Vers Worte des Herrn enthält. Die Worte bei Mark.: „aber damit die Schriften erfüllt würden", lassen sich nur als Worte Christi verstehen. Ebenso die Worte des Luk.: „aber das ist eure Stunde und die Macht der Finsternis", womit Luk. den Hinweis des Herrn auf die Schrift, die erfüllt werden soll, für die heidenchristlichen Leser deutet, indem er die Verhaftung Jesu als eine That der Finsternis bezeichnet, die sie ausführen konten, weil sie nach göttlicher Fügung geschehen solte. *τοῦτο ὅλον* ist nicht blos die Verhaftung in den einzelnen Umständen, unter welchen sie ausgeführt wurde, sondern auch dies, daß sie früher Jesum im Tempel nicht gefangen genommen hatten. Ueber *πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τ. προφ.* gilt die Bemerk. zu v. 54. — *αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν* sagt hier Jesus, weil die Behandlung des Messias als eines Uebelthäters und seine Tödtung nur in den Schriften der Propheten ausdrücklich geweißagt war, z. B. Jes. 53. — „Alsdann verließen ihn alle Jünger und flohen". Damit ging was Jesus v. 27 vorausgesagt hatte in Erfüllung. — Ueberblicken wir schließlich die Abweichungen der vier evang. Berichte über die Gefangennehmung Jesu, so zeigt sich, daß — von Mrk. der durchweg nur die Facta kurz erwähnt abgesehen — auch Matth., Luk. und Joh. sich nur auf Erwähnung der Hauptsache beschränken und nur die Ereignisse eingehender beschreiben, aus welchen zu ersehen, wie Jesus auch in diesem Momente sich den Aposteln und auch den Häschern als der Messias erweist, der nach göttlichem Rathschlusse seinen Feinden überantwortet wird. Matth. zeigt dies durch den wiederholten Hinweis Jesu in seinen Reden auf die Schrift, die erfüllt werden soll; Luk. durch Erwähnung der Heilung des Knechts des Hohenpriesters, dem Petrus das Ohr abgehauen; Johannes durch Schilderung des Zurückprallens der Häscher vor der göttlichen Hoheit der Person Jesu.

V. 57—75. *Das Verhör Jesu und die Verleugnung des Petrus.* Vgl. Mrc. 14, 53—72. Luc. 22, 54—71 u. Joh. 18, 12—27. — Als Jesus zum Hohenpriester abgeführt wurde, folgte ihm Petrus von ferne bis in den Palast desselben und sezte sich dort im Hofe zu den Dienern. Mit dieser Angabe leitet Mtth. v. 57 u. 58 den Bericht von dem Verhöre Jesu vor dem Hohenpriester und dem Synedrium und die Verleugnung Jesu vonseiten des Petrus ein; zwei Ereignisse, die gleichzeitig eintraten. Nach Mtth., Mrk. u. Luk. wurde Jesus zum Hohenpriester Kaiaphas (s. über denselben zu v. 3) geführt, wo die Schriftgelehrten und Aeltesten d. h. die Glieder des Synedriums, der obersten Justizbehörde des jüdischen Volks (s. zu 5, 22. S. 160) sich versammelt hatten (*συνήχθησαν*). Genauer Mrk.: und es kommen zu ihm alle Hohenpriester und die Aeltesten und die Schriftgelehrten zusammen; denn aus der Vergleichung mit Joh. 18, 13 ff. ergibt sich, daß das Synedrium nicht schon versammelt war, als Jesus zum Hohenpriester geführt wurde, sondern erst nachher sich versammelte. Nach Joh. 18, 13 nämlich führten die Häscher Jesum zuerst zu Hannas, dem Schwiegervater des derzeitigen Hohenpriesters Kaiaphas, welcher ein Vorverhör mit Jesu vornahm, während dessen das Synedrium sich bei Kaiaphas versammelte. Dieses Vorverhör haben die Synoptiker übergangen, weil es keinen entscheidenden Einfluß auf die Verurteilung Jesu hatte. Dagegen hat Johannes das Verhör vor Kaiaphas und dem Synedrium, als aus den früheren Evangelien bekant, nicht näher erzählt, sondern in 18, 24 u. 28 nur angedeutet.[1] *ἕως τῆς αὐλῆς* bis zum Palaste; nicht: bis in den Hof (*Mey.*), s. dagg. zu v. 3. Eben so Mark. *ἕως ἔσω εἰς τὴν αὐλήν*, wo *ἔσω* überflüssig wäre, wenn *αὐλή* Hof bedeutete. Denn Jesus wurde nicht in den Hof, sondern zum Hohenpriester in seine Wohnung geführt. Wenn also Petrus ihm bis dahin folgte, so folgte er ihm bis in den Palast. Daß er in den Hof hineinging, sagen erst die folgenden Worte: *εἰσελθὼν ἔσω* innen eingetreten sezte er sich zu den Dienern, die sich im Hofe aufhielten. Nur bei Luk. v. 55 u. Joh. v. 15 ist *αὐλή* der Hof des Palastes. *ὑπηρέται* sind die amtlichen Diener des Hohenpriesters. Zu diesen sezte sich Petrus *ἰδεῖν τὸ τέλος* das Ende, den Ausgang der Sache zu sehen. — Im Folgenden erzählt Mtth. zuerst, was dort Jesu widerfuhr (v. 59—68), sodann was Petrus dort erlebte (v. 69—75); Luk. umgekehrt zuerst die Verleugnung des Petrus (v. 56—62); sodann das Verhör und die Verurteilung Jesu (v. 63—71).

V. 59—68. *Das Verhör vor Kaiaphas und dem Synedrium.* — Der Bericht des Mtth. (u. des Mrk.) über dieses Verhör ist recht genau, aber doch auch nur die Hauptpunkte, die Vernehmung der Zeugen und

1) Von dem Versuche vieler Ausll., den johanneischen Bericht mit dem synoptischen durch die Annahme in Einklang zu bringen, daß man die Angabe Joh. 18, 24: und es schikte ihn nun Hannas gebunden zu Kaiaphas, als nachträgliche Bemerkung zu fassen habe, in der *ἀπέστειλεν* im Sinn des Plusq. stehe, wornach das Joh. 18, 19 ff. berichtete Verhör nicht vor Hannas, sondern vor Kaiaphas stattgefunden hätte, können wir absehen, da *Hngstb.* (Leidensgesch. S. 164 ff.), *Luth.* zu Joh. 18, 15 u. *Steinmeyer* S. 115 ff. die Unstatthaftigkeit desselben überzeugend dargethan haben.

die Beschwörung Jesu vonseiten des Hohenpriesters, angebend; kürzer und minder actenmäßig ist die Darstellung des Luk., in welcher das Zeugenverhör weggelassen ist, weil es nicht zum Ziele führte. Es ist daher nicht richtig, wenn *Steinm.* S. 121 u. *Godet* die Frage des Hohenpriesters: sage uns ob du der Christ bist (Luc. v. 67) als der Zeugenvernehmung voraufgehend oder als Einleitung des Verhöres betrachten. Ob das Synedrium es für nötig erachtete, vor Aufstellung der Zeugen Jesu diese oder jene Frage vorzulegen, das läßt sich weder bejahen noch verneinen. Selbst von dem Vorverhöre bei Hannas (Joh. 18, 19 ff.) abgesehen, konte das Synedrium sich bewogen finden, möglichst kurzen Proceß zu machen. Zieht man aber jenes Verhör in Betracht, so hatte Kaiaphas jedenfalls darüber von seinem Schwiegervater so viel erfahren, daß er wußte, wie mit Fragen nach Jesu Lehre und Schülern nichts auszurichten sei. Solte Jesus des Todes schuldig befunden werden, so mußte man seine Schuld durch Zeugenaussagen zu constatiren versuchen. „Die Hohenpriester und (überhaupt) das ganze Synedrium[1] suchten falsches Zeugnis (*ψευδομαρτυρίαν* vom Standpunkte des Evangelisten ausgesagt) wider Jesum, um ihn zum Tode zu bringen. Und sie fanden es nicht, obgleich viele falsche Zeugen herzugetreten waren".[2] Nach dem Gesetze Deut. 17, 6. 19, 15 solte jeder Handel durch die Aussage von zwei oder drei Zeugen entschieden werden. Diese Form Rechtens will das Synedrium einhalten. Zeugen wider Jesum durch Ueberredung oder Bestechung sich zu verschaffen, dazu hatte man nicht Zeit gehabt, da die Verhaftung Jesu wider Erwarten rasch erfolgt war. Daher honte man nur anwesende Zuhörer auffordern, Zeugnis abzulegen; und deren Aussagen stimten nicht überein (*ἴσαι οὐκ ἦσαν* Mrk.), daß sie als dem Gesetze genügend angesehen werden konten. — Zulezt aber traten zwei Zeugen auf und brachten einen Ausspruch vor, welchen Jesus vor Jahren in Jerusalem gethan hatte (Joh. 2, 19 f.), und der in der Form wie die Zeugen ihn vorbrachten, in Ermangelung triftigerer Gründe, ein Verbrechen zu involviren schien. Jesus hatte nach der ersten Tempelreinigung, um sein messianisches Auftreten gegen die Juden, die ein Zeichen zur Rechtfertigung desselben forderten, gesagt: „Brechet diesen Tempel ab und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten". Diese Worte, mit welchen Jesus den Tempel seines Leibes meinte,

---

1) Der Zusatz *καὶ οἱ πρεσβύτεροι* in *ACNΓ al.* fehlt in ℵ*BDL al.* und ist jedenfalls überflüssig.

2) Die mancherlei Varianten der Codd. in v. 61 ändern am Sinne nichts. Warscheinlich ist die *rec. καὶ οὐχ εὗρον· καὶ πολλῶν ψευδομαρτύρων προσελθόντων οὐχ εὗρον*, durch ℵ*C*²*ΔΘΠ al.* bezeugt, die ursprüngliche Lesart. Nach ihr gehört *καὶ οὐχ εὗρον* zum vorhergehenden Satze: sie suchten falsches Zeugnis wider Jesum und fanden es nicht; und obgleich viele falsche Zeugen herzutraten, fanden sie es doch nicht, nämlich ein solches falsches Zeugnis, das zur Verurteilung hinreichte. Die Weglassung des *καὶ* vor *πολλῶν* und des *οὐχ εὗρον* mag daraus entstanden sein, daß man die Zugehörigkeit des *καὶ οὐχ εὗρον* zu *ψευδομαρτυρίαν* v. 59 verkante, und dann das *οὐχ εὗρον* am Ende als tautologisch oder überflüssig und mit ihm auch das *καί* vor *πολλῶν* als unpassend wegzulassen bewogen wurde.

hatten die Juden auf den steinernen Tempel bezgen. Aber auch in diesem Sinne gefaßt war es schwer, dieses Wort zu einem strafwürdigen Verbrechen zu stempeln. Die Zeugen führen, ob aus Mißverständnis oder in böser Absicht, läßt sich nicht entscheiden, dasselbe so an: Ich (Jesus) *kann* (*δύναμαι*) den Tempel Gottes abbrechen und in drei Tagen (*διὰ τριῶν ἡμερῶν* während dreier Tage) ihn aufbauen. Dadurch erhielt der Ausspruch Jesu einen anderen Sinn. Hätte Jesus dies gesagt, so hätte er sich anheischig erklärt, ein Wunder der göttlichen Allmacht zu vollbringen. Bei Mark. lautet die Aussage so: Ich *werde* diesen mit Händen gemachten Tempel abbrechen und in drei Tagen einen nicht mit Händen gemachten bauen. Mrk. sezt hinzu: daß auch diese Aussage der beiden Zeugen nicht gleich war, gibt aber nicht näher an, worin die Verschiedenheit bestand, vielleicht darin, wie Mtth. u. Mrk. den Ausspruch referiren. Der Hohepriester aber findet diese Aussagen für Jesum sehr gravirend und fordert ihn zu einer Erklärung darüber auf. V. 62: „Antwortest du nicht auf das was diese wider dich zeugen?“ Die Worte *οὐδὲν ἀποκρίνῃ τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν* können mit *Vulg., Luth., de W., Bl., Ew., Weiss* u. A. als *eine* Frage gefaßt werden, da *ἀποκρίνεσθαί τι* etwas beantworten bedeuten und *τί* für *ὅ,τι* stehen kann. Man kann sie aber auch in zwei Fragen zerlegen: Antwortest du nicht? Was (d. i. wie Schweres) zeugen diese wider dich? (*Mey.* dem *οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν* bei Mrk. entsprechend). Diese Auffassung wäre einfacher als mit *Fritzsche* u. *Hngstb. τί* als concisen Ausdruck für *τί τοῦτό ἐστιν ὃ οὗτοι* zu nehmen. Die Zerlegung in zwei Fragen erscheint dem Affecte angemessener, welchen der Hohepriester simulirt, aber zu dem Affecte paßt nicht recht was folgt, nämlich daß der Hohepriester auf das Schweigen Jesu hin diese Anklage fallen läßt.

V. 63. „Jesus schwieg“, weil er, wie schon *Euthym.* bemerkt hat, wußte *ὅτι μάτην ἀποκρινεῖται παρὰ τοιούτοις*. Gegenüber solchen Zeugenaussagen war Schweigen das einzig richtige Verhalten. Aus Luc. v. 67 u. 68 schloß *Hngstb.*, daß das *ἐσιώπα* sich nur auf eine zur Sache gehörige Antwort beziehe, daß aber der Herr sich wegen der Nichterteilung derselben rechtfertige, indem er zeige, wie überflüssig das Reden vor solchen sei, die sich einmal fest darauf gesezt haben, der Warheit keinen Eingang bei sich zu gestatten. ‚Er schwieg also, nachdem er vorher sein Schweigen gerechtfertigt hatte‘. Diese Ausgleichung erscheint nicht zutreffend. Die Antwort, welche bei Luk. Jesus gibt, bezieht sich nicht auf eine Frage, die der Hohepriester hinsichtlich der Zeugenaussagen an Jesum gerichtet hatte, sondern ganz allgemein auf das was das ganze Synedrium hören wolte. Und Jesus begnügt sich bei Luk. auch nicht mit der Erklärung, daß sein Reden überflüssig sei, sondern erklärt weiter, daß sie von jezt an den Menschensohn zur Rechten der Allmacht Gottes werden sitzen sehen; er gibt also im wesentlichen dieselbe Antwort, die er nach Mtth. dem Hohenpriester hernach auf seine Beschwörung erteilt hat. Demnach haben wir das Verhältnis des lukanischen Berichts zu dem bei Mtth. u.

Mrk. so zu fassen, daß Luk. nur die Hauptsache des Verhörs mitgeteilt, diese aber durch erläuternde Umschreibung zu verdeutlichen gesucht hat. — Das Schweigen des Herrn macht die Absicht des Hohenpriesters, in der Zeugenaussage ein Verbrechen Jesu nachzuweisen, zu nichte; und es bleibt demselben nichts übrig, als mit dem wahren Grunde hervorzutreten. Er beschwört also Jesum bei dem lebendigen Gott, zu sagen, ob er der Christ, der Sohn Gottes sei. Das Prädicat Gottes: der lebendige, gehört zur feierlichen Form der Beschwörung. Als der lebendige ist Gott der Rächer der Unwarheit. Der Zusatz: der Sohn Gottes, dient zur näheren Bestimmung des Begriffes ὁ Χριστός — der Christus in dem Sinne, in welchem Jesus sich dafür erklärt hatte, nämlich der Sohn Gottes in der metaphysischen Bedeutung der Wesenseinheit mit Gott. Denn nur in diesem Bekentnisse lag eine Gotteslästerung, wenn Jesus sich dafür erklärte und es, nach der Ansicht des Synedriums nicht war. — Jesus antwortet: „du hast es gesagt", d. i. die hebr. Ausdrucksweise der Bejahung, daher von Mrk. für griechische Leser mit ἐγώ εἰμι wiedergegeben. Er erkent den Hohenpriester als Präses des Synedriums als die zur Zeit noch bestehende gottgeordnete Obrigkeit des jüdischen Volks an, vor der er nach Gottes Willen Zeugnis ablegen soll, damit offenbar werde, daß das jüdische Volk seinen Heiland verworfen und getödtet hat. Um deß willen fügt er zu dem Ja, welches als Antwort auf die feierliche Beschwörung des Richters die Bedeutung eines abgelegten feierlichen Eides hatte, noch das Bekentnis hinzu: „Doch ich sage euch, von jezt an werdet ihr den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Allmacht und kommen auf den Wolken des Himmels". *Πλήν* bed. weder *profecto (Olsh.)* noch *quin (Kuin.),* sondern *doch* d. h. aber troz der Niedrigkeit, in der ich jezt vor euch stehe um von euch gerichtet zu werden, werdet ihr alsbald erfahren, daß ich wirklich der von den Propheten angekündigte Messias bin, den Gott zu seiner Rechten erhöht bis er alle Feinde ihm unterwerfen wird, und dem er Herschaft, Majestät und Königtum über alle Völker verleiht. Dies liegt in dem nach Ps. 110, 1 und Dan. 7, 13 gebildeten Ausspruche Christi. Das Sitzen zur Rechten der Macht weist auf Ps. 110, 1 hin: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich alle deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache". ἡ δύναμις = הַגְּבוּרָה im Talmud häufig Bezeichnung der göttlichen Allmacht und des allmächtigen Gottes, s. *Buxt. Lex. talm. p. 385.* Das Kommen des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels ist aus Dan. 7, 13. ἀπ᾽ ἄρτι gehört zu ὄψεσθε, von jezt an d. h. von meinem jezt bevorstehenden Tode an, durch welchen ich zur Herrlichkeit bei Gott verklärt werde. ὄψεσθε ihr werdet sehen (nicht mit leiblichen Augen), sondern erfahren in der Machtwirkung des Sohnes Gottes vom Himmel herab. Dieses *Sehen* trat schon ein bei den wunderbaren Zeichen, die seinen Tod und seine Auferstehung begleiteten, wurde aber noch augenfälliger in der Ausbreitung seines Reiches durch die Predigt des Evangeliums und in dem Gericht der Zerstörung Jerusalems, mit dem das Reich Gottes von den Juden genommen wurde. — Dieses feierliche Bekentnis seiner Mes-

sianität und Gottheit legt Jesus vor der Obrigkeit seines Volkes ab, nicht um sie von dem Schritte den sie thun will zurückzuhalten und sie zur Anerkennung seiner göttlichen Sendung zu bewegen — denn die Leiter des Volks waren in der Verstockung gegen den heiligen Geist schon so weit vorgeschritten, daß eine Umkehr nicht mehr möglich war — sondern um ihrem Vorhaben die Ausrede, daß Jesus sich nicht entschieden genug als Messias und Sohn Gottes legitimirt habe, abzuschneiden, um öffentlich vor dem hohen Rathe zu bezeugen, daß er nach göttlichem Rathe und Willen den Tod erleiden solle, um die Sünde der Welt zu tragen. — V. 65. Auf seine menschlichen Richter macht daher auch diese feierliche Erklärung keinen Eindruck. Der Hohepriester erblikt darin eine Gotteslästerung und gibt seiner sittlichen Entrüstung und Betrübnis über solchen Frevel durch Zerreißen der Kleider einen sinnlichen Ausdruck. Ueber diesen Gestus, darin bestehend, daß man die Kleider am Leibe vorn auf der Brust einriß, als Zeichen tiefen Schmerzes oder schmerzlicher Trauer s. *m.* bibl. Archäol. §. 115, 6 (S. 574) und die talmud. Satzungen darüber bei *Buxt., Lex. talm. p. 2146.* — „Er hat Gott gelästert (ἐβλασφήμησεν) — ruft der Hohepriester aus — Was bedürfen wir noch Zeugen! Siehe, nun habt ihr die Gotteslästerung gehört. Was dünket euch? Und sie antworten: des Todes ist er schuldig". Einen Gotteslästerer mit dem Tode zu bestrafen, war im Gesetze Mose's Lev. 24, 15 vorgeschrieben, und das Synedrium war zur Handhabung des Gesetzes rechtlich befugt und als theokratische Behörde dazu verpflichtet. Auch die Befugnis, auftretende Propheten zu prüfen und falsche Propheten mit dem Tode zu bestrafen nach Deut. 18, 20, stand ihm rechtlich zu. Aber hatte denn der hohe Rath den in Deut. 18, 20 ff. für die Bestrafung eines falschen Propheten geforderten Beweis, daß Jesus nicht Gottes Wort, sondern aus dem eigenen Herzen geredet, auch nur zu führen versucht? Konte er die Wunder und Zeichen, durch welche Jesus seine göttliche Sendung dargethan, in Abrede stellen, um Jesu Bekentnis, daß er der sei, welchen Gott durch die Propheten als Messias verkündigt hatte, für eine Gotteslästerung auszugeben? — Die Verurteilung Jesu war ein Justizmord, mit dem die Obrigkeit des jüdischen Volks das Maß ihrer Sünden voll machte.

V. 67 f. Nachdem das Synedrium das Todesurteil ausgesprochen hatte, galt Jesu für eine Seele, die aus ihrem Volke ausgerottet werden solte. Da nun aber das Synedrium unter der römischen Herschaft nicht in der Lage sich befand, die im Gesetze vorgeschriebene Steinigung zu vollziehen, so suchte man wenigstens durch Mißhandlungen des Verurteilten seinen Eifer für Gottes Ehre zu zeigen. Als Subject zu ἐνέπτυσαν sind nach dem Contexte Glieder des Synedriums zu denken, wie sich aus den τινές bei Mrk. unzweifelhaft ergibt. Das Speien ins Gesicht war Zeichen des Abscheus vor dem (vermeintlichen) Gotteslästerer. κολαφίζειν mit der Faust schlagen; ῥαπίζειν bei den Griechen: peitschen, mit Ruthen schlagen, hier dagegen: Backenschläge mit flacher Hand erteilen. In dieser Bed. gebraucht Matth. 5, 39 das

Wort nach dem Vorgange der LXX vgl. Hos. 11, 4. Jes. 50, 6. Von dieser Bed. abzugehen und mit *Beza, Bng., Ew., Mey.* u. A. die im Griechischen herschende Bedeutung vorzuziehen, liegt kein Grund vor. Die ‚andere Art der Mißhandlung, die mit οἱ δὲ eingeführt wird' (*Mey.*), bestand nicht darin, daß man statt Faustschläge, Ruthenstreiche erteilte, sondern darin, daß man nach Verhüllung des Gesichts Backenstreiche gab und höhnend ihm zurief: „weißage uns, Christe, wer ist es, der dich gezüchtigt hat?" also darin daß man seine messianische Würde verspottete. *παίζειν* Scherz und Spott mit jemand treiben. Die Verhüllung des Gesichts erwähnen Mrk. v. 65 u. Luk. v. 64 ausdrücklich; sie muß auch bei Mtth. angenommen werden, weil sonst das *προφήτευσον κτλ.* keinen Sinn hätte. Die Annahme von *Mey.*, daß *προφήτευειν* die Angabe der Jesu natürlicher Weise unbekanten Person, die ihn geschlagen, bezeichne, bedarf keiner Widerlegung. — Die Notiz des Mrk., daß auch *ὑπηρέται* Gerichtsdiener Jesu *ῥαπίσματα* zuwarfen, begründet keine sachliche Differenz. Ob Richter oder Gerichtsdiener? ändert an der Sache nichts. Die Differenz aber, daß in Luc. 22, 63—65 die Mißhandlung und Verspottung Jesu *vor* dem Verhöre erzählt ist, bei Mtth. u. Mrk. *nach* demselben, läßt sich nicht durch die Annahme ausgleichen, daß Luk. dabei den Joh. 18, 22 erwähnten Backenstreich, den ein Diener bei dem Verhöre vor Hannas Jesu gab, im Auge hatte und damit gleich die Mißhandlungen nach dem Urteilsspruche des Synedriums verbunden habe, sondern ist aus dem Plane des Luk. zu erklären, daß er nach sachlicher Ordnung in der Form einer Klimax erst die Verleugnung Jesu durch einen seiner Jünger, sodann die Mißhandlung und Verspottung vonseiten derer, die ihn gefangen genommen hatten, zulezt die Verurteilung durch das Synedrium beschreibt.

V. 69—75. *Die Verleugnung des Petrus.* Vgl. Mrk. 14, 66—72. Luc. 22, 56—62 u. Joh. 18, 15—18. 25—27. — Nicht blos die Sünde des jüdischen Volks hatte der Erlöser Israels auf sich zu nehmen und zu tragen, sondern auch die Sünde seiner Jünger, die ihn als den Sohn Gottes erkant und bekant hatten. Petrus, der so eben noch mit dem Schwerte für seinen Herrn und Meister hatte kämpfen wollen, verleugnet ihn dreimal vor den Mägden und Dienern des Hohenpriesters. — Die vier evang. Berichte über die Verleugnung des Petrus stimmen in Betreff der dreimaligen Verleugnung zusammen, aber hinsichtlich des Ortes weicht Johannes von den Synoptikern insofern ab, als nach ihm die erste Verleugnung während des Verhöres Jesu vor Hannas im Hofe des Hohenpriesters vorfiel, die zweite und dritte, nachdem Hannas Jesum gebunden zum Hohenpriester Kaiaphas geschikt hatte. Diese Differenz gleicht sich ohne Schwierigkeit durch die schon von *Euthym.* vorgetragene Ansicht aus, daß Hannas und Kaiaphas zwei Gebäude des hohenpriesterlichen Palastes mit einem gemeinsamen Hofe bewohnten, wofür sich *Ebr., Lange, Godet, Hngstb., Luth.*, auch *Keim* u. A. mehr entschieden haben, und der auch die Darstellung bei Joh., troz der gegenteiligen Behauptung von *Mey.*, in keiner Weise widerspricht

Hinsichtlich der Zeit der Verleugnung ist der Bericht des Joh. genauer als der synoptische, ohne demselben zu widersprechen, indem Mtth. u. Luk. die Zeit gar nicht näher angegeben haben, so daß aus ihren Berichten nur so viel sich ergibt, daß sie während des Verhöres Jesu sich zugetragen, und Luc. v. 61 nur berichtet, daß nach der dritten Verleugnung der Herr einen Blick auf Petrus warf. — V. 69 u. 70. Die *erste* Verleugnung. Matth. knüpft seinen Bericht v. 69 durch die Notiz: ‚Petrus aber saß draußen im Hofe' an die Bemerkung v. 58 an, daß Petrus Jesu, als er zum Hohenpriester abgeführt wurde, von ferne folgte und in den Hof des Hohenpriesters eingetreten sich zu den Dienern sezte, die nach Luc. v. 55 u. Joh. v. 18 dort ein Feuer angezündet hatten und um dasselbe herumsaßen. ἔξω *draußen* — vom Standpunkte im Innern des Hauses, wo Jesus verhört wurde, bemerkt. „Es trat zu ihm eine Magd sprechend: Auch du warst mit (bei) Jesu dem Galiläer". Nach Joh. v. 17 war dies die Thürhüterin, welche den Petrus auf Vermittelung des dem hohenpriesterlichen Hause bekanten Johannes eingelassen hatte. Petrus leugnete vor allen (Anwesenden): „Ich weiß nicht was du sagst". Diese Antwort ist ausweichend. Bei Joh. lautet sie kurz und bestimt: οὐκ εἰμί ich bin nicht (ein Jünger jenes Menschen). — V. 71 u. 72. Die *zweite* Verleugnung. Durch die Frage der Magd in Verlegenheit gesezt ging Petrus hinaus εἰς τὸν πυλῶνα d. h. aus dem Hofe in das Portal, den bedekten Raum, von dem aus man in den offenen Hof des viereckigen Gebäudes trat. Mark. nent ihn προαύλιον Vorhof, den man sich aber nicht als draußen vor dem Hause denken darf. Dort stehend sah ihn eine andere Magd und spricht zu den Umstehenden: „Auch dieser war mit Jesu dem Nazarener". Statt ἄλλη sagt Mrk.: und die Magd, ihn gesehen habend fing wieder an zu den Nebenstehenden zu sagen; Luk. aber: ἕτερος ἰδὼν αὐτὸν ἔφη; Joh. v. 25: εἶπον sie (die Diener im Hofe) sagten. Diese Verschiedenheiten lösen sich durch die Annahme in Harmonie auf, daß die Dienerschaft, als sie das schüchterne Wesen des Petrus merkte, anfing darüber sich lustig zu machen, wobei einer und der andere, Mägde und Diener sagten: dieser war auch bei Jesu, ist auch einer seiner Anhänger, und ihn dadurch veranlaßten, seinen Umgang mit Jesu abermals zu leugnen, und zwar nach Mtth. μεθ' ὅρκου mit einem Schwure. Warscheinlich hat Petrus auch diesmal zuerst einfach seine Bekantschaft mit Jesu verneint, und erst als die Diener ihre Aussagen wiederholten, mit einem Schwur abgeleugnet, daß er Jesum kenne. — V. 73 u. 74. Die *dritte* Verleugnung. Μετὰ μικρόν nach kurzer Zeit: nach Luk.: gegen eine Stunde nachher, traten die Dastehenden an Petrus heran und sagten: „Warlich auch du bist einer von jenen (d. h. von den Anhängern Jesu), denn deine Sprache verräth dich" (d. h. zeigt, daß du ein Galiläer bist). Der galiläische Dialekt unterschied sich nämlich von dem jüdischen durch plattere Aussprache mehrerer Buchstaben, das ש wie ס, das ח wie ע; vgl. *Meuschen N. Test. ex talm. ill. p. 119.* Statt dessen berichtet Joh.: Einer der Knechte des Hohenpriesters, dem Petrus das Ohr abgehauen, sagte: „Hab ich dich nicht im Garten bei

ihm gesehen?“ Auch diese Differenz begründet keinen Widerspruch. Wenn man sich den Vorgang nur nicht so vorstelt, daß jedesmal nur eine Person aus der Dienerschaft den Petrus anredete, sondern daß, wenn einer angefangen hatte, den Petrus in Verlegenheit oder Furcht zu setzen, die andern zustimmten und ihre Angaben zu begründen suchten, so kann der eine Diener den galiläischen Dialect geltend gemacht, ein anderer, nämlich der, welchen Petrus im Garten mit dem Schwerte verwundet hatte, gesagt haben, er habe ihn dort gesehen. Dadurch wurde Petrus so in die Enge getrieben, daß er mit wiederholten Eidschwüren und Verwünschungen leugnete Jesum zu kennen. — „Und alsbald krähete der Hahn.“ V. 75. Da erinnerte Petrus sich des Wortes, mit welchem Jesus ihm seine Verleugnung vorhergesagt hatte, und ging hinaus, aus dem Hofe und dem Palaste, und weinte bitterlich. Luk. fügt v. 61 hinzu, daß als der Hahn krähete, der Herr (Jesus) sich wandte und den Petrus anblikte, wodurch derselbe an jenes Wort des Herrn erinnert wurde. Jesus muß demnach in diesem Momente auf den Hof gekommen oder über den Hof geführt worden sein, daß er einen Blick auf Petrus werfen und Petrus ihn sehen konte. Ob dies aber geschah, als Hannas ihn gebunden zu Kaiaphas schikte (*Hngstb., Godet, Luth.*), oder nachdem das Synedrium ihn des Todes schuldig befunden hatte und ihn aus dem Gerichtssale in den Hof führen und dort bewachen ließ, bis man ihn dem römischen Landpfleger überliefern konte — diese Frage läßt sich nicht mit voller Sicherheit entscheiden. Fanden die beiden lezten Verleugnungen nach der Absendung Jesu zu Kaiaphas statt, wie man aus Joh. 18, 24 ff. schließen kann, vorausgesezt, daß Johannes nach der Zeitfolge erzählt hat, so kann nur die zweite Annahme richtig sein. Die chronologische Anordnung der Vorgänge aber bei Joh. in Zweifel zu ziehen, dazu liegt kein triftiger Grund vor. Die Angabe Matth. 27, 1 wie Joh. 18, 28, daß die Ueberantwortung Jesu an Pilatus in der Frühe (*πρωΐ*) erfolgte, stimt mit der Angabe, daß bei der dritten Verleugnung der Hahn krähete d. i. nach dem genaueren Berichte des Mark. zum zweiten Male krähete.

Die dreimalige Verleugnung des Petrus kann befremdlich erscheinen, wenn man sich den Hergang nicht richtig vorstelt. Daß Petrus seinem gefangen abgeführten Herrn von ferne nachfolgt und durch Vermittelung des Johannes bis in den Hof des hohepriesterlichen Palastes geht, um den Ausgang der Sache zu sehen, zeigt seine brennende Liebe zum Herrn. Daß er sich aber dabei besonderer Gefahr aussetzen könte, mochte er nicht überlegt haben. Für seine persönliche Freiheit brauchte er freilich nicht besorgt zu sein, nachdem Jesus die Gefahr, in die er sich durch das Dreinschlagen mit dem Schwerte bei Jesu Gefangennehmung gestürzt hatte, durch die Heilung des verwundeten Dieners von ihm abgewendet hatte. Aber die Warnung Jesu vor Verleugnung hätte ihn zur Vorsicht bewegen sollen. Weshalb leugnete er auf die Rede der Magd hin, daß er bei Jesu war, sein Verhältnis zu Jesu ab? Schwerlich aus Furcht vor persönlicher Gefahr, die aus dem Zugeständnisse desselben für ihn entstehen konte. Warscheinlich hielt er

die Rede der Magd nicht für so wichtig, um sich ihr gegenüber offen zu Jesu zu bekennen, und glaubte wol auch, mit der ausweichenden Antwort, die er gab, seinen Herrn nicht zu verleugnen. Nur daraus wird sein Bleiben im Hofe erklärlich. Ebenso mochte die Art und Weise, wie nach einer Weile die Dienerschaft ihm von neuem seine Verbindung mit Jesu vorhielt, ihm nicht so gefährlich erscheinen, um durch sofortiges Verlassen des Hofes Furcht zu zeigen, wodurch er sich der Dienerschaft nur hätte verdächtig machen können. Aber der Schwur, mit dem er nun schon sein Verhältnis zu Jesu in Abrede stelte, war eine Sünde, durch die seine Antwort zu einer ernsten Verleugnung seines Glaubens und damit auch seines Herrn wurde. Warum aber zog er sich denn jezt nicht von diesem gefährlichen Orte zurück? Wol nicht blos deshalb nicht, weil er noch weitere Anfechtungen vonseiten der Dienerschaft nicht vermutete, sondern hauptsächlich, weil er den Ausgang des Verhöres Jesu abwarten wolte, und durch die Aufregung, in welche ihn alles Vorgefallene versezt hatte, das warnende Wort des Herrn seiner Seele verdunkelt worden war. So blieb er denn — um der Versuchung zu erliegen. Als die Dienerschaft ihm nochmals ernstlicher als früher vorhielt, ihn bei Jesu gesehen zu haben, und er in steigender innerer Erregtheit anfing, mit Schwüren und Verwünschungen zu leugnen — da krähete der Hahn; und der Hahnenruf rief ihm das warnende Wort seines Herrn ins Gedächtnis; und Jesu Blick auf ihn in diesem Momente brachte ihm die Tiefe seines Falles zum Bewußtsein. Das kühne Vertrauen auf die Stärke seines Glaubens und seiner Liebe zum Herrn ist vernichtet. Bittere Reue ergreift seine Seele. Er hat nun erfahren, wie schwach das Fleisch bei aller Willigkeit des Geistes ist. Mit der Erkentnis seines tiefen Falles wurde aber auch das trostreiche Wort, welches der Herr bei Ankündigung der seinen Jüngern bevorstehenden satanischen Versuchung ihm zugesagt hatte: Ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre (Luc. 22, 32), in seiner Seele wieder lebendig und hat ihn vor Verzweifelung bewahrt. — Die äußeren Verhältnisse, unter welchen Petrus der Versuchung erlag, erscheinen sehr geringfügig. Durch zeitiges Verlassen des Ortes, wohin ihn zwar die Liebe zu seinem Herrn gezogen, aber nicht Pflicht und Beruf geführt hatte, hätte er der Gefahr, seinen Heiland zu verleugnen, entgehen können. Aber eben dieser Umstand solte ihn tief demütigen und das Vertrauen auf die eigene Kraft brechen, damit er in der Kraft des Herrn stark würde.

Cap. XXVII. Das Ende des Judas. Das Verhör Jesu vor Pilatus; Kreuzigung, Tod und Begräbnis Jesu.

V. 1 u. 2. *Jesu Ueberantwortung an Pontius Pilatus.* Vgl. Mrc. 15, 1. Luc. 23, 1 u. Joh. 18, 28. In der Frühe des Morgens, nachdem das Synedrium Jesum des Todes schuldig befunden hatte, hielten die Hohenpriester und Aeltesten Berathung wider Jesum, daß sie ihn zu Tode brächten, d. h. darüber, wie sie die Vollziehung des gefällten

Urteils bei dem römischen Landpfleger auswirken wolten, da dem Synedrium das Recht über Leben und Tod (*jus gladii*) unter der römischen Herschaft entzogen worden war; vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 151. S. 717. Dann führten sie Jesum gebunden ab und übergaben ihn dem Lanpfleger. Aus dem δήσαντες αὐτόν läßt sich nicht (mit *Mey.*) schließen, daß Jesu die Fesseln, welche ihm bei der Verhaftung angelegt worden (Joh. 18, 12. 24), während des Verhörs abgenommen waren und nun wieder angelegt wurden. Matth. u. Mrk. erwähnen erst jezt die Anlegung der Fesseln, weil sie es früher nicht gethan hatten, vgl. 26, 50 mit Mrc. 14, 46. Auch ἀπήγαγον ist nicht so zu pressen, daß man daraus schließen dürfte, das Synedrium habe *in pleno* Jesum zum römischen Landpfleger abgeführt. Selbst der Ausdruck ἅπαν τὸ πλῆθος αὐτῶν bei Luk. ist zu unbestimt, um diese Folgerung daraus zu ziehen. *Pontius Pilatus* war der fünfte Procurator Judäa's und bekleidete dieses Amt vom J. 26—36 n. Chr. Geb. In einem Briefe Agrippa's I bei *Philo* wird er von Charakter als unbeugsam und rücksichtlos hart geschildert und werden ihm Bestechlichkeit, Gewaltthaten, Räuberei, Mißhandlungen, Kränkungen, fortwährende Hinrichtungen ohne Urteilsspruch, endlose und unerträgliche Grausamkeiten vorgeworfen. Nach zehnjähriger Amtsführung wurde er von dem Legaten Syriens *Vitellius* seines Amtes enthoben, zur Verantwortung nach Rom geschikt, und nach *Euseb. h. eccl. II, 7* nach Vienne in Gallien verbannt, wo er durch Selbstmord geendet haben soll; vgl. *Schürer,* Neutest. Ztgesch. S. 252 ff. Er wird ἡγεμών *princeps, praeses* bezeichnet. Sein Amtstitel war zwar nur ἐπίτροπος *procurator;* doch hatte er die Rechte eines selbständigen Administrators und wird deshalb auch von *Joseph. Antt. XVIII, 3, 1* τῆς Ἰουδαίας ἡγεμών genant. Judäa war zwar nach der Absetzung des Archelaus zur Provinz Syrien geschlagen; aber die Procuratoren regierten selbständig, so daß nur bei außerordentlichen Anlässen der Statthalter von Syrien durch besonderen Kaiserlichen Auftrag Autorität über sie erhielt. Ihren eigentlichen Sitz hatten die Procuratoren in der zur Hälfte von Heiden bewohnten Stadt *Caesarea* (Act. 23, 23 f. 24, 27. 25, 1). Aber von Zeit zu Zeit, namentlich zu den hohen Festen kamen sie nach Jerusalem zur Aufrechthaltung der Ruhe und wohnten dann im Prätorium, s. zu v. 27. Das Wort Ποντίῳ hat *Tisch. 8* weggelassen, weil es in ℵ*BL 33. 102. Verss.* u. Orig. fehlt; aber schwerlich mit Recht, da *ACXΓΔΠ* es schützen und die Weglassung wol nur dadurch veranlaßt wurde, daß es in den Parallelstellen des Mrk. u. Lukas fehlt.

V. 3—10. *Das Ende des Verräthers Judas.* Darüber berichtet in den Evangelien nur Matthäus, und zwar nicht blos, um dasselbe als ein Zeugnis für die Unschuld Jesu zu überliefern, sondern hauptsächlich um in der Verwendung des Blutgeldes die Erfüllung einer Weißagung des A. T. nachzuweisen. In dieser Absicht hat auch Petrus in der Rede bei der Wahl eines neuen Apostels an Judas' Stelle Act. 1, 15 ff. das unselige Ende besprochen. V. 3 f. Als Judas sah, daß Jesus verurteilt worden — dies ersah er aus der Uebergabe Jesu an Pilatus —

empfand er Reue und brachte den Hohenpriestern und Aeltesten die 30 Silberlinge zurück mit den Worten: „Ich habe gesündigt, der ich unschuldiges Blut überliefert habe". ἀθῷον αἷμα wie דָּם נָקִי Deut. 27, 25 eine Seele, die unschuldig ist, indem das Blut als Sitz der Seele statt derselben genant ist. Aus dieser Reue des Judas läßt sich nicht schließen, daß er mit seinem Verrathe nur beabsichtigt habe, Jesum zu bewegen, vor dem Volke offen als Messias nach der volkstümlichen Erwartung d. h. als Gründer eines irdischen Reiches hervorzutreten. Solche Gedanken mag er sich vielleicht vorgespiegelt haben, als er sich den Hohenpriestern erbot, Jesum ihnen zu überliefern; aber das eigentliche Motiv zu diesem Schritte lag tiefer. Aus dem Ev. Johannes geht deutlich hervor, daß Eigennutz und Habsucht einen Hauptzug im Charakter des Judas bildet; vgl. die Charakteristik desselben bei *Luthardt,* Ev. Joh. I S. 109 ff. Daraus, daß Jesus ihn zu seiner Nachfolge berief und daß Judas dem Rufe folgend in den Kreis der Jünger Jesu eintrat, dürfen wir schließen, daß er nicht ohne Empfänglichkeit für die religiöse Hoffnung Israels war und ein treuer Apostel hätte werden können, wenn er die Worte der Warheit aus dem Munde Jesu auf sein Herz hätte wirken lassen, um die Neigung zum Geize, der Wurzel alles Uebels, zu bekämpfen. Da er jedoch selbst die Verwaltung des aus den Gaben gläubiger Jüngerinnen gesammelten Geldes zur Bestreitung der täglichen Bedürfnisse Jesu und seiner Jünger mehr zu seinem eigenen Vorteile als im Interesse seines Herrn verwaltete (vgl. Joh. 12, 6), so wurde er durch diese Sünde immermehr den geistigen Interessen des Reiches Gottes entfremdet. Zwar ließ es der Herr, der das Herz auch dieses Jüngers durchschaute, schon frühzeitig an Warnungen nicht fehlen, wie aus Joh. 6, 64 zu ersehen; da Judas aber troz dieser Warnungen sich von Jesu nicht trennte, aus dem Kreise seiner Jünger nicht ausschied, so trug ihn die Liebe und Geduld des Herrn, obwol er voraussah, daß Judas werde verloren gehen, weil nach göttlicher προγνωσις auch die Untreue dieses Jüngers ein Mittel zur Verwirklichung des Rathschlusses der Erlösung werden solte. So geschah es, daß Judas immer tiefer in seine Sünde hineingerieth und der Satan in seine Seele Eingang gewann, ihm den Gedanken, Jesum seinen Feinden zu überliefern, eingab und zur Ausführung des Verrathes trieb (Luc. 22, 3 Joh. 13, 1 u. 28 vgl. die Bemerkk. S. 510 ff.). — Die Reue aber nach vollbrachter That kam nicht aus dem Glauben, sondern war nur eine Regung des strafenden Gewissens, die ihn zur Verzweiflung trieb. Den eigentlichen Grund der Judasreue findet *Steinm.* S. 104 darin, daß ihm, als er sah, daß der Herr verurteilt worden war, das Auge darüber aufging, wie er dazu ersehen war, das Schicksal des Messias zu erfüllen. ‚Nicht die Schuld, die er begangen, hat ihn so schwer gedrükt, sondern die Verflochtenheit derselben in das göttliche Verhängnis trägt ihm die Verzweifelung und das Ende der Verzweifelung ein'. Daß aber die Stimme des Gewissens sich in diesem Momente, noch vor dem Tode mit solcher Macht geltend machte, darin läßt sich Gottes Walten nicht verkennen. Sein Geständnis, unschuldiges Blut verrathen zu haben, solte

den Hohenpriestern einen Stachel ins Gewissen drücken. Aber herzlos kalt antworten sie v. 4: *Τί πρὸς ἡμᾶς*; was geht's uns an? *σὺ ὄψῃ* „du, deinerseits magst zusehen" (vgl. für den Ausdruck 1 Sam. 25, 17). Die Sünde — meinen sie — gehört dir allein an, der du den uns Ueberlieferten für unschuldig hältst Wir die wir ihn für schuldig halten und deshalb den Proceß gegen ihn fortsetzen müssen, können dir darin nicht helfen. ‚Sie haben Judas als Mittel zu ihrem Zwecke gebraucht; was weiter aus ihm wird, ob er zeitlich und ewig verloren geht, das ist ihnen gleichgültig' (*Hngstb.*).

V. 5. „Und er warf die Silberlinge im Tempel hin und entfernte sich, ging davon und erhängte sich". Für *ἐν τῷ ναῷ* (nach *ACΧΓΔΠ al.*) hat *Tisch. 8 εἰς τὸν ναόν* recipirt nach ℵ*BL al.*, was vielleicht nur exegetische Correctur ist. *ναός* im Unterschiede von *ἱερόν* ist das Tempelhaus, das Heilige, wo die Priester waren, und *ἐν τῷ ναῷ* prägnant gebraucht: er schleuderte sie hin, daß sie im Tempel hinfielen. Man braucht daher nicht anzunehmen, daß der verzweifelnde Judas da hineingedrungen war, wohin nur die Priester durften (*Mey.*), sondern nur, daß er vor der Tempelthür stehend die Silberlinge in das Heilige hineinschleuderte. Mit dem *ἀπήγξατο erhängte sich* steht die Angabe des Petrus Act. 1, 18 nicht in Widerspruch, daß man genötigt wäre, entweder dem *ἀπήγξατο* eine unerweisliche Bedeutung aufzudrängen (*Grot.* u. A.), oder zwei verschiedene Erzählungen vom Ende des Verräthers anzunehmen, deren geschichtlicher Kern sich nicht weiter ermitteln lasse als dahin, daß Judas auf gewaltsame Weise umgekommen (*Mey.* u. A.). Die Worte des Petrus: *πρηνὴς γενόμενος* „kopfüber gestürzt ist er mitten geborsten und alle seine Eingeweide wurden ausgeschüttet" lassen sich mit dem Erhängen durch die naheliegende Annahme ausgleichen, daß Judas zu seinem Selbstmorde einen schaurigen Ort über Abhängen wählte und in der Verwirrung seiner Sinne die Haltbarkeit des Strickes mit dem, oder des Astes an dem er sich aufhing, nicht geprüft hatte, so daß der Strick riß oder der Ast brach und nun geschah was Petrus erzählt (*Olsh., Ebr., B.-Cr., Hngstb.* u. A.). Wenn man aber dagegen eingewandt hat, daß aus Act. 1, 18 nicht einmal ein Selbstmord erhelle, und Petrus gerade den den Juden im höchsten Grade verhaßten Selbstmord als die wesentliche Pointe nicht habe mit Stillschweigen übergehen dürfen, ‚so übersieht man, daß Petrus, wie er ausdrücklich sagt, die Thatsache nicht solchen erzählt, denen dieselbe unbekant war, sondern sie in jener Rede vor solchen erwähnt, die sie genau kanten'. Matth. als Geschichtschreiber erzählt die Hauptthatsache, den Selbstmord nach dessen Genesis und in seiner Ausführung, Petrus hingegen sezt dieses Factum als wolbekant voraus, weist auf Umstände hin, von welchen der Tod des Verräthers begleitet war, und zieht daraus eine Folgerung für die Absicht seiner Rede. ‚Das Herabstürzen hebt er besonders hervor, weil er darin noch mehr, wie in seiner eigenen That (dem Erhängen) ein Gottesurteil über ihn erblikt, eine Abschattung des Schicksals, dem seine Seele entgegen ging. Ebenso die Ausschüttung der Eingeweide als eine Aufdeckung

der inneren Scheußlichkeit des Mannes' (*Hngstb.* vgl. *Steinm.* S. 100). — V. 6. Die Hohenpriester, als sie das Geld aufgenommen hatten, sprachen: „Es ist nicht gestattet dasselbe in den Tempelschatz zu werfen, da es Blutgeld ist". *τιμὴ αἵματος* Preis für Blutvergießen. Das Argument ist aus Deut. 23, 18 gefolgert. *Κορβανᾶς* nante man nach *Jos. bell. jud. II, 9, 4 τὸν ἱερὸν θησαυρόν*, den Tempelschatz, der aus Opfergaben, Darbringungen (קָרְבָּן) des Volks gesammelt wurde. — V. 7. Nach darüber gepflogener Berathung kauften sie von dem Gelde den Acker des Töpfers zur Beerdigung für die Fremden. Daß sie dies sofort gethan, liegt nicht in den Worten; jedoch bald nachher, vgl. Act. 1, 18. *τὸν ἀγρόν* den bekanten Acker, welcher dem Töpfer gehört hatte. *ξένοι* Fremde sind auswärtige Juden, die beim Besuche in Jerusalem starben, mit Einschluß der Proselyten. — V. 8. Deshalb (*διό*) weil für *τιμὴ αἵματος* gekauft, erhielt der Acker den Namen *ἀγρὸς αἵματος*, aram. חֲקַל דְּמָא *Ἀκελδαμά*; vgl. Act. 1, 18, wo dieser Acker, weil vom Lohne des Verräthers gekauft, als Erwerb des Judas dargestelt ist. Die kirchliche Tradition hat den Acker an den südlichen Rand des Benhinnomthales südöstlich vom Berge Zion gelegt; vgl. *Rob.* Pal. II, 178 ff. u. *Tobler,* Topogr. II, 260 ff.

V. 9. Da (mit dem Kaufe des Ackers) wurde erfült das Wort durch den Propheten Jeremia geredet: „Und sie nahmen die dreißig Silberlinge, den Wert des Wertgeschäzten, den sie gewertet haben vonseiten der Söhne Israels, und gaben sie für den Acker des Töpfers, sowie mir der Herr geboten hat". Diese Worte sind freie Wiedergabe des Ausspruchs Zach. 11, 13: „Und der Herr sprach zu mir: wirf ihn zum Töpfer, den herrlichen Preis, dessen ich wertgeachtet bin von ihnen, und ich nahm die dreißig Silberlinge und warf sie ins Haus des Herrn zum Töpfer". Dieser Ausspruch ist aus einer Weißagung, in welcher die Fürsorge, welche der Herr dem Bundesvolke in den Zeiten des zweiten Tempels angedeihen ließ, in das Bild eines Hirten gekleidet ist, welcher die Herde weidet, bis sie sich durch schnöden Undank der ferneren göttlichen Obhut und Bewahrung unwürdig gezeigt, daß er sein Hirtenamt aufgibt und das Volk seinem Schicksale überläßt. Der Undank, mit welchem das Volk dem Herrn seine Hirtentreue lohnt, ist so dargestelt, daß der Hirte seinen Lohn fordert und das Volk ihm 30 Sekel Silber bietet; eine Summe, die nach Ex. 21, 32 das Wehrgeld für einen getödteten leibeigenen Knecht war, für die man also einen Sklaven kaufen konte. Diese geringe Summe war demnach Zeichen der schmählichsten Geringschätzung der Dienste, die der Herr dem Volke geleistet hat. Daher befiehlt der Herr, diesen Lohn, den er ironisch als herrlichen Preis bezeichnet, dessen sie ihn wertgeachtet haben, ins Gotteshaus zum Töpfer zu werfen; worauf der Hirte seinen Stab zerbricht zum Zeichen, daß er das Volk nicht länger weiden, sondern dem Untergange durch feindliche Mächte und innere Parteikämpfe preisgeben werde. — Das Bild des Hirten ist in der Weißagung so gezeichnet, daß darin *der* Hirte, welchen laut der Weißagung Jer. 33, 14 ff. u. Ezech. 34, 11 ff. Gott in der Zukunft seinem Volke als seinen Knecht

David erwecken werde, d. i. der Messias, nicht zu verkennen war. Vgl. *m.* Comm. zu Zach. 11. Die messianische Erfüllung dieser Weißagung begann mit dem Auftreten Jesu, der sich Joh. 10, 11 als den guten Hirten darstelt. Drei Jahre hat er sein Volk geweidet; aber die Oberen und Vertreter des Volks haben seine Hirtentreue so wenig erkant, daß sie ihm nach dem Leben trachteten und seinen Dienst damit lohnten, daß sie für 30 Silberlinge den Verräther Judas erkauften, damit er ihnen Jesum überliefere. Dieses Blutgeld warf Judas, als seine That ihn gereute, den Hohenpriestern und Obersten des Volks ins Heiligtum; und sie kauften dann dafür einen Töpferacker, wodurch auf diese Weise das Geld ins Heiligtum und in die Hand des Töpfers kam. Sowol das Hinwerfen des Geldes in den Tempel als der Ankauf des Ackers für dieses Geld, welches die Hohenpriester als Blutgeld nicht in den Tempelschatz legen wolten, waren so einleuchtende Erfüllungen der prophetischen Weißagung, daß nur verstokter Unglaube in diesen Vorgängen das Walten Gottes nicht erkennen konte. Durch Anführung dieser Weißagung will Matth. darauf aufmerksam machen, daß in dieser Verwendung des Verrätherlohnes ein höherer Wille waltete. Die Congruenz der Weißagung mit ihrer Erfüllung liegt in dem ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια v. 9, welches auf λαβόντες τὰ ἀργ. v. 6, und in dem ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως v. 10, welches auf das ἠγόρασαν ἐξ αὐτῶν τὸν ἀγρὸν τ. κερ. v. 7 zurückweist. Auf diese beiden Momente will das τότε ἐπληρώθη bezogen sein, womit angedeutet war, daß beides nach göttlichem Willen geschehen sei. Dies wird noch bestimter hervorgehoben durch den Zusatz καθὰ συνέταξέ μοι κύριος, welches des Evangelist als Uebersetzung des hebr. בַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יהוה oder בַּאֲשֶׁר צִוָּה (vgl. Ex. 9, 12. 40, 25. Num. 8, 3) für וַיֹּאמֶר יהוה אֵלַי Zach. 11, 13 substituirt hat. ‚Diese ausdrückliche Hervorkehrung eines höheren Willens, eines göttlichen Verhängnisses weist rückwärts auf die Thatsache v. 8, daß der Acker fortan den Namen des Blutlandes trage und bis auf diese Stunde ein Denkmal des vollbrachten Undanks sei zum Zeugnis über sie' (*Steinm.* S. 107).

Außer diesen von Matth. hervorgehobenen Momenten ist auch das Werfen des Blutgeldes in den Tempel nicht zu übersehen. Denn auch hierin hat sich die Weißagung erfült, so daß auch dies in Gemäßheit göttlichen Rathschlusses geschehen ist. In der Weißagung des Zach. ist zwar der Sinn der Worte: „wirf ihn (den Lohn der 30 Silberlinge) zum Töpfer", und: „ich warf ihn ins Haus Jahve's zum Töpfer" sehr dunkel und die Deutung streitig, jedoch soviel klar, daß das ‚zum Töpfer werfen' eine wegwerfende Behandlung des Geldes aussagt und daß mit dem Werfen desselben ins Haus Jahve's die Sache vor Gottes Angesicht gebracht wird, damit Gott Einsehen in dieselbe habe (s. *m.* Comm. z. Zach. S. 637 f.). Dies müssen wir aus der Thatsache schließen, daß Judas das Geld in den Tempel warf und die Hohenpriester es nicht in den Tempelschatz legen wolten. Denn damit bezeugten sie factisch, daß die Zahlung des Geldes an den Verräther eine Handlung war, die nicht vor Gottes Angesicht bestehen kann, vielmehr Strafe

nach sich ziehen könne. Durch das Blutgeld wurde der Tempel mit unreinem Blute beflekt, zu einer Mördergrube gemacht. — Im Einzelnen ist noch zu bemerken, daß die Abweichungen der Uebersetzung des Prophetenworts in unsern Vv. von dem Grundtexte nicht aus Ungenauigkeit oder unrichtigem Lesen des Grundtextes herzuleiten sind, sondern ihren Grund in dem Bestreben des Evangelisten haben, die Congruenz der Weißagung mit der Art und Weise, wie sie durch Judas und die Hohenpriester erfült worden, deutlich zu machen. Dies zeigt nicht nur die Wiedergabe der Worte: ‚ich warf es (das Geld) zum Töpfer' durch: sie gaben es für den Acker des Töpfers (um denselben zu kaufen), sondern auch die Uebertragung der Worte אֶדֶר הַיֹּקֵר אֲשֶׁר יָקַרְתִּי מֵעֲלֵיהֶם mit *τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ* den Wert (Preis) des Wertgeachteten, welchen sie vonseiten der Söhne Israels sich gewertet haben. Subject sind die Hohenpriester; *ὁ τετιμημένος* ist Jesus, auf den auch das relat. *ὅν* zu beziehen. Ihn (seinen Wert oder Preis) haben die Hohenpriester bestimt vonseiten der Söhne Israels. Das *ἀπὸ υἱῶν Ἰσρ.* besagt, daß die Schätzung, welche die Oberen vornahmen, vonseiten d. h. in Vertretung des Volks geschah. Weder läßt sich *ἀπὸ υἱ. Ἰσρ.* partitiv als Subject zu *ἐτιμήσαντο* fassen (*Beza, Grot., de W.* u. A.), noch mit *Mey.* als Plural der Kategorie ‚und aus Anlaß von Söhnen Israels' übersetzen und von Judas verstehen. Zu dem Fehlen des Artikels vor dem durch *Ἰσραήλ* bestimten *υἱῶν*, worauf *Mey.* Gewicht legt, vgl. Jos. 9, 24. 12, 2. 15, 12 LXX und das ganz analoge *οἶκος Ἰσραήλ* Mtth. 10, 6. 15, 24 und *γῆ Ἰσραήλ* 2, 21 f. — Endlich das viel besprochene *διὰ Ἱερεμίου* läßt sich, wie ich schon im Comm. z. Zach. S. 642 f. nachgewiesen, nicht aus einem sachlichen Zusammenhange der Weißagung Zacharia's mit Jer. c. 18 u. 19 erklären, sondern die Nennung des *Jeremia* statt des *Zacharia* nur aus einem Gedächtnisfehler des Evangelisten oder einem uralten Schreibfehler ableiten, der durch die Erinnerung an Jer. 18, 2 leicht veranlaßt werden konte.

V. 11—26. *Jesus vor dem Landpfleger Pilatus.* Vgl. Mrc. 15, 2—15. Luc. 23, 2—25 u. Joh. 18, 29—29, 16. — In dem Berichte über dieses Verhör beschränkt sich Matth. auf kurze Angabe der Hauptmomente: *a.* der Befragung Jesu vonseiten des Pilatus, ob er der Messias sei und Jesu Verhalten gegenüber der Anklagen der jüdischen Oberen (v. 11—14), *b.* der von Pilatus den Juden vorgelegten Wahl zwischen Barabbas und Christus (v. 15—23) und *c.* der Einwilligung des Pilatus in die Kreuzigung Jesu (v. 24—26), wobei Matth. durch Mitteilung des Traums der Frau des Pilatus (v. 19) und des Händewaschens des Pilatus (v. 24 f.) hervorhebt, wie der römische Landpfleger von der Unschuld Jesu überzeugt nur aus sittlicher Schwäche dem stürmischen Drängen der jüdischen Oberen nachgegeben hat. Mark. folgt dem Berichte des Mtth. nur mit Weglassung des Traumes und des Händewaschens. Luk. ergänzt diese Berichte durch Mitteilung des Zwischenfalles der Sendung Jesu an Herodes v. 4—12. Viel ausführlicher erzählt Johannes die Verhandlung des Pilatus mit Jesu und den jüdi-

schen Oberen und läßt uns tiefere Blicke sowol in den Charakter des Pilatus als auch in die Hartnäckigkeit der jüdischen Verkläger Jesu thun.

V. 11. Vor den Landpfleger gestelt und von demselben befragt, ob er der König der Juden sei, antwortete Jesus: σὺ λέγεις d. h. ja, ich bin's (s. zu 26, 64). Nach Luc. v. 2 klagten die jüdischen Oberen bei dem Landpfleger Jesum an, daß er das Volk abspänstig mache und hindere, dem Kaiser Abgaben zu entrichten, indem er sage, daß er Christus König d. h. der König Messias sei. Dieser Anschuldigung war das von Joh. 18, 29—32 Berichtete voraufgegangen. Auch die Frage des Pilatus in unserem V. wird erst deutlich aus Joh. v. 33—37, wornach Jesus die Frage des Pilatus erst bejahte, nachdem er ihm klar gemacht hatte, daß sein Reich nicht von dieser Welt sei. — V. 12 ff. Als nach dieser Vernehmung Jesu Pilatus den Hohenpriestern und Aeltesten erklärte, daß er an Jesu keine Ursache zur Verurteilung finde (Joh. v. 38), fingen dieselben an ihn zu verklagen, worauf Jesus nichts antwortete, und auch auf die Aufforderung des Pilatus: „Hörst du nicht, wie viel diese wider dich zeugen?“ οὐδὲ ἓν ῥῆμα auch nicht ein einziges Wort antwortete, so daß der Landpfleger darüber sehr erstaunte. Das Schweigen machte solchen Eindruck auf den römischen Staatsmann, weil er die darin sich kundgebende Charaktergröße Jesu zu würdigen verstand. Die Anklagen, welche die Juden vorbrachten, erfahren wir aus Luc. v. 5. Sie verstärkten ihre frühere Beschuldigung, daß Jesus lehrend das ganze Land durchziehe und das Volk aufwiegele, von Galiläa an bis nach Jerusalem. Die Erwähnung Galiläa's benuzte Pilatus, als er erfahren, daß Jesus ein Galiläer sei, um ihn zu Herodes, der sich damals zur Festzeit in Jerusalem aufhielt, zu schicken, damit dieser die Anklage untersuche und entscheide. Denn er hatte die Ueberzeugung gewonnen, daß Jesus kein politischer Verbrecher sei, und kante die Hartnäckigkeit der jüdischen Oberen, daß sie von der Forderung, Jesum zu tödten, nicht abstehen würden, hofte also, sich damit der ihm unangenehmen Sache entziehen zu können. Aber dieser Wunsch solte ihm nicht erfült werden. Herodes schikte Jesum, nachdem er ihn verhöhnt hatte, bald wieder zu Pilatus zurück (Luc. v. 6—12). Dieser rief nun die Oberen des Volks zusammen, erklärte ihnen zum zweiten Male, daß er keine Schuld an Jesu finde, erbot sich aber, damit nicht das Gehässige falscher Anklage und ungerechter Verurteilung auf sie falle, ihn mit einer körperlichen Züchtigung zu belegen; dann wolle er ihn entlassen (Luc. v. 13—16). Da sie aber damit nicht zufrieden waren, so versuchte Pilatus ein anderes Mittel, Jesum zu retten, welches alle vier Evangelisten erwähnen. Matth. v. 15 vgl. Mrc. v. 6 f. Luc. v. 17 u. Joh. 18, 39. *Κατὰ ἑορτήν* während des Festes (vgl. über diese Bed. von *κατὰ Winer* Gr. S. 394) war es Sitte, daß der Landpfleger dem Volke einen Gefangenen losgab, welchen sie verlangten. Ursprung und Alter dieser Sitte sind nicht bekant; sie scheint aber nicht ohne Beziehung auf die Bedeutung des Pascha als des Festes der Erlösung entstanden zu sein. — V. 16. *Εἶχον* Sie (der Landpfleger und seine Mann-

schaft) hatten aber damals einen berüchtigten Gefangenen (ἐπίσημον eig. bezeichnet, ausgezeichnet; *Luther* dem Sinn nach gut: einen sonderlichen vor anderen), Namens *Barabbas,* der mit Aufrührern, die im Aufruhr einen Mord begangen hatten, festgenommen war (Mrk.) und zum Tode verurteilt im Gefängnisse des Prätoriums saß. Weiter ist über diesen λῃστής wie Joh. ihn nent nichts bekant; der Name *Barabbas* aber ist im Talmud nicht selten; vgl. *Lightf. hor. ad Matth. 27, 16.*[1] — V. 17 f. Pilatus rief das Volk zusammen und machte ihm den Vorschlag: „Welchen wolt ihr, den ich euch losgeben soll, Barabbas oder Jesus, welcher Christus heißt?“ Συνηγμένων αὐτῶν geht nicht auf die Volksobern, sondern auf den ὄχλος v. 15, dem einen Gefangenen freizugeben Sitte war. Diese Wahl legte Pilatus dem Volke vor, weil er wußte, daß sie (die Oberen des Volks) Jesum aus Neid ihm überliefert hatten, in der Erwartung, daß wenn ihnen nur die Wahl zwischen Jesu und dem berüchtigten Verbrecher Barabbas bliebe, sie Jesu Freigebung verlangen würden. Dabei wurde ihnen ja die Genugthuung, daß Pilatus ihre Anklage nicht als unbegründet abwies, indem der Vorschlag, Jesum loszugeben, ja die Anerkennung eines strafwürdigen Vergehens Jesu involvirte. Auch mochte Pilatus dabei noch die Anhänglichkeit, die das Volk gegen Jesum gezeigt hatte, mit in Betracht gezogen haben. Aber seine Erwartung wurde getäuscht. Denn — sagt *Luther* in der Glosse: ‚sie hätten eher den Teufel selbst losgebeten‘. —

1) In einigen Minuskeln, Armen., Syr. u. alten Scholien findet sich die Lesart Ἰησοῦν Βαραββᾶν, die schon *Orig.* kent und die von *Fritzsche, Olsh.* u. *Mey.* als ursprünglich verteidigt wird, weil gar nicht abzuschen sei, wie Ἰησοῦν hätte in den Text kommen können, wogegen es sehr nahe gelegen habe, den geheiligten Namen von dem Verbrecher zn entfernen, zumal ihn v. 20 f. 26 und die übrigen Evangelisten nicht anführen, wie ihn denn schon aus der nämlichen Scheu die gewöhnliche Ueberlieferung der apostolischen Zeit verschwiegen zu haben scheine. — Allein so plausibel diese Gründe auch erscheinen mögen, so verlieren sie doch bei genauerer Erwägung der Sache alle Beweiskraft. Hätte nämlich schon die Ueberlieferung der apostolischen Zeit den Namen aus religiöser Scheu verschwiegen, so könte er auch nicht im Ev. des Matth. ursprünglich gestanden haben, sondern erst später in eine oder etliche Handschriften derselben gekommen sein. Hätte aber Matth. ohne diese Scheu zu hegen, den Namen in seinem Evangelium angegeben, so ist — um von Mark. u. Luk. abzusehen, schwer begreiflich, weshalb Johannes denselben verschwiegen haben solte. Ferner ist es sehr unwarscheinlich, daß der Name, wenn er ursprünglich im Ev. Matth. gestanden, so gründlich solte aus den Handschriften ausgetilgt worden sein, daß er sich in keinem einzigen Uncialcodex erhalten hat. Ferner fehlt dafür jede Analogie, daß eine aus dogmatischem Interesse hervorgegangene Lesart die richtige aus allen alten Handschriften verdrängt habe. Dagegen liegt es nicht außer den Grenzen der Warscheinlichkeit, daß das Ἰησοῦν seine Entstehung einem bloßen Schreibfehler verdanke, oder auch daß irgend ein Abschreiber aus dem näher bestimmenden Beisatze τὸν λεγόμενον Χριστόν schloß, der Mörder Barabbas habe den Namen *Jesus* mit dem Heilande gemeinsam gehabt, indem er übersah, daß jener Beisatz gar nicht dazu dienen solte, Jesum von Barabbas zu unterscheiden, sondern daß Pilatus durch die Bezeichnung Jesu als Χριστός auf das Volk wirken, demselben ans Herz legen wolte, doch nicht einen Mörder oder Räuber seinem Messias vorzuziehen. — Wenn die alten Handschriften irgend einen Wert für die Feststelluug des Textes haben sollen, so kann die Lesart Ἰησοῦν vor Βαραββᾶν nicht für ursprünglich gehalten werden.

V. 19. Um dem Volke Zeit zu geben, die Sache zu überlegen und die richtige Wahl zu treffen, hauptsächlich aber um seinem Vorschlage den Charakter der amtlichen Verhandlung zu geben, sezte sich Pilatus auf den Richterstuhl (*τὸ βῆμα*), der vor dem Prätorium unter freiem Himmel aufgestelt war, um von da aus Recht zu sprechen, vgl. Joh. 19, 13 u. *Joseph. bell. jud. II, 9, 3 f. 14, 8.* — Während er da saß, schikte seine Frau zu ihm und ließ ihm sagen (*λέγουσα* sagend durch den Boten): „Habe nichts mit jenem Gerechten zu schaffen; denn viel habe ich heute im Traume seinetwegen gelitten“ (*κατ᾽ ὄναρ* wie 1, 20). Diese Frau, welche im *Ev. Nicodemi* als *θεοσεβής* und *ἰουδαΐζουσα* richtig charakterisirt ist (s. *Tischendorf Pilati circa Christum judic. etc. ex actis Pilati (1855) p. 16 sq.)* und von späteren kirchlichen Schriftstellern, *Melalas, Nicephorus* u. A. *Procla* oder *Claudia Procula* genant wird, gehörte zu den frommen Heidinnen, welche im Suchen nach wahrer, den Bedürfnissen des Herzens befriedigender Gotteserkentnis begriffen, Jesu messianisches Wirken mit lebhafter Teilnahme verfolgt haben mag. Von seiner Verhaftung und der ihm drohenden Gefahr in Kentnis gesezt, hatte sie im Schlafe, vielleicht erst gegen Morgen, als Jesus vom Synedrium bereits zum Tode verurteilt war, einen beängstigenden Traum und schikte beim Erwachen in der Angst ihres Herzens zu ihrem Manne, ihn zu warnen. Obgleich nun Matth. diesen Traum nicht auf göttliche Eingebung zurückführt, so ist derselbe doch als von Gott gewirkt zu denken und von Matth. als ein von Gott ausgehendes Zeugnis für die Unschuld Jesu überliefert, wodurch die Schuld nicht nur der jüdischen Oberen, sondern namentlich des Pilatus, welcher troz dieser Warnung dem Drängen der Feinde Jesu nachgibt, erhöht worden. — Den Traum in das Gebiet der dichtenden Sage zu verweisen (*Strauss, Ew., Keim* u. A.), dazu fehlen wissenschaftliche Gründe.

V. 20 ff. Die Hohenpriester und Aeltesten beredeten unterdessen das Volk, daß es die Freilassung des Barabbas fordern solle. Als nun Pilatus die Frage wiederholte: wen er freigeben solle, antwortete es: „den Barabbas“; und auf seine weitere Frage: „was nun soll ich Jesu thun?“ sagten alle: „Gekreuzigt soll er werden“. Durch *ἀποκριθείς* (v. 21) wird die wiederholte Frage des Pilatus als Antwort auf das Ergebnis der Berathung des Volks dargestelt. Von seinem Richterstuhle aus hatte Pilatus die Berathung wenn auch nicht gehört, so doch angesehen und darin eine Willensäußerung des Volks erkant; dies ist durch *ἀποκριθείς* angedeutet. Ueber die Construction *τί ποιήσω Ἰησοῦν* (*ποιεῖν* mit doppeltem Accus., in dem Sinne: einem Gutes oder Böses thun, zufügen) s. *Kühner* II S. 277. — V. 23. Mit dem *σταυρωθήτω* sich nicht beruhigend fragt Pilatus noch: „was hat er denn Böses gethan?“ Aber statt auf diese Frage Antwort zu geben, schrieen sie noch viel mehr: Gekreuzigt soll er werden. Ueber *τί γάρ* in der Bed. *quid igitur* s. *Winer* S .416. — V. 24 f. Da Pilatus hieraus ersah, daß er nichts ausrichten werde, sondern mehr Tumult entstehe, lehnte er durch eine symbolische Handlung jede Verantwortung von sich ab.

Vor den Augen des Volks wusch er seine Hände und sprach: „Ich bin unschuldig an diesem Blute. Ihr möget zusehen“. Das Händewaschen komt zwar als Zeichen der Reinigung von einem Morde auch bei Griechen vor (*Herod. I c. 35. Virg. Aen. II, 719. Soph. Ajax 654*), ist aber bei Pilatus der jüdischen, im Gesetze Deut. 21, 6 f. vorgeschriebenen Sitte entlehnt, sich durch Waschung der Hände von der Teilnahme an einem Morde, dessen Thäter unbekant war, zu reinigen. Diese symbolische Handlung, welche Pilatus in seiner Amtspraxis kennen gelernt hatte, wählte er, um auf das jüdische Volk Eindruck zu machen. Seine Absicht mit dieser Handlung spricht er auch offen aus in den Worten: „Ich bin unschuldig an diesem Blute“, das vergossen werden soll, indem ihr den Tod Jesu fordert. Ihr möget dies verantworten (ὑμεῖς ὄψεσθε s. zu v. 4). Und das ganze Volk antwortete (v. 25): „Sein Blut (komme) über uns und unsere Kinder“. Diese Worte, mit welchen das Volk in leidenschaftlicher Verblendung dem Landpfleger Trotz bietet, sind in unabsichtlicher Reminiscenz aus Deut. 19, 10 geflossen und werden dadurch zu einer Weißagung, die sich an dem jüdischen Volk in schauerlicher Weise erfült hat. — V. 26. Da gab er ihnen den Barabbas los, Jesum aber ließ er geißeln und übergab ihn, daß er gekreuziget würde. φραγελλώσας ist das lat. *flagellare*. Die Geißelung ging nach römischer Criminaljustiz der Kreuzigung voran (*Liv.* 33, 36. *Curt. VII, 11, 28. Jos. bell. jud. V, 11, 1. Hieron.* zu Matth. 27). Die Kreuzesstrafe war nur für Sklaven vorgeschrieben. Wenn Freie dazu verurteilt wurden, so wurden sie vorher durch die Geißelung zu Sklaven erniedrigt. Die Geißelung war sehr schmerzhaft. Der Verurteilte wurde ausgezogen, an eine Säule gebunden und dann mit Peitschen aus Riemen oder Stricken so lange geschlagen bis das Blut hervorströmte. — Nach dem ausführlicheren Berichte Joh. 19, 1 ff. machte Pilatus noch einen ernstlichen Versuch Jesum zu retten. Nachdem er ihn hatte geißeln lassen, führte er ihn, dem die Soldaten zum Spotte eine Dornenkrone aufgesezt und einen alten Purpurmantel umgelegt hatten, den Juden vor, um ihr Mitleid zu erregen, und übergab erst, nachdem auch dieser Versuch an der Hartnäckigkeit jüdischen Trotzes gescheitert war, Jesum den Soldaten zur Kreuzigung. Matth. und die andern Synoptiker haben diesen lezten Rettungsversuch nicht erwähnt, weil er erfolglos war. Παρέδωκεν bezeichnet die factische Uebergabe der Verurteilten an die Kriegsknechte, welche die Kreuzigung zu executiren hatten. Diese Uebergabe hat Matth. gleich an die Geißelung angereiht und die Verspottung Jesu mit der Dornenkrone und dem Königsmantel v. 28 im Zusammenhange mit den anderen Verhöhnungen erwähnt.

V. 27—31. *Die Verspottung Jesu vonseiten der römischen Soldaten.* Vgl. Mrc. 15, 16—20 u. Joh. 19, 2 u. 3. Nach der Geißelung, die außen vor dem Tribunale stattgefunden, nahmen die Soldaten Jesum in das Prätorium, um ihn als König der Juden zu verspotten. Das πραιτώριον ist das Statthaltereigebäude. Das Wort bedeutet ursprünglich das Feldherrnzelt im römischen Lager, dann die Wohnung des

Provinzialchefs (*praetor, propraetor*), wo derselbe Recht sprach. Dort wohnte nicht nur er selber (mit Familie, vgl. *Jos. Antt. XX, 10, 1*), sondern dort war auch die σπεῖρα, die Abteilung der zur Verfügung des Procurators stehenden Soldaten casernirt, und ein Gefängnis für die Gefangenen, welche dem Gerichte des Procurators zur Aburteilung übergeben waren (Act. 23, 35). In den Provinzialstädten benuzte man dazu gewöhnlich schon vorhandene geräumige Paläste. Aus *Jos. bell. Jud. II, 14, 8* u. *Philo leg. ad. Caj. c. 38* wird geschlossen, daß in Jerusalem dazu der in der Oberstadt gelegene Palast des Herodes benuzt worden sei, wogegen *Mey., Weiss* u. A. meinen, daß dieser Palast für die zeitweiligen Anwesenheiten des Herodes in Jerusalem (vgl. Luc. 23, 7) reservirt und ein anderer zur Burg Antonia gehöriger Palast zum Prätorium bestimt gewesen sei. Gewisses läßt sich darüber nicht ausmachen, vgl. *Winer* RW. (Richthaus) II S. 329. συνήγαγον ἐπ' αὐτόν sie versammelten über (gegen) ihn die ganze Schar. οἱ στρατιῶται sind die Soldaten, welche den Dienst hatten. Diese riefen die übrige Mannschaft der dort stationirten Cohorte zusammen zur Beteiligung an dem Schauspiele, das sie mit Jesu aufführen wolten. — V. 28 f. Sie zogen Jesu die Oberkleider (τὰ ἱμάτια v. 31) aus, legten ihm einen scharlachrothen Mantel um, flochten eine Krone aus Dornen, sezten sie ihm aufs Haupt, gaben ihm ein Rohr in die rechte Hand und knieten vor diesem so ausstaffirten König nieder, um ihn spöttisch als König der Juden zu begrüßen. Damit nicht genug, spieen sie ihn an, nahmen ihm das Rohr aus der Hand und schlugen ihn damit aufs Haupt. Um diese Rohheit der Soldaten zu begreifen, müssen wir den Haß der Heiden gegen die Juden in Betracht ziehen, welcher seine Wurzel in dem Anspruche der Juden, das auserwählte Volk Gottes zu sein, und der daraus fließenden Verachtung aller Heiden hatte. In der Person Jesu verspotteten sie das jüdische Volk und dessen messianische Hoffnung. Da die Hohenpriester Jesum vor Pilatus angeklagt hatten, daß er sich für den König der Juden ausgebe, die jüdisch-messianische Hoffnung aber, daß aus Judäa ein Herscher über den ganzen Orient erstehen werde, damals, wie aus *Sueton. Vespas. c. 4* u. *Tacit. hist. V, 13* erhellt, im römischen Reiche verbreitet war, so benuzte Pilatus, ohne dessen Willen die Soldaten Jesum nicht so hätten verspotten dürfen, diese Gelegenheit, die jüdischen Oberen ihre Ohnmacht fühlen zu lassen, weniger um durch diese tiefe Erniedrigung Jesu das Mitleid des Volkes zu erregen, wie aus Joh. 19, 4 ff. geschlossen wird (vgl. *Hngstb.*), als vielmehr um ihnen die Nichtigkeit ihrer Erwartung eines Königs, der sie von der Oberherschaft der Römer befreien und zu Herren des Erdkreises erheben würde, zum Bewußtsein zu bringen. Wenn auch, wie aus der weiteren Verhandlung bei Joh. sich zweifellos ergibt, Pilatus dabei die Absicht hegte, die Todesstrafe von Jesu abzuwenden, weil er denselben für einen politisch ungefährlichen religiösen Schwärmer hielt, so wolte er doch durch Vorführung der Jammergestalt Jesu nicht blos auf das Mitleid des Volks einwirken, sondern zugleich den Oberen des Volks zeigen, wie sie durch Beharren auf ihrer Forderung

ihrem eigenen Volke eine Schmach zufügten. Die Hohenpriester, deren Herzensstellung zur römischen Obrigkeit dem Pilatus sicher nicht verborgen war, konten nicht tiefer gedemütigt werden als dadurch, daß sie durch die andauernde Weigerung des Pilatus, Jesum kreuzigen lassen, genötigt wurden, um ihren Willen durchzusetzen, auf die Frage des Pilatus: Euren König soll ich kreuzigen? zu antworten: „Wir haben keinen König, sondern nur den Kaiser“ (Joh. 19, 15). Von dieser Betrachtung aus fält auch auf die Schlußverhandlung des Pilatus mit Jesu (Joh. 19, 9 ff.) ein neues Licht. Damit nämlich auch Pilatus bei der Demütigung der Juden sich seiner Macht nicht überhöbe, erinnert ihn Jesus daran, daß er keine Macht über ihn besäße, wenn sie ihm nicht von oben gegeben wäre. Diese tiefere Bedeutung der Verspottung Jesu als des messianischen Königs der Juden haben wir demnach darin zu suchen, daß dadurch einerseits die jüdischen Oberen genötigt werden, ihre politisch-messianische Hoffnung vor dem heidnischen Landpfleger für eitel zu erklären, andrerseits der heidnische Landpfleger einen Eindruck von der Abhängigkeit seiner Macht von einem höheren Willen erhält, dem er für sein Handeln verantwortlich sei, damit er die Schuld an dem Blute Jesu nicht ganz von sich ab und nur auf die Hohenpriester der Juden wälzen soll. Beide, die Hohenpriester und Pilatus, sollen nach göttlicher Intention bei dieser Mißhandlung Jesu an die Eitelkeit ihrer eingebildeten Macht erinnert werden, wenn sie auch in dem vor ihnen stehenden König mit der Dornenkrone durch ihre Schuld nicht den König erkennen, vor dem alle Könige der Erde sich werden beugen müssen. — Statt ἐκδύσαντες (ℵ*ALNΓΔΠ al.) bieten *BD* u. einige Codd. der Itala ἐνδύσαντες, welches von *Mey., Weiss* u. A. vorgezogen wird, aber gewißlich nichts weiter als ein Schreibfehler ist und ganz unpassend. Denn selbst angenommen, daß man Jesum entkleidet, wie er gegeißelt worden war, ins Prätorium hineingeführt und dort erst ihm die Kleider wieder angezogen hätte (*Mey.*), würde es ganz willkürlich sein, ἐνδύεσθαι blos vom Anziehen der Unterkleider zu verstehen. Außerdem ist die Erwähnung des Anziehens schon aus dem Grunde nicht zu erwarten, weil Matth. das Ausziehen vor der Geißelung nicht erwähnt hat. — χλαμύς κοκκίνη ist ein abgelegter carmesinfarbener oder scharlachrother Feldherrnmantel, den man Jesu als königlichen Purpurmantel umlegte. ἐξ ἀκανθῶν gehört zu πλέξαντες. Aus biegsamen Dornruthen flocht man einen Kranz, welcher das königliche Diadem vorstellen solte. Die *Dornen*art läßt sich nicht bestimmen. In der Umgegend von Jerusalem wächst ein Dornstrauch, von den Arabern *Neteh* genant, welcher *spina Christi* heißt, vgl. *Tobler,* Denkblätter S. 113 u. 179. — V. 31. Nachdem Jesus so verspottet worden war und Pilatus endlich dem Willen der jüdischen Oberen nachgegeben und die Kreuzigung verfügt hatte, zog man Jesu den Purpurmantel aus, wobei ohne Zweifel auch der Dornenkranz ihm abgenommen wurde, und zog ihm seine gewöhnlichen Kleider an, um ihn zur Kreuzigung abzuführen.

V. 32—44. *Die Kreuzigung Jesu.* Vgl. Mrc. 15, 21—32. Luc. 23,

26—43 u. Joh. 19, 17—24. — Matth. erzählt den Hergang bei der Kreuzigung am genauesten, doch so, daß er sich auf die Hauptsache beschränkt. Ebenso Mark. im Anschlusse an ihn. Dazu liefert Luk. einige bedeutsame Ergänzungen: die Anrede Jesu an die Frauen Jerusalems, die ihm auf dem Gange zur Richtstätte wehklagend nachfolgten (v. 27—32), die Fürbitte Jesu für die, welche ihn kreuzigten (v. 34) und die Zurechtweisung des Jesum lästernden Schächers vonseiten des anderen, nebst der Verheißung, welche Jesus diesem erteilte (v. 40—43). Johannes endlich sezt den Hergang als bekant voraus und beschränkt sich darauf, Genaueres über die Ueberschrift am Kreuze mitzuteilen, bei der Verteilung der Kleider Jesu auf die Erfüllung der Weißagung hinzuweisen, und die Fürsorge Jesu für seine Mutter sowie einige Vorgänge beim Verscheiden Jesu nachzutragen.

V. 32. Hinausgehend (aus der Stadt) trafen sie einen Mann von Kyrene, Namens Simon und nötigten ihn, daß er sein (Jesu) Kreuz trüge. Die Hinrichtungen wurden außerhalb der Stadt vollstrekt, nach Num. 15, 35, vgl. 1 Kön. 21, 13. Act. 7, 38 u. *Lightf. hor.* zu u. St. Die Verurteilten mußten selbst das Kreuz auf den Richtplatz tragen, d. h. nicht das fertige Kreuz, sondern den Pfahl oder Stamm des Kreuzes (*patibulum* der Römer), an welchem man erst auf der Richtstätte den Querbalken anfügte, wodurch das Kreuz fertig gemacht wurde, um es aufzurichten (σταυρός bed. ursprünglich Pfahl). So mußte auch Jesus sein Kreuz tragen, wie Joh. als bedeutsam (s. zu 10, 38) ausdrücklich hervorhebt, Matth. aber als übliche Sitte übergeht, aber keineswegs ausschließt, wie *Keim* behauptet, sondern *implicite* andeutet. Da er nämlich angibt, daß man erst beim Hinausgehen aus der Stadt den Simon von Kyrene, der vom Lande oder Felde kam, traf und ihn zwang, daß er sein (Jesu) Kreuz ἄρῃ d. h. auf sich nähme und trage, so muß doch wenigstens bis zum Stadtthore Jesus selbst es getragen haben. Offenbar sahen die Executoren Jesum so erschöpft, daß sie fürchteten, er möchte unter der Last des schweren Kreuzes erliegen, und deshalb den dem Zuge entgegenkommenden Simon zwangen (ἀγγαρεύειν s. zu 5, 41), die Last Jesu abzunehmen. Daß man aber bei der zahlreichen begleitenden Volksmenge (Luc. 23, 27) einen vom Lande her entgegenkommenden Ausländer hiezu zwang, erklärt sich aus der Infamie des zu tragenden Holzes. ἄνθρωπος Κυρηναῖος ein aus dem judenreichen *Kyrene* in *Libya Pentapolitana* Gebürtiger, Jude oder Proselyt, der wol nicht erst zum Paschafeste nach Jerusalem gekommen war, sondern sich dort schon geraume Zeit aufgehalten hatte; denn die Kyrenäer hatten nach Act. 6, 9 in Jerusalem eine eigene Synagoge, und vermutlich — nach Mrc. 15, 21 vgl. mit Röm. 16, 13 zu schließen — ein Anhänger Jesu war. — V. 33. Der Richtplatz hieß *Γολγοθᾶ*, welches sämtliche Evangelisten κρανίου τόπος, Luk. genauer *Κρανίον* erklären: Schädelort oder Schädel d. i. das hebr. גֻּלְגֹּלֶת in der aram. Form גֻּלְגֻּלְתָּא (mit ausgestoßenem ל) Schädel. Woher der Platz diesen Namen erhalten, ist streitig. Nach *Hieron.* u. *Luther* nehmen die Meisten an: von den dort befindlichen oder richtiger gesagt in der

Erde verscharrten Schädeln der Hingerichteten; Andere mit *Cyr. Hieros.* von der Gestalt des Hügels (*Beng., Paul., Lücke, de W., Bl., Weiss, Keim* u. A. Die leztere Annahme hat mehr Warscheinlichkeit als die erste, besonders wenn man erwägt, daß das Köpfen (Enthaupten) keine bei den Juden übliche Todesstrafe war, somit die Vorstellung, den Hinrichtungsplatz nach dem Köpfen zu benennen, den Hebräern ferne lag. Irrig ist übrigens die in der kirchlichen Tradition gangbar gewordene Vorstellung von der Schädelstätte als einem Hügel, der von seiner Form, analog dem Vorgebirge *Κεφαλαί* bei *Strab. XVII, 3* den Namen Kopf oder Schädel erhalten hätte. Ansprechender ist die Ansicht von *Furrer,* welcher Palästina und Jerusalem bereist hat, in *Schenk.'s* Bibellex. II, 506, daß ‚wir uns unter Golgotha wol eine Felsbank zu denken haben, welche durch flache Wölbung aus dem umgebenden Terrain sich heraushob, einer breiten zu Stein erstarrten Meereswelle ähnlich, von der morgenländischen Phantasie mit einem kahlen Schädel verglichen'. — Viel streitiger ist auf den heutigen Tag die Lage von Golgotha. Die bis ins 4. Jahrh. hinaufreichende Tradition sezt den Calvarienberg mit dem heil. Grabe an die Stätte, wo die heilige Grabeskirche erbaut ist, innerhalb des heutigen Jerusalem. Aus dem N. Test. erhellt darüber nur so viel klar, daß Golgotha außerhalb des damaligen Jerusalem lag (Mtth. 27, 32 f. Mrc. 15, 21 f. Joh. 19, 17. Hebr. 13, 12). Die Entscheidung für die Richtigkeit der kirchlichen Ueberlieferung hängt also von der Frage ab, wie weit damals Jerusalem sich nach NW. hin erstrekt hat, ob die sogenante zweite Mauer, welche die Unterstadt gegen Nordwesten und Westen umgab und begrenzte, östlich von der jetzigen Grabeskirche vorbeilief, so daß das Terrain der Grabeskirche außerhalb der damaligen Stadtmauer lag. Nachdem schon im vorigen Jahrh. *Korte* die Richtigkeit der kirchlichen Tradition bestritten hatte, suchte sie in neuerer Zeit hauptsächlich *Robinson* (Pal. II S. 268 ff.) als unhaltbar nachzuweisen und seine Ansicht gegen die Einwendungen von *Williams (the holy city), Schulz* (Jerusalem), *Krafft* u. A. aufrecht zu halten in ‚Neue Untersuchungen üb. d. Topographie Jerusalems' 1847 u. ‚Neuere bibl. Forschungen' 1857 S. 332 ff. Allein wie wenig es bis jezt gelungen ist, die Frage zur Entscheidung zu bringen, das läßt sich schon aus dem Geständnisse schließen, welches *Furrer,* der in seinen Wanderungen durch Palästina 1865 sich gegen die Richtigkeit der Tradition erklärt hatte, vier Jahre später in *Schenk.'s* Bibellex. a. a. O. abgelegt hat, daß eine erneute selbständige Prüfung der Frage bei vielfach vermehrten wissenschaftlichen Hilfsmitteln ihn bewogen habe, zum Golgatha der Tradition als im ganzen richtig zurückzukehren, weil wir hinlängliche Beweise dafür zu besitzen scheinen, daß die zweite Mauer östlich von der Grabeskirche sich hingezogen habe. [1]

1) Sehr beachtenswert ist auch die Bemerkung desselben a. a. O.: ‚Man darf beim Studium dieser Frage niemals vergessen, daß die Stadt der Juden ihren Schwerpunkt im Tempel hatte und danach ihr Krystallisationsprozeß sich richtete, während das christliche Jerusalem (welches seit Konstantins Zeiten

V. 34. Vor der Annagelung an das Kreuz war es jüdische, nicht römische Sitte, zur Linderung der Schmerzen einen betäubenden Trank zu reichen, vgl. *Lightf. hor. ad h. l.*[1] Einen solchen Trank reichte man auch Jesu, nach Mtth. Wein mit Galle gemischt, nach Mrk. *ἐσμυρνισμένον οἶνον* mit Myrrhe versetzten Wein. Statt *ὄξος* (nach *ΑΝΓΔΠ al.*) bieten ℵ*BDKL al. οἶνον*, welches *Tisch. 8* recipirt hat, da *ὄξος* wol nur durch Vergleichung mit der zu Grunde liegenden Stelle Ps. 69, 22 in den Text gekommen ist. Das Wort *χολή* wird in der LXX nicht blos für רֹאשׁ bittere, für giftig gehaltene Pflanze, sondern auch für לַעֲנָה Wermut (Prov. 5, 4. Thren. 3, 15) gebraucht und bedeutet auch in Ps. 69, 22 nicht Galle, sondern Wermut. Hiernach geben beide Evangelisten dasselbe Getränk nur mit verschiedener Bezeichnung an. Das Getränk war sauerer mit irgend einem Bitterstoffe gemischter Wein. Jesus, als er ihn gekostet, trank ihn nicht, weil er mit klarem Bewußtsein sein Leben am Kreuze aushauchen wolte. — Die Kreuzigung wurde gewöhnlich so executirt, daß man zuerst das Kreuz aufrichtete, dann den Verurteilten entkleidet[2] mit Stricken soweit in die Höhe zog, daß der Körper auf einem in der Mitte des Pfahls angebrachten hervorragenden Pflocke, der zwischen den Beinen durchging, ruhte, worauf die Hände, sodann die Füße mit spitzen eisernen Nägeln durchbohrt an das Kreuz fest angenagelt wurden.[3] — Während der Kreuzigung sprach Jesus (nach Luk.): Vater, vergib ihnen, denn sie

---

entstand) seinen Schwerpunkt in der Grabeskirche gewann, wodurch mit innerer Notwendigkeit eine wesentliche Veränderung der einstigen Stadtverhältnisse erfolgen mußte'. — Zur Uebersicht über die neueren Verhandlungen über die Lage von Golgotha und über den gegenwärtigen Stand dieser Frage vgl. *Winer*, bibl. RW. I, 436 ff., *Langen*, d. lezten Lebenstage Jesu S. 363 ff., *Arnold*, heil. Grab in *Herz.'s* Realencykl. V S. 296 ff. u Zion ebdst. XVIII S. 643 ff. u. *Furrer* im Bibellex. a. a. O. — Alles was in älterer Zeit über Golgotha geschrieben worden, hat *Tobler* in der Schr. Golgatha u. s. Kirchen. Nach Quellen u. Anschau; mit Ansichten u. Plänen. St. Gallen 1851. zusammengetragen.

1) *Babyl. Sanhedr. fol. 43, 1: Prodeunti ad supplicium capitis potum dederunt, granum thuris in poculo vini, ut turbaretur intellectus ejus.*

2) Die Entkleidung schließt eine Bedeckung der Schaamteile nicht aus. Nach *Sanhedr. c. 6 hal. 3* bei *Lightf. l. c.* fand bei der Steinigung eine gewisse Bedeckung statt: *Denudant vestibus, virumque tegunt a parte priori (i. e. pudenda), foeminamque et a priori et a posteriori. Haec sunt verba R. Jehudae. At Sapientes dicunt: vir lapidatur nudus, at foemina non nuda.* Bei den Heiden galt nach *Artemidor 2, 23: γυμνοὶ σταυροῦνται.* Aber bei dem vagen Gebrauche des W. *γυμνός* ist damit eine Bedeckung der *pudenda* nicht ausgeschlossen. Ausführlich hat *Langen* a. a. O. S. 304 ff. diese Frage erörtert.

3) Um das Wunder der Auferstehung zu beseitigen und in ein Erwachen aus dem Scheintode zu verwandeln. hat nach dem Vorgange von *Cleric.* zu Joh. 20, 27 und *Dathe* zu Ps. 22, 7 der Heidelberger *Paulus* das Annageln der Füße als bei der Kreuzigung nicht üblich zu erweisen unternommen und bei *Lücke, Fritzsche, Ammon, B.-Crus., Winer, Schleierm.* Zustimmung gefunden. Dagegen haben aber *Hug* in der Freyb. Ztschr. III. V u. VII u. im Gutachten üb. d. Leben Jesu gegen *Strauss*, und besonders *Bähr* in *Heydenr.* u. *Hüffel's* Ztschr. 1830. 2 S. 308 ff. u. in *Tholucks* Litt. Anz. 1835 Nr. 1—6. die Annagelung der Füße als das Gewöhnliche so überzeugend dargethan, daß gegenwärtig kein Sachkundiger sie mehr bezweifelt. Vgl. die Geschichte dieses Streits in *Thol.'s* Litt. Anz. 1834 Nr. 53—55 u. bei *Langen* a. a. O. S. 312 ff.

wissen nicht was sie thun. — V. 35. Nach Beendigung dieses Geschäftes verteilten die Soldaten, welche die Execution besorgt hatten, die Kleider der Gekreuzigten unter sich, nach üblicher Sitte, wie Mtth., Mrk. u. Luk. nur kurz erwähnen, dabei aber der Anwendung des Loses gedenken. Ausführlicher berichtet darüber Johannes 19, 23 f. mit dem Nachweise, wie dadurch die Weißagung Ps. 22, 19 erfült worden. Der Zusatz *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν κτλ.* im Elzevireschen Texte des Matth. ist unecht und aus Joh. 19, 24 in einige Minuskelhdschr. u. Versionen gekommen. — V. 36 f. Die Soldaten sezten sich alsdann beim Kreuze nieder, Wache zu halten. Weiter berichtet Mtth. in Uebereinstimmung mit Mrk. u. Joh., daß man über dem Haupte des Gekreuzigten, d. h. oben am Kreuzespfahle die Ueberschrift anbrachte: „Dieser ist Jesus, der König der Juden". Aus dem *ἐπέθηκαν* läßt sich nicht schließen, daß die Soldaten, nachdem sie bereits das Geschäft der Kreuzigung beendigt, die Kleider verlost und sich zum Wachehalten hingesezt hatten, noch nachträglich die Anheftung des *titulus* vollzogen (*Mey.*). Eben so wenig steht in Joh. 19, 19, daß der *titulus* vor Aufrichtung des Kreuzes angebracht worden sei. Dies ist zwar möglich, ja warscheinlich, wird aber von keinem der Evangelisten bestimt angegeben, weil für die Sache von keinem Belange. Das Subject von *ἐπέθηκαν* ist unbestimt: diejenigen deren Geschäft es war. Das Genauere über die Ueberschrift und den Anstoß, welchen die jüdischen Oberen an der Fassung derselben nahmen, s. bei Joh. 19, 19—22. — Auch die Notiz v. 38 über die Kreuzigung zweier Missethäter mit Jesu, einen zur Rechten, den andern zur Linken, ist nur kurz berührt, als eine göttliche Fügung, wodurch das Schriftwort Jes. 53, 12 erfült wurde, wie Jesus vor seinem Leiden den Jüngern vorausverkündigt hatte (Luc. 22, 37). — Die Anführung dieser Erfüllung bei Mrk. v. 28 ist nach den kritischen Zeugen nicht für ursprünglich zu halten, sondern erst später aus Luc. 22, 37 in den Text des Mrk. gekommen.

V. 39—44. Die Verspottung Jesu am Kreuze. An dieser beteiligten sich Alle: die Vorübergehenden (v. 39 u. 40), die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Aeltesten (v. 41—43), endlich auch die mitgekreuzigten Schächer (v. 44). Luk. erwähnt zuerst das Volk überhaupt samt seinen Oberen (v. 35), sodann v. 36 die Kriegsknechte, die ihm Essig zum Trinken reichten und dabei sprachen: wenn du der König der Juden bist, so rette dich. Damit meint Luk. nicht die Darreichung des bitteren Trankes vor der Kreuzigung, sondern den Spott, welchen Matth. in v. 49 nach dem Ausrufe Jesu: Mein Gott, mein Gott u. s. w. (v. 46) andeutet. Endlich v. 44 erwähnt er den Spott vonseiten des einen Mitgekreuzigten, nebst der Zurechtweisung, die derselbe vom anderen Schächer erhielt, was Mtth. übergangen hat, weil ihm das Zeugnis, welches Gott für Jesu Unschuld und Gottessohnschaft v. 43 u. 51—53 ablegte, für den Zweck seines Evangeliums hinreichend erschien. — V. 39. Die Lästerung der Vorübergehenden (*παραπορευομένων*) zeigt, daß die Kreuzigungsstätte an der Landstraße lag. Es war römische Sitte, den Executionsplatz mit seinen Abschreckungen

den Augen des Volks zugänglich zu machen, und ihn vor die Thore an öffentliche Straßen zu verlegen. — Die Verspottung bezeichnet Mtth. mit *βλασφημεῖν* als Gotteslästerung; Luk. gebraucht *ἐκμυκτηρίζειν* die Nase rümpfen, nach Ps. 22, 8, wo auch das Kopfschütteln vorkomt. Das Schütteln des Kopfes (*κινεῖν τὰς κεφαλάς*) ist Geberde des Befremdens über Unerwartetes, des Bedauerns, und für sich allein nicht schadenfroher Spott; vgl. *Hupfeld* zu Ps. 22, 9. Dazu wird es erst in Verbindung mit spöttischen Mienen oder höhnenden Worten. Hier bei Jesus ist es Gestus der Verneinung, daß der so hilflos am Kreuze Hängende nimmermehr Gottes Sohn sein könne. Wenn er — wie er gesagt hat — den Tempel abbrechen und in drei Tagen bauen könte, so würde er sich retten; wäre er Gottes Sohn, so würde er vom Kreuze herabsteigen. Der Spott liegt in den Imperativen: er rette sich, er steige herab, und wird durch die Anrede: wenn du Gottes Sohn u. s. w. in dem parallelen Satze verschärft. Der Ausspruch über den Tempel war durch die Zeugenaussage publik geworden und wurde nun Jesu höhnend vorgehalten. — V. 41 ff. Aehnlich sprachen die Hohenpriester samt den Schriftgelehrten und Aeltesten: „Andere hat er gerettet, sich selbst kann er nicht retten“. Damit erklärten sie die Wunder Jesu für Lug und Trug. „Ist er der König Israels (d. h. der Messias, wofür er sich ausgegeben), so steige er herab vom Kreuze (d. h. so zeige er doch seine Wundermacht, um sich vom Tode zu befreien), und wir wollen an ihn glauben“. (Statt *πιστεύσομεν* nach *BDGKSUVΠ al.* hat *Tisch. 8 πιστεύσωμεν* nach ℵ*EFHLMΓΠ al.* recipirt, dagegen *Lchm. πιστεύομεν* nur nach *A al.*). „Er hat auf Gott vertraut, er rette nun, wenn er ihn will“. Diese Worte sind eine Reminiscenz aus Ps. 22, 9: *ἤλπισεν ἐπὶ Κύριον, ῥυσάσθω αὐτὸν, σωσάτω αὐτὸν ὅτι θέλει αὐτόν* (LXX), wobei *θέλει αὐτόν* dem hebr. חָפֵץ בּוֹ wenn er Wolgefallen an ihm hat, entspricht. „Er hat ja gesagt: ich bin Gottes Sohn“. Wenn er das ist, so wird ja Gott ihn auch retten. Ueber diese Rede der Hohenpriester bemerkte schon *J. D. Mich.* zu Ps. 22: ‚Sie nahmen diese Worte, wie Leute zu thun pflegen, die viel mit der Bibel umgehen, aus unserm Psalm, nicht bedenkend, was für ein Psalm es sei, dessen Worte ihnen eben beifielen, und wie unselig sie ihn erfüllten‘. In diesem Psalme hat nämlich David den Leidensweg, auf welchem Gott ihn zum Throne führte, in einer Weise besungen, welche die Wirklichkeit seiner Erlebnisse weit übersteigt, so daß die Schilderung sowol dessen was er erlebt als was er erhofft hat, erst in Christo seine volle Erfüllung erreicht hat, wodurch dieser Ps. zu einer Weißagung auf Christum geworden ist; vgl. *Delitzsch* Comm., Einleit. z. d. Ps. — V. 44. Auf die nämliche Weise schmähten ihn auch die mit ihm gekreuzigten Räuber. Matth. drükt sich hier allgemein aus, um zu zeigen, wie der Herr die Schmach Aller, die ihn sahen, zu erdulden hatte (der Plur. *οἱ λῃσταί* steht generisch), ohne der durch Luk. überlieferten Thatsache zu erwähnen, daß nur der eine der mitgekreuzigten Uebelthäter Jesum lästerte, der andere aber Jesu Unschuld einsehend den Lästerer zurechtwies und Jesum um die Auf-

nahme in sein Reich bat und die tröstliche Zusage seiner Bitte erhielt. Dies erwähnt Luk. v. 40—43, weil es seinem Plane entsprach, Jesum als den Heiland darzustellen, welcher die Sünder selig macht.

V. 45—50. *Todeskampf und Tod Jesu.* Vgl. Mrc. 15, 33—37. Luc. 23, 44—46 u. Joh. 19, 25—30. — V. 45. „Von der sechsten Stunde an ward eine Finsternis über das ganze Land bis zur neunten Stunde". Nach Mrc. 15, 25 war es die dritte Stunde, als man Jesum kreuzigte, d. i. 9 Uhr Vormittags, als die Kreuzigung vorgenommen wurde. Die sechste Stunde ist die Zeit von 11—12 Uhr; das *ἀπὸ von* dieser Stunde an verwehrt, den Termin erst ans Ende dieser Stunde d. i. um 12 Uhr Mittags zu setzen.[1] Jesus hing demnach schon zwei volle Stunden und darüber am Kreuze, als die Finsternis eintrat, welche 3 Stunden, also bis gegen 3 Uhr Nachmittags währte. In die beiden

---

1) Mit diesen Zeitbestimmungen steht die Angabe Joh. 19, 14, daß Pilatus um die sechste Stunde sich auf den Richterstuhl sezte, um das Todesurteil über Jesum zu fällen, in unausgleichbarem Widerspruch, *wenn* diese Angabe, wie meist angenommen wird, nach jüdischer Stundenzählung gemacht ist. Alle Versuche, von dieser Voraussetzung aus die Differenz auszugleichen sind willkürlich und gezwungen. Dagegen löst sich die Differenz in Harmonie auf, wenn die *sechste* Stunde (bei Joh.) nach römischer Stundenzählung gerechnet, die Zeit um 6 Uhr Morgens ist. Diese Ausgleichung ist nicht blos zulässig, sondern läßt sich auch vollständig rechtfertigen. *Wieseler* hat in d. ‚Beiträgen' S. 252 ff. aus *Strabo* II c. 34 f. u. den *epistolae* des jüngeren *Plinius* (III, 9. IX, 36) nachgewiesen, daß mit der Herschaft der Römer der bürgerliche Tag, dessen Stunden die römischen Priester nach *Plin. hist. nat. II, 79* von Mitternacht datirten, in Kleinasien zur Geltung kam, so daß um das Ende des ersten Jahrhunderts, als Johannes für die dortigen Christen sein Evangelium verfaßte, jene Stundenzählung nicht bezweifelt werden kann und sich ihm mit Rüksicht auf seine Leser und wegen ihrer größeren Genauigkeit empfahl. Ferner hat *Isenberg* ‚über die Differenz zwischen Joh. 19, 14 u. Marc. 15, 25' in der Ztschr. f. luth. Theol. von *Rud.* u. *Guer.* 1868 S. 450 ff. einleuchtend gezeigt, daß im Evang. des Johannes, wo nicht vom gewöhnlichen Arbeitstage die Rede ist, die Tagesstunden nach römischer Stundenzählung angegeben sind. — Der Einwand aber, daß, wenn man Morgens 6 Uhr verstehe, zu wenig Zeit für die gerichtlichen Verhandlungen übrig bleibe, zumal wenn wir mit dem Ev. Luc. die Sendung zu Herodes ergänzen (*Lth.*), erweist sich bei näherer Betrachtung als nicht stichhaltig. Das Paschamahl mit den Reden Jesu Joh. 14—17 war ohne Zweifel so zeitig vor Mitternacht zu Ende, daß Jesus um Mitternacht schon nicht nur seinen Leidenskampf kämpfen, sondern auch gefangen genommen werden konte. Denn als der Hahn zum ersten Mal krähete, wurde er bereits von Hannas verhört (Mrc. 14, 68) und beim zweiten Hahnenkrähen in der dritten Nachtwache, etwa gegen 5 Uhr Morgens war das Verhör vor dem Synedrium bereits beendigt (s. zu 26, 75) und in der Frühe (*πρωΐ* d. i. vor Tagesanfang, also noch vor 6 Uhr Morgens wurde Jesus schon dem Landpfleger Pilatus überliefert, wie Mtth. 27, 1. Mrk. 15, 1 u. Luk. 22, 26 in Uebereinstimmung mit Joh. 18, 28 berichten. Die Verhandlung vor Pilatus aber wird nicht so lange gedauert und auch die Sendung Jesu zu Herodes, selbst wenn derselbe nicht in dem Palaste, in welchem das Prätorium war, wohnte, nicht so viel Zeit in Anspruch genommen haben, daß nicht gegen 9 Uhr Morgens schon Jesus zur Kreuzigung abgeführt werden konte. In 3 Stunden, etwa von $5^1/_2$—$8^1{}_2$ Uhr konte die Verhandlung bei Pilatus *inclus.* einer Stunde für die Sendung Jesu zu Herodes beendigt sein, da die Hohenpriester wegen des bevorstehenden großen Sabbats die Sache möglichst zu beschleunigen gesucht haben werden.

ersten Stunden fält die Verspottung, die Jesus von den Vorübergehenden, den jüdischen Oberen und dem einen Schächer erfuhr. Während dieser Zeit schwieg er, außer dem Worte, das er bei der Kreuzigung gesprochen, und der Zusage, die er dem frommen Mitgekreuzigten erteilte. Mit dem Eintreten der Finsternis am Mittage werden wol die Verhöhnungen aufgehört haben. Bei σκότος kann nicht an eine Sonnenfinsternis gedacht werden, nicht blos aus dem schon von *Orig.* angeführten Grunde, weil zur Zeit des Vollmonds, in die das Pascha fiel, eine gewöhnliche Sonnenfinsternis nicht eintreten kann, sondern auch schon deshalb, weil Mtth. u. Mrk. kein Wort über Verfinsterung der Sonne sagen, und Luk. ausdrücklich die Verdunkelung der Sonne als eine Folge des eingetretenen σκότος darstelt, darnach also die eingetretene Finsternis das Sonnenlicht verdunkelte, nicht aber durch Verdunkelung des Sonnenlichts die Finsternis entstand.[1] Es war ‚eine außerordentliche, wunderbare Verfinsterung, eine göttliche Zeichensprache in der Natur', wie *Mey.* richtig anerkent, aber diese Zeichensprache nach weitverbreiteter Ansicht unrichtig als ein Trauern der Erde über den schmählichen Tod des Gottessohnes deutet. Diese Deutung, welche *Olsh.* so ausgeführt hat, ‚daß auch die Natur die Erhabenheit des Moments mitzufeiern schien, daß mit dem Herrn der Natur die Schöpfung selbst gelitten habe, und daß dieselbe um den Vorgang auf Golgatha *gleichsam* den Schleier der Nacht breite, um das Verbrechen zu bedecken', hat *Steinm.* S. 220 f. mit Recht als eine poetisch romantische Betrachtung bezeichnet, für welche man in der Schrift keinen Halt finde, und hat die Bedeutung dieser wunderbaren Erscheinung aus den Stellen der Schrift erläutert, in welchen Jesus sich als das Licht der Welt darstelt und als das Licht der Welt bezeichnet wird, wie nicht allein im Ev. Joh. 8, 12. 9, 5. 12, 46. 1, 4. 9 u. a., sondern auch im Ev. Luc., wo Zacharias des heil. Geistes voll die Erscheinung Christi als ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει κ. σκιᾷ θανάτου καθημένοις weißagt (1, 78 f.) und der greise Symeon (2, 32) das Jesuskindlein als φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν begrüßt, und in Ev. Matth., wenn Jesus in der Bergrede 5, 14 seine Jünger τὸ φῶς τοῦ κόσμου nent, und der Evangelist Jesu messianisches Auftreten in Galiläa nach der Weißagung Jes. 8, 23 f. als ein großes Licht bezeichnet, welches den in Finsternis und in Todesschatten Sitzenden aufgegangen ist. Noch deutlicher ergibt sich die Bedeutung der Finsternis bei Jesu Tode aus dem warnenden Worte, mit welchem der Herr Joh. 12, 35 von dem Volke Abschied genommen: „Noch eine kleine Weile ist das Licht bei euch. Wandelt dieweil ihr das Licht habt, daß euch die Finsternis nicht überfalle. Wer in Finsternis wandelt, weiß nicht

1) Dies hat auch *Hngstb.* nicht beachtet bei seiner Deutung ‚der Verfinsterung der Sonne' (τὸ σκότος) als Realerklärung des Zornes Gottes über Israel, als Ankündigung des Gerichts, welches sie durch die Kreuzigung ihres Königs auf sich laden, und der Begründung dieser Deutung mit den prophet. Stellen Joel 3, 4 u. 4, 14. 15, wo das Erlöschen der Himmelslichter als Vorbote der herannahenden göttlichen Gerichte vorkomt.

wo er hingehet". Diese Warnung haben sie verschmäht. ‚Indem Jesus stirbt nach ihrem Willen, durch ihre Hand, ist das Licht der Welt für sie erloschen und das Höllendunkel wird die Stätte ihrer Wohnung. Eben dies drükt sich symbolisch in der Finsternis ab, die sich ausbreitet über ihr Land während der Stunde ihres traurigen Triumphes, eines Triumphes, welcher bald den Rückschlag erfuhr: ihr werdet mich suchen und nicht finden können; denn wo ich hingehe, da könnet ihr nicht hinkommen' (*Steinm.*). *Πᾶσαν τὴν γῆν* ist nicht die ganze Erde, die Matth. 24, 14 mit *ὅλη ἡ οἰκουμένη* bezeichnet, sondern das ganze (jüdische) Land. Die Finsternis war ein Zeichen, mit welchem Gott dem jüdischen Volke den Tod seines Sohnes deutete.

V. 46. Um die neunte Stunde schrie Jesus auf mit lauter Stimme: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" Mtth. u. Mrk. teilen den Ausruf in der aramäischen Sprache mit, welche Jesus redete, um den Anlaß zu dem Spotte erkennen zu lassen, in welchen die Umstehenden diesen Schmerzensruf des Heilandes verdrehten. *σαβαχθανί* ist das aram. שְׁבַקְתָּנִי = dem hebr. עֲזַבְתָּנִי. Die Worte sind aus dem Anfange des 22. Psalms, und im Munde Davids Ausdruck des Ringens der Seele mit dem Gefühle des Verlassenseins von Gott im Uebermaße der Leiden, die über ihn hereingebrochen sind und ihn dem Tode nahe gebracht haben. Daß die Frage: warum hast du mich verlassen? nicht Rede der Verzweifelung eines von Gott Verlassenen ist, das zeigt schon die Anrede: mein Gott, in welcher der Klagende ja Gott noch als seinen Gott anruft, sich also der Gemeinschaft mit Gott noch bewußt ist. Die Frage *ἱνατί* (לָמָּה, לָמָא) ist Ausdruck des Befremdens über das Verziehen der göttlichen Hilfe und Rettung aus der Todesnot, in der er schwebt. Im Munde des Herrn kann diese Klage noch weniger Ausdruck der Verzweifelung an Gottes Hilfe sein, oder aussprechen, ‚was der Erlöser empfand, indem sein *Bewußtsein* der *Erfahrung* mit Gott augenblicklich den zum höchsten Punkte gelangten Leibes- und Seelenleiden gewichen und ein momentanes Nicht*empfinden* der göttlichen Lebensmacht in ihm eingetreten war' (*Gess, Mey.*). Nachdem Jesus in Gethsemane im Gebete mit Gott gerungen und den Kampf siegreich bestanden hatte, ist ein solches Zurücksinken in eine überwundene Stimmung bei ihm, der mit klarem Bewußtsein nicht blos dem Tode, sondern dem schmerzlichsten Todesleiden entgegenging, psychologisch schwer denkbar, und ist von *Steinm.* als nicht zum Ziele führend mit Recht abgewiesen worden. Die Gottverlassenheit, über welche der Herr klagt, kann nicht auf einem momentanen Fühlen und Empfinden beruhen, sondern muß in einer objectiven Thatsache begründet sein. Diese Thatsache kann auch nicht in der Ueberlassung Jesu an die gottfeindliche Gewalt der Welt (*Hofm.*) bestehen, denn die gottfeindliche Macht der Welt hat der Erlöser schon in Gethsemane überwunden; sie kann nur in dem Eintreten des Todeskampfes, in dem Ringen mit dem Tode beruhen. Da fühlte sich Jesus von Gott verlassen und sprach in diesem Klagerufe die Empfindung seiner Seele aus. Sterben konte er nicht anders, als indem der Vater ihn verließ und in diesem Verlassen-

werden vom Vater hat er den Tod und die Bitterkeit des Todes geschmekt.[1]

V. 47 ff. Die Verdrehung des ἠλὶ ἠλὶ κτλ. in eine Anrufung des Elias entstand nicht aus Mißverständnis der Worte, sondern war boshafter Judenwitz und Spott, den man daher nahm, daß die Ankunft des Elias vor der Erscheinung des Messias erwartet wurde (17, 9 ff.). Diesen Elias — meinen sie spöttisch — habe Jesus angerufen und über sein langes Ausbleiben geklagt. — In v. 48—50 hat Matth. den weiteren Verlauf der Dinge kurz zusammengezogen. — Daraus, daß nach v. 48 einer der Umstehenden, den Angstruf Jesu würdigend, Mitleid empfand und eine Erquickung bringen wolte, während die Uebrigen spotten, nach Joh. 19, 28 Jesus seinen Durst ausdrücklich ausgesprochen hat, nach Mrk. 15, 26 der Tränkende zugleich der Spottende war, zieht *Mey.* den Schluß, daß in diesen Abweichungen eine Trübung der Ueberlieferung anzuerkennen sei. Aber die angef. Stellen ergeben nur dann eine solche Differenz, wenn man den Ausruf διψῶ bei Joh. irrig deutend als ein Wort faßt, welches Jesus gesprochen habe, damit die Schrift erfüllt werde (nämlich den Satz ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή als Vordersatz mit dem folgenden λέγει· διψῶ verbindet) — eine Auffassung, die *Luth.* im Comm. z. d. St. und *Steinm.* S. 208 ff. als unhaltbar nachgewiesen haben. Nach der richtigen Auffassung von Joh. 19, 28: da Jesus wußte, daß nun alles vollendet sei, damit die Schrift vollendet würde, sprach Jesus .., war alles, was nach der Schrift vollendet werden solte mit dem Ausrufe: mein Gott, mein Gott u. s. w. vollendet; und das bald darauf folgende Wort: „mich dürstet", hat Jesus nicht gesprochen, um eine Weißagung der Schrift (Ps. 69, 22) zu erfüllen, sondern um, bevor er seinen Geist aufgab, die Qual des brennenden Durstes zu mildern; und Johannes erwähnt das Verlangen nach einem erquickenden Tranke zum Beweise, daß Jesus mit Freiheit aus seinem Leibe und dessen Leben schied, indem der Trank etwas war, das nicht dem Sterben sondern der Lebenserhaltung diente (*Lth.*). Hat aber das διψῶ nur diese Bedeutung und sprach der Herr dasselbe bald nach dem Rufe: Eli, Eli u. s. w., so konten Mtth. u. Mrk. es übergehen und sich auf Mitteilung des Factums der Tränkung mit saurem Wein samt dem Spotte, wozu dieselbe Veranlassung gab, beschränken. Das Factum selbst aber wird nur erklärlich, wenn Jesus nach einem Tranke verlangt hatte. Wie wäre sonst jener Mensch darauf verfallen, ihm

1) Vgl. *Steinm.* S. 206 mit der weiteren Erläuterung S. 207: ‚Allerdings ist der Stachel des Todes die Sünde, namentlich die Sünde, sofern sie ihre Macht vom Gesetze empfängt (1 Cor. 15, 56). Und da der Herr in Gethsemane die Sünde der Welt auf sich genommen (ἁμαρτία ὑπὲρ ἡμῶν ποιηθείς), da er dieselbe auf das Kreuz getragen (κατάρα ὑπὲρ ἡμῶν γενόμενος), so hat er im Sterben ohne Frage dies κέντρον θανάτου gefühlt. Allein weil diese Sünde seiner Person doch immer ein Fremdes war (χωρὶς ἁμαρτίας), weil das Gesetz dieselbe nie in ihm erregt und darum überhaupt auch nichts an ihm gehabt (οὐκ εἶχεν ἐν αὐτῷ οὐδέν im Sinne von Joh. 14, 30): so konte nur ein ausdrücklicher, *in dem* ἐγκαταλείπειν *sich vollziehender Gotteswille* ihn dem anheimgeben, der des Todes Gewalt unter Vermittlung der Sünde besaß‘.

einen Trank zu reichen? Der Ruf: mein Gott, mein Gott, gab dazu keine Veranlassung. Mrk. gibt 15, 36 als Absicht an, warum jener Jesum tränkte: er wolte sehen, ob Elias komme, ihn zu befreien. ‚Er wolte also Jesu das Leben fristen, um diese Befreiung zu ermöglichen, natürlich in spöttischem Sinne (Luc. 23, 26); vgl. *Lichtenst.* Leben Jesu S. 453 u. *Lth.* zu Joh. 19, 29. — Matth. hielt es nicht für nötig die Absicht des Kriegsknechtes bei der Reichung des Trankes ausdrücklich zu erwähnen. Daß man Jesum damit verspottete, ergab sich aus dem was die Anderen sagten. Das ἄφετε des Mrk. sezt das ἄφες des Mtth. voraus; es verlangt notwendig, daß jemand dem Redenden hindernd entgegengetreten war. ὄξος ist saurer Wein, die *posca* der römischen Soldaten. Ein Gefäß mit diesem Getränke stand in Bereitschaft, zunächst für die wachehaltenden Soldaten, wol auch zugleich für die Gekreuzigten, die immer unsäglich an Durst litten. Dies leztere erhellt daraus, daß auch Schwamm und Rohr, doch wol nur für diesen Zweck, zur Hand waren. Der κάλαμος war nach Joh. v. 29 ein Ysopstengel, der 1 bis 1½ Ellen Länge hat, so daß man mit einem an das Ende des Stengels befestigten Schwamme bis an den Mund der Gekreuzigten reichen konte. ἄφες *laß* ist abwehrend. Wir wollen sehen, ob Elias komt zu retten. — V. 50. „Jesus rief wiederum (πάλιν auf v. 46 zurückweisend) mit lauter Stimme und gab den Geist auf". Was Jesus gerufen, sagt Luk. 23, 46: „Vater, in deine Hände befehl ich meinen Geist". Nach Joh. 19, 30 hat Jesus noch zuvor, gleich nachdem er den Trank genommen, gesprochen: τετέλεσται vollbracht ist *sc.* mein Werk, das Werk der Erlösung. — Von dem Verscheiden gebraucht Mtth. den Ausdruck: ἀφῆκε τὸ πνεῦμα er entließ den Geist; Joh.: παρέδωκε τὸ πνεῦμα er übergab den Geist dem Vater. Beide Ausdrücke besagen, daß Jesus in freier Macht sein Leben hingab.

V. 51—66. *Die Ereignisse nach Jesu Tode und sein Begräbnis.* Vgl. Mrc. 15, 38—47. Luc. 23, 47—56 u. Joh. 19, 31—42. — Ueber die Ereignisse nach dem Tode Jesu gibt Mtth. den vollständigsten Bericht. Während Johannes nur die Abnahme vom Kreuze und das Begräbnis umständlicher erzählt, Mrk. u. Luk. nur das Zerreißen des Vorhangs im Tempel (Luk. v. 45), den Eindruck, welchen Jesu Tod auf den wachehaltenden heidnischen Hauptmann machte, die Anwesenheit der galiläischen Frauen und die Bestattung des Leichnams erwähnen, hat Mtth. außerdem die Kunde von dem Erdbeben und der Eröffnung der Gräber nach dem Verscheiden Jesu (v. 52 u. 53) und von der Versiegelung und Bewachung des Grabes auf Antrag der Hohenpriester und Pharisäer (v. 62—66) überliefert.

V. 51—53. Die beiden, den Tod des Herrn begleitenden wunderbaren Vorgänge: das Zerreißen des Vorhangs im Tempel und das Erdbeben mit seinen Folgen, sind symbolische Thatsachen, durch welche Gott Zeugnis von der welthistorischen Wirkung des Todes seines Sohnes gab, den Juden zum Schrecken, den Jüngern Jesu zur Stärkung des Glaubens. — Der Vorhang des Tempels, welcher von oben bis unten in zwei Stücke zerriß, ist der Vorhang zwischen dem Heiligen und Aller-

heiligsten des Tempelhauses, welcher den Einblick in das Allerheiligste verhüllte und den Zugang zur Stätte des göttlichen Gnadenthrones verdekte. *Τὸ καταπέτασμα* wird zwar in der LXX von beiden Vorhängen der Stiftshütte, dem vor dem Heiligen und dem vor dem Allerheiligsten gebraucht. Und auch im Herodianischen Tempel war nach *Joseph. bell. jud. V, 5, 4* der Eingang in das Heilige durch das hohe mit mächtigen offenstehenden Flügelthüren versehene Portal mit einem kostbaren in den vier Farben des Heiligtums gewebten Vorhange verhangen, welchen *Jos. τὸ καταπέτασμα* nent (vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 29); aber daß nicht dieser äußere, sondern der innere Vorhang entzweiriß, das läßt sich schon *a priori* daraus schließen, daß jener äußere Vorhang keinen wesentlichen Bestandteil des Tempels bildete, im Salomonischen und Serubabelschen Tempel fehlte, und nur zu dem äußeren Schmuck gehörte, mit welchem Herodes den Tempelneubau überlud, um seinen Zeitgenossen und der Nachwelt ein Denkmal von der Herrlichkeit seines Königtums zu hinterlassen, während der Vorhang des Allerheiligsten einen wesentlichen Bestandteil des israelitischen Heiligtums von tief symbolischer Bedeutung bildete. — Ueber die Bedeutung des Zerreißens dieses Vorhangs gibt uns der Verf. des Hebräerbriefs Aufschluß, indem er 6, 19 u. 20. 9, 12 und 10, 19 u. 20 den Opfertod Christi des wahren Hohenpriesters als Eingang in das Allerheiligste darstelt, durch den er uns einen neuen lebendigen Weg durch den Vorhang bereitet hat. Das Zerreißen des Vorhangs beim Tode des Herrn bezeichnet also diesen Tod als das Mittel der Versöhnung der Menschen mit Gott, wodurch die Scheidewand, welche den Sünder von Gott trent, aufgehoben ist. Es war das *σημεῖον*, mittelst dessen Gott den Tod Jesu als sühnenden Opfertod darstelte oder factisch bezeugte, daß der Menschensohn sein Leben als *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* (20, 28) dahingegeben habe, und in dieser Beziehung zugleich eine Realweißagung der Aufhebung des alttestamentlichen Opfercultus, die den Verfall des jüdischen Tempels zur Folge haben mußte. Mit dem Abthun des Scheidevorhangs des Allerheiligsten vom Heiligen hörte der Tempel auf, Wohnung Gottes unter seinem Volke zu sein. In dieser Weise hat Jesus mit seinem Tode den Tempel abgebrochen, um durch seine Auferstehung nach drei Tagen den neuen nicht mit Händen gemachten Tempel seines verklärten Leibes aufzurichten. — Für die ungläubigen Hohenpriester solte das Zerreißen des Vorhangs ein Zeichen Gottes sein nicht nur dafür, daß der von ihnen Verworfene wirklich der Christ und Sohn Gottes ist, sondern auch dafür, daß der Tempel und Tempelcultus, für den sie eiferten, untergehen werden.

Das andere wunderbare Ereignis, daß „die Erde erschüttert wurde und die Felsen zerrissen und die Gräber geöffnet und viele Leiber der entschlafenen Heiligen auferweckt wurden", solte die Wirkung des Todes Christi für die Menschheit anzeigen, obwol selbstverständlich das Erdbeben sich nur über Jerusalem und die Umgegend erstrekte, weil das Zeichen von der Wirkung des Todes Christi nur denen gegeben wurde, welche den Tod Jesu herbeigeführt und gesehen haben.

Das Erbeben der Erde, die Spaltung der Felsen und die Oeffnung oder Aufdeckung der Gräber gehören zusammen. Die Erschütterung der Erde war so gewaltig, daß Felsen barsten und Gräber, die bei den Juden häufig in Felsen eingehauen waren, blos gelegt wurden. Dem Erdbeben (mit *Steinm.* S. 224 f.) einen selbständigen Wert beizulegen als ‚symbolische Darstellung der *μετάθεσις*, die nach Hebr. 12, 26 im Himmel Platz greift, nachdem das Lamm Gottes den hohepriesterlichen Thron bestiegen und die Herschaft der *βασιλεία ἀσάλευτος* angetreten hat, um das Gericht zum Siege auszuführen', das ist weder in unserem Texte angedeutet, noch aus Hebr. 12, 26 zu erhärten, indem dort in der symbolischen Deutung der Hag. 2, 6 u. 21 geweißagten Bewegung Himmels und der Erde auf die Bewegung nicht blos der Erde sondern auch des Himmels im Unterschiede von der Bewegung nur der Erde, die bei der Gesetzgebung am Sinai stattgefunden, der Nachdruck gelegt und die Stiftung des N. Bundes als eine Bewegung des Himmels und der Erde gefaßt ist. — Erdbeben sind in der Schrift *σημεῖα* der Offenbarung oder Erscheinung Gottes auf Erden zur Gründung, Erhaltung und Vollendung seines Reiches. Zu welchem Zwecke aber Gott im einzelnen Falle sein Walten auf Erden so ankündigt, das ergibt sich jedesmal aus den das Zeichen begleitendeu Umständen. Beim Tode Jesu deutete das Erdbeben *die* Erschütterung der Welt an, welche dieser Tod wirkt, und diese Wirkung wird durch die Oeffnung der Gräber kundgethan. Der Tod Christi bricht die Macht des Todes, daß die Gräber sich öffnen und die Todten aus denselben auferwekt werden. *Πολλὰ σώματα* viele Leiber der entschlafenen (gestorbenen) Heiligen d. h. der Glieder des heiligen Volkes Gottes wurden auferwekt. Der Ausdruck *σώματα* ist zu beachten. Im Grabe ruhen nur die *Leiber* der Gestorbenen. Diese werden auferwekt und in verklärter Gestalt mit den Seelen wieder vereinigt für das ewige Leben. — V. 53. „Und aus den Gräbern hervorgegangen nach seiner (Jesu) Auferweckung gingen sie (die Auferwekten) in die heilige Stadt und erschienen Vielen". *μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ* gehört nicht zu *εἰσῆλθον*, wie *Heinsius* u. *Mey.* behaupten, sondern zu *ἐξελθόντες*; die Verbindung mit *εἰσῆλθον* ist gegen die Wortstellung: die ‚absurde Vorstellung aber, daß die Betreffenden lebendig bis zum dritten Tage im Grabe geblieben waren', welche nach *Mey.* in der Verbindung mit *ἐξελθόντες* liegen soll, hat schon *Hofm.* Schriftbew. II, 1 S. 492 mit der treffenden Bemerkung abgewiesen: ‚man braucht keine Sorge zu haben, wo jene Auferstandenen zwischen Jesu Tod und Auferstehung geblieben sind, indem ihre Erstehung, welche ja erst durch ihr Erscheinen kund ward, nur deshalb gleich an die Bloslegung der Gräber angeschlossen ist, weil bei Jesu Tode die Eröffnung der Gräber erfolgt ist, welche den eröffneten Ausgang aus dem Tode bedeutete'. Daß sie gleichzeitig mit dem die Gräber aufdeckenden Erdbeben auferwekt worden seien, liegt nicht in den Worten. Da sie erst nach Christi Auferweckung aus den Gräbern hervorgingen und erschienen, so sind sie auch erst nach derselben auferwekt worden, da Jesus der Erstling der aus dem Tode

Erstandenen ist 1 Kor. 15, 20. Kol. 1, 18. Damit steht die Auferweckung des Lazarus nicht in Widerspruch, denn er wurde in das irdische Leben zurückgerufen und starb wieder. Dagegen die Heiligen, welche nach Jesu Auferstehung aus den Gräbern hervorgingen, sind mit geistigen Leibern erstanden und nicht wieder dem Tode anheimgefallen, sondern sind in das himmlische Jerusalem eingegangen, in die Gemeinde der Erstgeborenen und der Geister der vollendeten Gerechten aufgenommen worden (Hebr. 12, 22). Ihr Erscheinen in der heiligen Stadt hat nur die prophetische Bedeutung, denen welchen sie erschienen den thatsächlichen Beweis zu liefern, daß nachdem Christus von dem Tode erstanden ist, durch ihn alle Gläubigen werden auferwekt werden. Die πολλοί, denen sie erschienen, sind nicht ungläubige Juden, sondern gläubige, die in Jesu den Erlöser Israels erkant hatten. Jerusalem heißt ἁγία πόλις wie in 4, 5 wegen des in ihr befindlichen Heiligtums; dort im Contrast gegen das unheilige Unterfangen des Teufels Jesum zu verführen, hier in unserem V. als Schattenbild des himmlischen Jerusalems, der Stadt des lebendigen Gottes. Auch die Bezeichnung der Auferwekten als ἅγιοι ist gewählt, um sie als echte Glieder des zum heiligen Volke Gottes berufenen Israel den entarteten Gliedern dieses Volks, den Juden, welche Jesum getödtet haben, entgegenzusetzen.

An diesen wunderbaren Ereignissen hat die neuere Kritik Anstoß genommen. Radicale Kritiker (*Schleierm.*, *Strauss*, *Scholten*, *Keim* u. A.) haben sowol das Zerreißen des Vorhangs als auch das Erdbeben und die Oeffnung der Gräber samt der Auferstehung und Erscheinung der Heiligen in das Gebiet der dichtenden Sage verwiesen; die gemäßigten Kritiker aus Schleierm.'s Schule haben nur die Auferweckung der Heiligen teils für sagenhaftes Gebilde der Ueberlieferung ausgegeben, teils in ‚das Leben der Verstorbenen verbürgende Gesichte' (Visionen) umgebildet (so nicht nur *Mich.*, *Paul.*, *Kuin.* sondern auch *Hug*, *Steudel*, *Krabbe*, *Bl.* u. A.). Dagegen hat bereits *Mey.* über das Zerreißen des Vorhangs bemerkt: ‚Die *Thatsache* der göttlichen Symbolik zur symbolischen *Sage* zu wandeln ist um so weniger Grund, da weder eine Weißagung des A. T. noch der jüdische Volksglaube zu einer solchen Sagenbildung die Hand bot. Die Sage veränderte vielmehr das Zerreißen des Vorhangs in das Derbere und Auffallendere: *Superliminare* (die Oberschwelle) *templi infinitae magnitudinis fractum esse atque divisum. Evang. sec. Hebr.* bei *Hieron.* Der Gedanke dieser Sage war die *Zerstörung* des Tempels'. — Auch das Erdbeben und das Oeffnen der Gräber hält *Mey.* für göttliche Symbolik der durch Jesu Tod vermittelten künftigen Auferstehung seiner Gläubigen, meint jedoch, daß diese Bedeutung des göttlichen Zeichens, welches verständlich genug und gerade ohne weitere Zuthat dem Wesen eines Symbols entsprechend genug war, sich unter der plastischen Fortarbeit der Ueberlieferung in die weitere Geschichte: *Πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμ. ἁγίων ἠγέρθη etc.* verwandelt habe. — Ueber diese der negativen Kritik gemachte Concession bemerkt aber *Steinm.* S. 326 sehr richtig, daß er keinen Grund sehe, sich zu ihr herbeizulassen. ‚Die Eröffnung der Gräber für sich allein wäre eine unverständliche Symbolik gewesen; erst durch den nachfolgenden Zug trat die Bedeutung derselben in das Licht. Ferner hängen

die beiden Zeichen: das Zerreißen des Vorhangs und das Erdbeben mit seinen Wirkungen und Folgen zusammen. ‚Beides zusammen bedeutet, daß mit dem Tode Jesu der Zugang zu Gott und der Ausgang aus dem Tode eröffnet ist' (*Hofm.* a. a. O. S. 491). Mit Recht betont auch *Steinm.* a. a. O.: ‚daß sich der Vater durch diese σημεῖα nicht überhaupt zu seinem Sohne, sondern daß er sich zu der *Leistung* bekent, die derselbe nunmehr vollbracht, daß er das Opfer für vollgültig erklärt, welches vollendet ward zur Sühne der menschlichen Sünde. Denn eben durch den *Opfertod* des Herrn ist den Menschen der εἴσοδος geschenkt; durch seinen *Opfertod* ist die Erschütterung des Himmels (? der Erde) bedingt; ja durch eben *diesen* Tod ist die Macht dem genommen, der da hatte des Todes Gewalt; der Bann ist gebrochen und Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht'.

V. 54. Vgl. Mrc. 15, 31. Luc. 23, 47. 48. Auf den römischen Centurio und seine Mannschaft machte das Erdbeben in Verbindung mit dem Sterben Jesu so tiefen Eindruck, daß er das Bekentnis aussprach: „Warlich dieser war Gottes Sohn". ὁ ἑκατόνταρχος ist der beim Kreuze wachehaltende römische d. i. heidnische Hauptmann; οἱ μετ' αὐτοῦ τηροῦντες sind die Kriegsknechte, welche mit dem Hauptmanne die Wache hatten. καὶ τὰ γινόμενα und (überhaupt) das Geschehende, die das Verscheiden Jesu begleitenden Vorgänge. Das Particip. präs. bezeichnet das noch in die Gegenwart Hineinreichende, das sie eben gesehen haben (vgl. *Kühner* II S. 117). Mrk. gibt statt dessen an: ὅτι οὕτω κράξας ἐξέπνευσεν d. h. daß Jesus mit den lauten Ausrufen: Mein Gott, mein Gott, warum u. s. w. und: Vater in deine Hände u. s. w. verschieden sei. ἐφοβήθησαν σφόδρα sie geriethen sehr in Furcht, nicht im Gedanken an den erregten Zorn der Götter (*Mey.*), sondern in der Ahnung, daß der Sterbende ein Gottessohn, ein übermenschliches Wesen gewesen sei, die der Hauptmann auch ausspricht. ἦν er *war* dies in seinem Leben. Daß Jesus sich für Gottes Sohn erklärt hatte, mochte der Hauptmann von der Verhandlung bei Pilatus her vernommen haben. Nach Luk. sprach der Hauptmann: „Fürwahr dieser Mensch war gerecht". Dies erkante der Centurio klar, während der Ausspruch: „Gottes Sohn war er" als Ahnung desselben zu betrachten ist.

V. 55 u. 56. Vgl. Mrc. 15, 40 u. 41. Luc. 23, 49. Alle drei Evangelisten erwähnen noch, daß die galiläischen Frauen, welche Jesu gedient hatten, ihn auch am Kreuze nicht verlassen haben, sondern von ferne die großen Ereignisse ansahen (θεωρεῖν ansehen, *contemplari*). Johannes hat die Anwesenheit dieser Frauen schon v. 25 erwähnt bei Gelegenheit der Nachricht, daß Jesus vor Eintreten des Todeskampfes seine Mutter dem Jünger den er lieb hatte, zur Versorgung und Pflege im Alter übergeben hat. *Maria Magdalene* d. i. aus Magdala (s. zu 15, 39), welche Jesus durch Austreibung von sieben Dämonen gesund gemacht hatte (Luc. 8, 2); *Maria* die Mutter des Jakobus (*minor*) und Joses, der beiden ἀδελφοί Jesu, bei Joh. ἡ τοῦ Κλωπα Weib des Klopas und ἀδελφή d. i. Schwägerin der Mutter Jesu genant; s. zu 12, 46 (S. 307. Anm.). Die *Mutter der Söhne Zebedäi* (der Apostel Jakobus und Johannes), deren Namen *Salome* Mrk. angibt. Die Mutter Jesu

erwähnen Mtth. u. Mark. nicht, schließen sie aber auch nicht aus (gegen *Schenkel* u. *Keim*), zumal sie ausdrücklich nur von *dienenden* Frauen reden (*Mey.*).

V. 57—61. *Das Begräbnis Jesu.* Vgl. Mrc. 15, 42—47. Luc. 23, 50—56 u. Joh. 19, 31—42. — Ueber die Kreuzabnahme und Bestattung Jesu berichtet Johannes ausführlich, um nachzuweisen, wie auch dadurch die Weißagung des A. T. vom Tode Christi in Erfüllung ging, während die drei ersten Evangelisten sich auf die Angabe der Hauptsache, nämlich der Bestattung Jesu durch Joseph von Arimathia beschränken. — V. 57. Als es spät geworden (*ὀψίας γενομένης*, gemeint ist der s. g. erste Abend, die lezten Stunden vor Sonnenuntergang) kam ein reicher Mann von *Arimathia,* Namens *Joseph,* welcher auch selbst ein Jünger Jesu geworden war, und bat Pilatus um den Leib Jesu, worauf Pilatus befahl, daß er ihm gegeben würde. *Ἀριμαθεία* ist das hebr. רָמָתַיִם mit Artikel (1 Sam. 1, 1. LXX *Ἀρμαθαίμ*), der Geburtsort Samuels, gewöhnlich kurzweg *ha-Râma* (die Höhe) genant, an der Stelle des heutigen Dorfes *er Râm* über 4 geogr. Meilen nordwestlich von Jerusalem, s. *m.* Comm. zu 1 Sam. 1, 1. Die Ortsangabe *ἀπὸ Ἀριμ.* gehört zu *ἄνθρωπος*, nicht zu *ἦλθε*. Mit *καὶ αὐτὸς (et ipse) ἐμαθ. τῷ Ἰησοῦ* wird das Motiv hervorgehoben, welches diesen reichen Mann bewog, sich Jesu Leib zu erbitten. Mrk. u. Luk. bezeichnen den Mann näher als einen angesehenen Rathsherrn (*βουλευτής* d. i. Mitglied des Synedriums), der (nach Luk.) nicht in den Rath und das Thun jener (der übrigen Synedristen) eingestimt d. h. der Verurteilung Jesu nicht zugestimt hatte. — V. 58. Es war römische Sitte, die Leichname am Kreuze hängen zu lassen bis sie verweseten und den Raubvögeln zur Beute wurden *(Plaut. mil. glor. II, 4, 9. Horat. epist. I, 16, 48);* doch durfte auf Ansuchen den Angehörigen die Verabfolgung der Leichname zur Beerdigung nicht versagt werden. *Ulpian. 48, 24, 1;* vgl. *Hug,* Freyb. Ztschr. V S. 174 ff. Die jüdische Sitte hingegen erforderte auf Grund des Gesetzes Deut. 21, 23, daß der Gehängte als ein Fluch Gottes nicht über Nacht am Holze hängen solle, die Beerdigung der Gekreuzigten am Tage der Hinrichtung. Da nun Jesus am Freitage, der obendrein Rüsttag auf den Sabbat im Osterfeste war, gekreuziget worden, so mußte man eilen, die Gekreuzigten noch vor Anbruch des Sabbats mit Sonnenuntergang unter die Erde zu bringen. Daher baten die Juden den Pilatus um das *crurifragium* der Gekreuzigten, das Zerschmettern der Gebeine, um den Tod zu beschleunigen, und die Todten vom Kreuze abnehmen und in der Erde verscharren zu können. Auf diese Weise wurden die beiden mit Christo gekreuzigten Schächer getödtet. Als aber die Soldaten zu Jesu kamen und sahen, wie er schon gestorben war, unterließen sie das *crurifragium,* und stießen nur mit der Lanze in seine Seite, um sich von dem eingetretenen Tode zu vergewissern (Joh. 19, 31—37); worauf dann *Joseph* von Arim. kam und vermöge der von Pilatus erhaltenen Erlaubnis den Leichnam Jesu vom Kreuze abnahm. — Nach der Darstellung des Joh. (*μετὰ δὲ ταῦτα* v. 38) scheint Joseph. erst, nachdem

die Kriegsknechte bereits den beiden Schächern die Schenkel zerschmettert und durch den Lanzenstich sich vom Tode Jesu überzeugt hatten, zu Pilatus gekommen zu sein, um sich Jesu Leichnam zu erbitten. Nach Mrk. 15, 44 äußert Pilatus, als Joseph ihn darum bat, Verwunderung darüber, ob Jesus schon gestorben sei, und bewilligte die Bitte erst, als der herbeigerufene Centurio den Tod als schon lange eingetreten bezeugt hatte. Daraus ergibt sich, daß Joseph erst, als er das Eingetretensein des Todes gesehen hatte, zu Pilatus ging, um sich Jesu Leichnam zur Beerdigung zu erbitten. Wenn er aber hiernach vom Kreuze weg zu Pilatus ging, wie auch *Mey.* προσελθών richtig erklärt hat, so wird er gewiß zuvor dem Wache habenden Centurio seine Absicht mitgeteilt und sich mit ihm darüber verständigt haben, daß derselbe den Leichnam Jesu nicht durch die Kriegsknechte vom Kreuze abnehmen ließ. — V. 59 f. Den abgenommenen Leichnam wickelte Joseph. in reine Leinwand, legte ihn in sein neues Grab, das er im Felsen ausgehauen hatte, wälzte einen großen Stein an die Thür d. h. den Eingang des Grabes und ging davon. Dieser kurze Bericht wird durch Joh. v. 39—42 dahin vervollständigt, daß an der Bestattung sich auch Nicodemus beteiligte, namentlich Specereien brachte, um nach jüdischer Sitte den Leichnam einzubalsamiren, und daß das Grab in einem Garten nahe bei der Kreuzigungsstätte war. Die Leinwand ist nicht als Leichenkittel zu denken, sondern wurde in Streifen geschnitten um die einzelnen Teile und Glieder des Körpers gewickelt, und die Einbalsamirung, die nur eine vorläufige war, bestand darin, daß man Specereien um den Körper herum legte und streute, und darüber die Leinenstreifen wickelte. Wegen des nahen Anbruchs des Sabbats mußte man die Bestattung beschleunigen; daher steht damit nicht in Widerspruch, daß die galiläischen Frauen, die Jesu nachgefolgt waren, nach der Beisetzung der Leiche noch Specereien kauften und bereiteten (Luc. 23, 58. Mrc. 16, 1), um nach dem Sabbate die Balsamirung zu vollenden. Auch die dem Mtth. eigentümliche Angabe, daß das neue Grab dem Joseph gehörte, ist deshalb nicht für einen Zusatz späterer Ueberlieferung zu halten, weil die andern Evangelisten sie nicht haben und Johannes berichtet, daß das Grab nahe gewesen und man Jesum wegen des Rüsttags in dasselbe gelegt habe (*Mey.*). Denn weder sagt Mtth. bestimt, daß Joseph *aus Pietät* sein eigenes Grab dazu hergegeben habe, noch folgt aus der von Joh. erwähnten Lage des Grabes, daß dasselbe nicht dem Joseph, sondern einem Fremden gehörte. Das subjective Moment der Pietät, welches hiebei mitgewirkt haben mag, wird durch den von Joh. für die Wahl des Grabes angegebenen Grund weder ausgeschlossen noch irgendwie beeinträchtigt. Der Artikel ἐν τῇ πέτρᾳ bezeichnet den Fels als dort befindlich. Den Zugang zum Grabe mit einem großen Stein zu verschließen, war übliche Sitte. In den sog. Gräbern der Könige bei Jerusalem, die man für das Grabmal der Königin Helena von Adiabene hält, bestehen die Thüren zu den Grabkammern aus großen behauenen, einfach verzierten Steinblöcken (s. *Strauß* Sinai u. Golgatha. S. 217 der 6. A.). — V. 61. Bei der Bestattung

waren zugegen Maria Magdalene, und die andere Maria d. i. die Mutter des Jakobus und Joses (s. zu v. 56), dem Grabe gegenüber sitzend und in Schmerz versenkt, um zuzusehen, wohin Jesus gelegt wurde (Mrk.), damit sie dem geliebten Todten später noch Liebe erweisen könten, s. zu 28, 1.

Die Bestattung Jesu bezeichnet *Beng.* als *initia honoris*, und der Umstand, daß Joseph von Arimathia und Nikodemus, zwei angesehene Glieder des Synedriums, die bisher aus Scheu vor den Juden ihren Glauben an Jesum als den Messias verheimlicht hatten, nun offen hervortraten und ohne Menschenfurcht dem schmachvoll Hingerichteten die lezte Ehre erwiesen, war nicht nur ein mächtiges Zeugnis gegen die Hohenpriester und Obersten, die Jesum zum Tode verurteilt hatten, sondern auch eine höhere Fügung. — Schon darin, daß Jesus nicht von den jüdischen Oberen getödtet und nach dem Gesetz zu Tode gesteinigt, sondern wie er vorhergesagt hatte, den Heiden überliefert und von Pilatus zum Tode verurteilt an das Kreuz geschlagen worden war — eine Todesstrafe, die so schmerzhaft und schmachvoll sie auch war, doch den Leib vor Verstümmelung bewahrte — zeigte sich das Walten einer höheren Hand über den Knecht des Herrn. Noch mehr wurde die seinen Leib für die bevorstehende Auferstehung bewahrende göttliche Fürsorge in der Bestattung desselben offenbar. Von Joseph, dem ἄνθρωπος πλούσιος, in sein eigen Grab gelegt, erhielt der unter die Uebelthäter Gerechnete (Jes. 53, 12 vgl. Luc. 22, 37) sein Grab nicht bei den Gottlosen, sondern bei einem Reichen, wie Jes. 53, 9 geweißagt war. Die Hindeutung auf diese Weißagung läßt sich in der von Mtth. gewählten Bezeichnung des Joseph als ἄνθρωπος πλούσιος nicht verkennen.

V. 62—66. *Die Versiegelung und Bewachung des Grabes Christi.* — Die Absicht, Jesum, der durch Wort und Werke sich als den Messias bezeugt hatte und von seinen Jüngern und dem Volke dafür gehalten wurde, als ihren Gegner aus dem Wege zu räumen, hatten die Hohenpriester und Pharisäer menschlichem Anscheine nach erreicht. Jesus hatte am Kreuze seinen Geist aufgegeben und sein Leib ruhte nun im Grabe. Aber seine Widersacher ließ die Furcht vor ihm nicht zur Ruhe kommen. Wenngleich bei seiner Verhaftung seine Jünger geflohen waren und auch das Volk seiner Kreuzigung keinen Widerstand entgegengesezt hatte, so lieferte doch die Thatsache, daß hochgestelte Männer wie Joseph von Arimathia und Nicodemus durch die Bestattung des Gekreuzigten offen als Anhänger und Jünger Jesu hervortraten, einen nicht zu unterschätzenden Beleg dafür, daß der Glaube an seine Messianität tiefe Wurzeln in den Herzen nicht blos des ungebildeten Volks sondern auch der Gebildeten getrieben hatte. Auch war sein Tod von Ereignissen begleitet gewesen, welche mehr geeignet waren den Glauben an ihn als den erwarteten Messias zu stärken und zu beleben, als ihn zu erschüttern und zu untergraben. Diese Lage der Dinge bewog die Hohenpriester und Pharisäer zu dem Schritte, welchen Mtth. in diesen Versen erzählt. — V. 62 ff. Am andern Tage der

nach der Rüstzeit folgt (d. i. am Sabbate) versammelten sich die Hohenpriester und Pharisäer zu Pilatus und sprachen: Herr, wir haben uns erinnert, daß jener Verführer, als er noch lebte, gesprochen: „Nach drei Tagen werde ich auferstehen“. Befiehl also, daß das Grab bis zum dritten Tage sicher verwahrt werde, damit nicht seine Jünger kommen, ihn stehlen und dem Volke sagen: er ist von den Todten auferstanden, und es wird so die lezte Verführung ärger werden als die erste. Dieses Begehren bewilligte Pilatus. Er stelte ihnen eine Wache zur Verfügung mit den Worten: geht hin und verwahrt das Grab, wie ihr wisset. Und sie gingen und verwahrten das Grab, den Stein versiegelnd, mit der Wache. — Für die eigentümliche Bezeichnung des folgenden Tages: *ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν* statt des einfachen *ἥτις ἐστὶ τὸ σάββατον*, läßt sich der Grund weder (mit *Wiesel.*) darin suchen, daß der leztere Ausdruck mißverständlich gewesen wäre, da der vorhergehende Festtag auch *σάββατον* genant werden konte, noch mit *Mey.* darin, daß im christlichen Sprachgebrauche *ἡ παρασκευή* die solenne Bezeichnung für den Todesfreitag Jesu geworden war. Denn Mtth. will den Tag, an welchem das Folgende geschah, weder als den siebenten Wochentag oder Sonnabend, noch als den Tag nach dem Todestage Christi bezeichnen — beides war überflüssig, weil für aufmerksame Leser seines Evangeliums von selbst klar —, sondern er will durch die gewählte Bezeichnung darauf aufmerksam machen, daß das Unternehmen der Hohenpriester mit dem Charakter des Tages als eines Tages vollständiger Ruhe in Widerspruch stand. *Παρασκευή* hieß der Freitag, weil an ihm die Speise für den Sabbat bereitet wurde; der Tag nach der *παρασκευή* ist demnach *der* Tag, an welchem nach dem Gesetze gar keine Arbeit vorgenommen, nicht einmal die Speise zubereitet werden soll. Diese religiöse Bedeutung des siebenten Wochentags wird durch diese Umschreibung stärker hervorgehoben als durch die Bezeichnung Sabbat, bei der man leicht nur an den siebenten Wochentag dachte. — Statt an diesem Tage zu ruhen, trieb das böse Gewissen die Hohenpriester und Pharisäer hin zu Pilatus dem Heiden, in dessen Haus sie Tags zuvor nicht eintreten wolten, um sich nicht zu verunreinigen, und mit der Wache, die sie von ihm erhalten, zum Grabe zu gehen und das Geschäft des Versiegelns des Grabes zu verrichten. *Ὁ πλάνος* der Irreführer, Verführer (2 Kor. 6, 8); *ἡ πλάνη* die Verführung des Volks zum Abfalle vom Gesetze. Die lezte Verführung könte durch Entwendung des Leichnams und durch Vorgeben, daß der Todte auferstanden sei, im Volke einen Aufruhr erregen, dessen Folgen nicht zu ermessen wären; die erste war durch das Lehren Jesu entstanden, wodurch er nach der Meinung der Hohenpriester das Volk von dem Gesetze Mose's, von dem väterlichen Glauben abwendig gemacht hatte. *Καὶ ἔσται* hängt nicht noch von *μήποτε* ab, sondern bildet einen selbständigen Satz. *ἔχετε* ist Imperativ *habete*, ‚da habt ihr‘ (*Luther*). *ἀσφαλίσασθε ὡς οἴδατε* versichert, d. h. verwahrt sicher das Grab, wie ihr es zu verwahren wißt, d. h. so gut ihr es verstehet. *μετὰ τῆς κουστωδίας* gehört zu *ἠσφαλίσαντο τὸν τάφον* sie verwahrten das

Grab mit Zuziehung der Wache, die sie davor postirten, nachdem sie den Stein versiegelt hatten. Das Versiegeln geschah entweder so, daß man einen über den Thürstein gezogenen Bindfaden an den beiden Enden mit Siegelerde an der Grabeswand versiegelte (*Paulsen,* Regier. der Morgenl. S. 298. *Harmar* Beobachtt. II S. 467), oder falls nach einer alten Vorrichtung, die sich noch jezt in den Gräbern bei Jerusalem findet, der vor die Thür gewälzte Stein durch einen Querbalken an den vorstehenden Seiten des Felsens befestigt wurde, so, daß das Siegel da aufgedrükt wurde, wo der Querbalken sich an den Thürstein anschloß, wie *Strauß,* Sinai u. Golg. S. 219 vermutet. — Das Weitere hierüber s. zu c. 28, 11—15.

Cap. XXVIII. Die Auferstehung Jesu Christi.

Die auf Betrieb der Hohenpriester und Pharisäer am Grabe Jesu aufgestelte Wache konte die Auferstehung des Herrn nicht hindern. Wie das Leiden und der Tod Christi so geschehen war, daß die Schrift erfüllet wurde, so solte auch erfüllet werden, was Jesus seinen Jüngern über seine Auferstehung am dritten Tage vorhergesagt hatte; und die Grabeswächter solten nach göttlicher Fügung den jüdischen Oberen die Nachricht von der wunderbaren Oeffnung des Grabes durch einen Engel Gottes bringen (28, 11), so daß den Hohenpriestern und Aeltesten des Volks nur übrig blieb, durch Bestechung und Lüge ihr Volk um den Eindruck der Thatsache der Auferstehung des Erlösers zu bringen (28, 12—15). — Diesen Gesichtspunkt hat Matth. bei seiner Darstellung der Auferstehung des Herrn und der Offenbarung des Auferstandenen im Auge. In v. 1—10 erzählt er, wie in der Frühe des Tags nach dem Sabbate die Jesu dienenden galiläischen Frauen zum Grabe kommend dasselbe leer finden und ein Engel ihnen die Auferstehung Jesu verkündigt mit der Weisung, diese Botschaft seinen Jüngern zu bringen und sie nach Galiläa zu bescheiden, wo der Herr sich ihnen offenbaren werde, und wie dann der Auferstandene selbst diesen Frauen auf dem Wege vom Grabe begegnet und ihnen die Mitteilung und den Auftrag des Engels bestätigt. Hierauf läßt er v. 11—15 als Gegenstück hiezu das Verhalten der Hohenpriester und Volksältesten zu dem von den Grabeswächtern ihnen gemeldeten Ereignisse folgen, und gibt dann v. 16—20 zum Schlusse noch einen summarischen Bericht über die Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa, bei welcher Christus sich den Jüngern als den kundgibt, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden verliehen ist, und sie beauftragt, auszugehen und alle Völker durch Taufe und Lehre in das Reich Gottes aufzunehmen, mit der Verheißung, daß er alle Tage bis zur Weltvollendung mit ihnen sein werde.

Vergleichen wir damit die Berichte der andern drei Evangelien, so finden wir, daß Mrk. in 16, 1—8 den Hergang, wie die Auferstehung des Herrn durch den Engel den galiläischen Frauen kundgethan wurde, übereinstimmend mit Matth. erzählt. Weiter sind in einem Anhange

v. 9—20, welcher nach dem Zeugnisse der alten Hdschr. und der Kchvv. keinen ursprünglichen Bestandteil des Evangeliums gebildet hat, drei Erscheinungen des Auferstandenen, der Auftrag des Herrn an seine Jünger, aller Creatur das Evangelium zu predigen, mit einer Schilderung der wunderbaren Zeichen, welche die Predigt desselben als Gotteskraft erweisen werden, und die Himmelfahrt des Herrn kurz zusammengestelt. — Luk. beschreibt in c. 24, was die galiläischen Frauen am Grabe erfuhren und was Petrus dort sah (v. 1—12), die Offenbarung des Auferstandenen, welche den nach Emmahus gehenden Jüngern zuteil wurde (v. 13—35), die Erscheinung Jesu unter den versammelten Jüngern am Ostersonntage, bei der der Herr ihnen die Notwendigkeit seines Leidens und seiner Auferstehung aus der Schrift nachwies und die Ausrüstung mit dem heil. Geiste verhieß (v. 36—49), und die Auffahrt Jesu gen Himmel angesichts der Jünger bei Bethania (v. 50—53). — Johannes berichtet, wie Maria Magdalene und auch Petrus und Johannes das Grab leer fanden und nach dem Weggange der beiden Jünger Maria sich umwendend einen Mann erblikt, der sich ihr als Jesus, der Auferstandene kundgibt (20, 1—20), ferner, wie am Abende desselben Tages der Herr den bei verschlossenen Thüren in Jerusalem versammelten Jüngern erscheint, sich ihnen an seinen Wundenmalen zu erkennen gibt und mittelst Anhauchung ihnen den heiligen Geist mitteilt (v. 21—23) und, weil Thomas, welcher nicht zugegen war und der Mitteilung der Jünger, daß sie den Herrn gesehen, nicht Glauben schenkt, nach acht Tagen nochmals in gleicher Weise den versammelten Jüngern erscheint und den Thomas von der Wirklichkeit seiner Auferstehung überzeugt (v. 24—29), und schließlich in c. 21 anhangsweise eine Offenbarung des Auferstandenen am galiläischen Meere vor den dort mit Fischfang beschäftigten Jüngern.

Sonach stimmen alle vier Evangelien darin zusammen, daß in der Frühe des Ostermorgens die galiläischen Frauen zum Grabe gingen, dasselbe geöffnet fanden und durch Engelmund die Botschaft der Auferstehung des Herrn empfingen, und bald darauf der Auferstandene diesen Frauen oder der Maria Magdalene erschienen ist. Die Abweichungen der einzelnen Berichte über dieses Factum betreffen untergeordnete Momente. Bedeutend erscheint nur der Umstand, daß Matth. — da Mark. bei der warscheinlichen Unechtheit des Schlusses v. 9—20 außer Rechnung bleibt — außerdem nur von einer Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa berichtet, Luk. hingegen nur Erscheinungen in Jerusalem, gar keine in Galiläa, und Joh. zwei Erscheinungen im Kreise der versammelten Jünger in Jerusalem, und nur in dem Anhange c. 21 noch eine in Galiläa erzählen. — Diese Verschiedenheiten hat die negative Kritik dahin zugespizt, daß Matth. die Erscheinungen des Auferstandenen in Judäa, Luk. die in Galiläa gänzlich ausschließe, nach Joh. aber Jesus wenigstens acht Tage in Jerusalem geblieben sei und die Jünger gleichfalls, denen er daselbst zweimal erschienen sei und dann noch zum dritten Male in Galiläa, und daß ‚Matth. wirklich nichts von den judäischen Erscheinungen weiß', da er

die Zusammenkunft des Herrn mit den Eilf v. 16 ff. augenfällig als das *erste* durch den Engel v. 7 und durch Jesum selbst v. 10 verheißene Wiedererscheinen im Jüngerkreise darstelle, und zwar so, daß im Zusammenhange seiner Erzählung nirgends ein Platz für die judäischen Erscheinungen' sei.[1] — Allein in dieser Zuspitzung der Verschiedenheiten zu unausgleichbaren Widersprüchen zeigt sich schon die dogmatische Tendenz der Kritik, die wunderbare Thatsache der Auferstehung des Herrn zweifelhaft zu machen. Dagegen Folgendes:

1. Daß Matth. die Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem gänzlich ausschließe, ist nicht wahr. Er berichtet ja v. 9 ganz bestimt, daß Jesus den vom Grabe weggehenden Frauen erschienen ist. Sodann was er sowol über diese Begegnung Jesu als auch über den Gang der Frauen zum Grabe und ihre Warnehmungen bei demselben mitteilt, bietet so viel Uebereinstimmendes mit dem Berichte Joh. 20, 1—17, daß die Selbigkeit des Factums keinem Zweifel unterliegt, da Mtth. nur die Hauptsache kurz zusammengefaßt hat, während Joh. den Vorgang ausführlich nach allen Nebenumständen erzählt. Wenn aber Joh. hiebei nur von der Maria Magdalene erzählt, während Mtth. außer derselben noch die andere Maria, Mrk. dazu noch die Salome nent, so begründet dies keinen Widerstreit, da auch Mtth., Mrk. u. Luk. (v. 10) die Magdalenerin an erster Stelle nennen, und Luk. dieselbe schon in c. 8, 2 f. an die Spitze der galiläischen Frauen gestelt hat, welche Jesu von ihrem Vermögen Handreichung leisteten. ‚War Maria dem Herrn seit ihrer Befreiung von einem schweren Leiden mit der ganzen Innigkeit des Glaubens und der Zuneigung nachgefolgt, so erklärt sich der höhere Grad ihres Schmerzes eben so leicht, wie ihr Vorangehen auf dem Wege zum Grabe und ihre stürmische Erregung durch das, was sie in der Nähe desselben wargenommen hat' (*Steinm.* S. 62). Eilte sie aber den anderen Frauen voran, so läßt sich auch aus dem Zurücklaufen, um Petrus und Johannes zu holen (Joh. v. 2—8), kein Widerspruch gegen das Schweigen der Synoptiker über diesen Zwischenfall formiren, da die beiden Jünger dort weiter nichts als das leere Grab sahen und ohne zum Glauben an die Auferstehung zu kommen, nach Hause zurükkehrten (Joh. v. 8—10).[2] Die Engel im Grabe erblikte

---

1) So *Mey.* zu 28, 10 mit der Bemerkung: ‚Vereinigung dieser verschiedenen Berichte ist unmöglich (*Strauss* II, S. 558 ff., *Holtzm.*, S. 500 f., *Keim*)', und der daraus gezogenen Folgerung: ‚Ueber die Erscheinungen des Auferstandenen unter seinen Jüngern hatte sich eine dreifache Ueberlieferung ausgeprägt: 1) *die rein Galiläische*, welche sich bei Matth. darstelt; 2) *die rein Judäische*, welche Luk. hat, auch Joh. *ohne* den Anhang c. 21; 3) *die gemischte*, welche Judäische *und* Galiläische Erscheinungen berichtete und bei Joh. *mit* dem Anhange c. 21 sich findet'; woraus als geschichtliches Resultat sich ergebe, daß Jesus *sowol* in Jerusalem *als auch* in Galiläa den Jüngern erschienen sei.

2) Mit vollem Rechte erhebt *Steinm.* S. 61 gegen ‚die Kritik die ernste Anklage, daß sie die Widersprüche in den evang. Berichten mit aller Schärfe hervorzukehren pflegt, während sie über dasjenige ein beharrliches Schweigen beobachtet, worin die Darstellungen übereinstimmen. Sie stelt die Disharmonien in ein möglichst grelles, in ein blendendes Licht, um dem Auge des Lesers die vorhandene Harmonie zu entrücken und es über dieselbe zu täuschen'.

(auch nach Joh. v. 11 ff.) Maria erst nachher, und erst nachdem sie mit denselbeu gesprochen und sich umwendete, erblikt sie Jesum, den sie aber nicht eher erkent, bis er sie bei ihrem Namen *Maria* angeredet hat. Dies konte in summarischer Erzählung unbedenklich so gefaßt werden, daß Jesus den Frauen beim Weggehen vom Grabe begegnet sei. Hinsichtlich dieser Begegnung aber schreibt Joh., daß Jesus der Maria das Berühren seiner Person verweist (*μή μου ἅπτου* v. 17); Matth., daß die Frauen Jesu Füße umfassen; nach beiden Relationen aber schneidet der Herr die Huldigung mit der Weisung ab, den Auftrag an seine Jünger, den er ihnen erteilt, auszurichten. Diese Uebereinstimmungen liefern einen ausreichenden Beweis für die Identität des von Mtth. u. Joh. erzählten Ereignisses und widerlegen die Behauptung, daß Matth. von dem Erscheinen des Auferstandenen in Jerusalem nichts wisse.

2. Richtig ist nur, daß Matth. keine Erscheinung des Auferstandenen, welche den Aposteln in Jerusalem zuteil wurde, erzählt; unbegründet ist dagegen die Behauptung, daß er dieselben gänzlich ausschließe. Für die Behauptung, daß die v. 16 ff. erzählte Zusammenkunft Jesu mit den Eilf in Galiläa *augenfällig* als das *erste* Wiedererscheinen im Jüngerkreise dargestelt sei, hat *Mey.* einen Beweis nicht geliefert. Das Schweigen von den Erscheinungen in Jerusalem reicht hiefür nicht aus, auch nicht die Weisung, welche der Engel und dann der Herr selbst durch die Frauen den Aposteln geben läßt, nach Galiläa zu gehen, wo sie den Herrn sehen werden. Nach Luc. 24, 34 sprachen die Apostel zu den von Emmahus zurückgekehrten Jüngern, welche ihnen ihr Erlebnis auf dem Wege erzählten: der Herr ist warhaftig auferstanden und Simoni erschienen, und doch hat keiner der vier Evangelisten diese Erscheinung des Herrn erzählt. Nur der Apostel Paulus erwähnt sie 1 Kor. 15, 5, dann aber v. 5 u. 6 noch zwei Erscheinungen, welche mehr den fünfhundert Brüdern auf einmal und dem Jakobus zuteil geworden, von welchen auch in den Evangelien kein Wort zu lesen ist. Daraus ergibt sich wol deutlich genug, daß die Evangelisten nicht darauf ausgingen, *alle* Erscheinungen des Herrn zu berichten, sondern daß jeder nur diejenigen erwähnt, welche er für die Leser seines Evangeliums zur Befestigung im Glauben an die Auferstehung des Herrn für ausreichend erachtete. Matth. aber bezeichnet die Erscheinung Jesu in Galiläa v. 16 ff. weder als die erste, noch als die einzige, noch auch als die lezte Offenbarung des Herrn vor seinen Jüngern, sondern erwähnt dieselbe als Erfüllung der Zusage, welche Jesus am Abende vor seinem Tode den Jüngern gegeben (26, 32), daß er nach seiner Auferstehung vor ihnen in Galiläa hergehen d. h. als treuer Hirte sie dort wieder sammeln werde. Um diese Zusage zu erfüllen ließ er durch die Frauen denselben die Weisung geben, nach Galiläa zu gehen, um dort seiner Erscheinung gewärtig zu sein. Dort will er sich ihnen zeigen, und ihnen Befehl und Verheißung geben; nicht weil es in der Hauptstadt zu geräuschvoll war (*Olsh.*) oder auch, um zu verhüten, daß sie nicht vorzeitig durch Verkündigung seiner

Auferstehung Verfolgung wider sich hervorriefen (*Lange,* Leben Jesu II, 3 S. 1666), sondern ‚weil Galiläa das Land seiner Gläubigen war'. ‚Dort wo er bei den Geringen und Unwissenden Glauben gefunden, und nicht in Jerusalem, wo ihn die Feindschaft der Oberen ans Kreuz geschlagen, ziemte es sich, daß er die Seinen wieder sammelte, welche sein Tod zu einer hirtenlosen Herde gemacht hatte' (*Hofm.* Schriftbew. II, 1 S. 520). Wenn also Matth. sich hinsichtlich der Offenbarungen des Auferstandenen auf die Mitteilung der in Galiläa geschehenen beschränkt, so entspricht dies ganz dem in seinem Evangelio befolgten Plane, vorzugsweise das messianische Wirken auf dem Boden von Galiläa zu schildern, welchen er bei der Angabe, daß Jesus in Galiläa aufgetreten sei, durch den Hinweis auf die Erfüllung der Weißagung Jes. 9, 1 f. in c. 4, 14 angedeutet hat (s. S. 11 ff. u. 126 f.). Wie er diesem Plane zufolge in der Darstellung der Lehrthätigkeit Jesu die Reisen nach Jerusalem übergeht und Jesum erst nach Jerusalem aufbrechen läßt, als die Zeit gekommen war, daß er dort durch Leiden, Tod und Auferstehung das Werk der Erlösung vollenden solte, so übergeht er auch die Erscheinungen des Auferstandenen unter seinen Jüngern in Jerusalem und erwähnt nur die in Galiläa geschehene zum Zwecke der Sammlung und schließlichen Ausrüstung der Jünger für das ihnen befohlene Amt der Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern, wie aus dem Inhalte dieser Offenbarung v. 16—20 zu ersehen ist. — Fragt man aber noch, warum denn Matth. die Erscheinungen des Auferstandenen, welche Luk. und Joh. (in c. 20) schildern, nicht wenigstens andeutungsweise berührt hat, so ist darauf erstlich zu antworten, daß er ebenso wenig wie Mrk., Luk. u. Joh. sein Evangelium für Leser geschrieben hat, die noch gar nichts von Jesu Christi Leben und Wirken vernommen hatten, sondern für Christen, welchen die evangelischen Thatsachen bereits mündlich gepredigt waren, und daß er darin für die Christen aus dem jüdischen Volke, um dieselben im Glauben an Jesum als den von den Propheten geweißagten Erlöser Israels zu befestigen, den Nachweis führen will, wie Jesus in Warheit der im A. Test. verheißene Messias und Vollender des Reiches Gottes gewesen ist. Zweitens aber ist zu erwägen, daß die den Aposteln in Jerusalem zuteil gewordenen Offenbarungen des Auferstandenen, welche Luk. u. Joh. berichten, nur den Zweck hatten, die Zweifel der Jünger an der Wirklickeit seiner Auferstehung zu heben und sie im Glauben an diese Grundthatsache der apostolischen Verkündigung, auf welcher die Gemeinde des Herrn erbaut werden solte, fest zu gründen. Dies erhellt ganz deutlich aus der Beschreibung dieser Offenbarungen in Luc. 24, 13—49 u. Joh. 20, 19—29, wornach Jesus sich nicht damit begnügt, den Jüngern durch das Zeigen seiner Nägelmale und durch Essen vor ihnen (Luc. 24, 42 f.) sich als den Auferstandenen kundzugeben, sondern ihnen auch aus der Schrift die Notwendigkeit seines Leidens und Sterbens wie seiner Auferstehung erweist. So notwendig aber diese Befestigung der Jünger im Glauben an die Auferstehung Christi immerhin war, bevor ihnen befohlen wurde, in die Welt hinaus-

zugehen und alle Völker durch Taufe und Lehre zu Jüngern des Herrn zu machen, so gehörte die Erwähnung dieser Glaubensstärkung der Jünger doch nicht in den Plan, welchen Matth. bei der Darstellung der Auferweckung des Herrn zur Vollendung seines Werkes auf Erden in Aussicht genommen hatte, daß die Kritik ein Recht hätte, aus der Nichterwähnung das Nichtwissen zu folgern.[1]

V. 1—10. *Die Auferstehung des Herrn und die erste Erscheinung des Auferstandenen.* Vgl. Mrc. 16, 1—11. Luc. 24, 1—12 u. Joh. 20, 1—18. — V. 1. In der Späte des Sabbats, bei Tagesanbruch auf den Sonntag kamen Maria Magdalene und die andere Maria, das Grab zu besuchen. *Ὀψὲ σαββάτων spät Sabbats* bedeutet weder nach Verfluß des Sabbats (*Olsh., de W., Bl., B.-Cr., Ew.*), noch nach Verfluß der Woche (*Grot., Wies.*). Denn *ὀψέ spät* mit näher bestimmenden Genitiv bezeichnet immer die Späte, welche zu der im Genitiv angegebenen Zeit selbst noch gehört, s. *Mey.* z. St. u. *Kühner* Gramm. II, 292 mit den dort angef. Belegen aus Classikern. *τῇ ἐπιφωσκούσῃ sc. ἡμέρᾳ* bei Aufleuchten des Tags, *εἰς μίαν σαββάτων* wörtlich auf den ersten nach Sabbat. *μία σαββάτων* entspricht dem talmudischen אחד בשבת der erste im Verhältnis zum Sabbate d. i. der auf den Sabbat folgende Wochentag, der Sonntag. Vgl. über diese talmud. Bezeichnung der Wochentage *Lightf. hor. ad h. l.* Aus dieser näheren Bestimmung ergibt sich, daß dieser Zeitbestimmung die natürliche Tagesrechnung von Sonnenaufgang bis wieder zum Sonnenaufgang zu Grunde liegt. Gemeint ist der Zeitpunkt, wo die den Sabbat schließende Nacht in die erste Morgendämmerung des Sonntags überging. Diese Angabe stimt ganz mit den Angaben der anderen Evangelisten, dem *διαγενομένου τοῦ σαββάτου — λίαν πρωῒ τῆς μιᾶς σαββάτων* (Mrk.), *τῇ μιᾷ τῶν*

1) Gleicherweise läßt sich aus dem Plane, welchen Luk. und Joh. bei Abfassung ihrer Evangelien verfolgten, der Grund nachweisen, weshalb Luk. nur Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem und Joh. die in seine Schrift aufgenommenen mitteilen. Da dies aber nicht in einen Comm. über das Matth.-Evang. gehört, so verweisen wir darüber auf die Erörterungen von *v. Hofm.* im Schriftbew. II, 1 S. 520 ff. u. II, 2 S. 4 ff. und *Grau*, Entwicklungsgesch. I S. 289 ff., und wollen daraus zur Bestätigung unserer obigen Erörterung nur folgendes herausheben. ‚Dem Matth. gilt es, den Judenchristen wie den Juden zu beweisen, daß durch Israels Schuld das Heil vor den Juden vorübergehe und sich zu den Heiden hinüberwende. So zeigt er durch die ihm eigentümliche Erzählung, wie die Obersten Israels durch Bestechung der Grabeswächter das Volk auch um die lezte Heilsthat des Herrn betrogen, das äußerste Maß der Schuld des Volkes; welcher gegenüber der Befehl des Herrn an die neue Obrigkeit des Himmelreichs ergeht, die ganze Welt zum Eingange in dasselbe aufzufordern‘ (*Grau* S. 290). Dazu vgl. die ergänzende Ausführung bei *v. Hofm.* II, 2 S. 6: ‚Mit dem Gegensatze zwischen dem Hohenrathe und den Elfen, auf welchen es Matth. abgesehen hat, ist der von Jerusalem, der Stadt des jüdischen Volks, und Galiläa, dem Lande der Jünger Jesu, notwendig verbunden, während bei Luk. Jerusalem die heilige Stadt ist, wo der Zeugenberuf der Jünger anhebt, gegenüber von Rom, dem Mittelpunkte der Völkerwelt, welche er umspannen soll. Galiläa und nicht Jerusalem war der Ort, wo Jesus die Seinen wiedersehen, aber Jerusalem war der Ort, von wo aus er das Zeugnis seiner Auferstehung in alle Welt ausgehen lassen wolte‘.

σαββάτων ὄρθρου βαθέος (Luk.) und τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων — πρωΐ σκοτίας ἔτι οὔσης (Joh.), d. i. Sonntag früh vor Sonnenaufgang als es noch dunkel war. Unrichtig ergänzt *Ew.* zu τῇ ἐπιφωσκούσῃ das *nom.* ἑσπέρα und erklärt es vom abendlichen Lichtleuchten, meinend, Matth. habe zusammengezogen, was die Frauen Sonnabend Abend und Sonntag in der Frühe thaten. Allein zu dieser Annahme liegt gar kein Grund vor, da Mtth. das Balsamiren des Leichnams überhaupt nicht erwähnt. Auch *Keim* versteht die Worte von dem abendlichen Anbruche des Tags mit dem Aufgange der Sterne oder Anzünden der Lichter; allein hätte Matth. dies sagen wollen, so würde er einfach τῇ μιᾷ σαββάτων ἐπιφωσκούσῃ geschrieben haben.[1] Gegen *Keims* Deutung, die einen Widerspruch zwischen Matth. und den anderen Evangelien eintragen soll, spricht entscheidend schon der Umstand, daß für die Auferstehung die τρίτη ἡμέρα (s. zu 27, 63) gar nicht herauskomt, wenn die Frauen am Sonnabend vor Einbruch der Nacht zum Grabe kamen und dort den Stein abgewälzt fanden. — Ueber die ‚andere *Maria*' s. zu 27, 56. Mrk. nent noch die *Salome*, während Joh. nur die Maria Magdalene als die Hauptperson erwähnt. Diese Verschiedenheiten sind nicht auf Verschiedenheit der Ueberlieferung zurückzuführen (*Mey.*), sondern erklären sich einfach daraus, daß keiner der Evangelisten darauf ausging, eine vollständige Chronik der Auferstehungsgeschichte zu liefern. Wie wenig dies in ihrem Plane lag, ersieht man einleuchtend aus Luk., wo 24, 10 außer der Maria Magdal. die Johanna und Maria Jakobi καὶ αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς als beim Grabe gewesen erwähnt sind, während in 23, 55 f. nur im Allgemeinen die mit Jesu aus Galiläa gekommenen Frauen bei der Grablegung zugegen waren, und dann 24, 1 fortgefahren wird: am ersten Wochentage aber gingen sie zum Grabe καί τινες σὺν αὐταῖς. — Die Frauen kamen θεωρῆσαι zu beschauen d. h. zu besuchen das Grab. Nach Mrk. u. Luk. kamen sie mit Specereien, um die Balsamirung zu vollenden, (s. zu 27, 59 f.). Dies war allerdings der Hauptzweck, weshalb sie in aller Frühe nach dem Sabbate zum Grabe gingen; aber ganz irrig schließt daraus *Mey.*, daß diese Angabe bei Mtth. wegen der Versiegelung und Bewahrung keinen Platz finden konte. Weshalb hat denn aber Mtth. schon in 27, 61 nicht die Bereitung der Specereien u. v. 59 die Salbung des Nikodemus erwähnt? Am Freitag Abend, als Jesus ins Grab gelegt wurde, da wußten doch die Frauen noch nicht, daß das Grab würde versiegelt und bewacht werden. Den Grund weshalb Mtth. von der Balsamirung des Leichnams Jesu nichts sagt, haben wir einzig darin zu suchen, daß dieselbe keine heilsgeschichtliche Bedeutung hatte, nur ein Zeichen treuer Anhänglichkeit und Liebe war, die sich aber

1) Gegen die Annahme von *Weiss*, daß der Bearbeiter des ersten Evangeliums die beiden Zeitangaben in Mrc. 16, 1 und 2 zusammengezogen habe, hat schon *Mey.* richtig bemerkt: ‚das wäre allzu ungeschikt gewesen; er hätte ja nur die beiden Zeitbestimmungen des Mark. einfach zusammenzustellen und zu schreiben gebraucht: διαγενομένου τοῦ σαββάτου, λίαν πρωΐ τῆς μιᾶς σαββάτων. Er hat aber eben ganz unabhängig von Mark. geschrieben'.

schon darin kundgab, daß ein Rathsherr, wie Joseph von Arimathia sich den Leichnam Jesu von Pilatus erbat, um ihn in sein eigenes Grab zu legen, und die galiläischen Frauen sich dem Grabe gegenüber hinsezten, die Bestattung ansahen und gleich nach dem Sabbate in aller Frühe sich zum Grabe begaben.

V. 2–4. „Und siehe ein großes Erdbeben geschah; denn ein Engel des Herrn stieg vom Himmel herab und trat hinzu, wälzte den Stein ab und sezte sich darauf". *Καὶ ἰδού* dient dazu, auf einen ganz unerwarteten Umstand (oder Gegenstand) aufmerksam zu machen. Daß das hier Erzählte ‚*angesichts* der Frauen' geschehen sei, das liegt nicht in dem *καὶ ἰδού*, sondern hätte deutlich gesagt werden müssen. Freilich darf man auch die Aoriste *ἐγένετο*, *καταβάς*, *ἀπεκύλισεν etc.* nicht im Sinne des Plusq. (*Kern, Ebr.* u. A.) fassen wollen, sondern der v. 2 berichtete Vorgang ist gar nicht in zeitliche Beziehung zu dem Kommen (*ἦλθε*) der Frauen zum Grabe gesezt, sondern sachlich demselben gegenübergestelt als etwas Eingetretenes, das die Frauen am Grabe nicht erwarteten. Zum Grabe gekommen fanden sie den Stein nicht mehr vor des Grabes Thür, sondern abgewälzt, und ein Engel saß darauf. Ob dies Ereignis eingetreten war, während sie auf dem Wege waren oder schon vorher, läßt Matth. ganz unbestimt. Vergleichen wir Mark., der die äußeren Vorgänge sehr genau zu beschreiben pflegt, so ersehen wir aus seiner Darstellung, daß das *ἦλθε Μαρίαμ . . . . θεωρῆσαι* nicht die Ankunft der Maria am Grabe aussagt, sondern den Gang zum Grabe, da *ἔρχεσθαι* wie בּוֹא nicht blos wohin *kommen*, sondern auch wohin *gehen* bedeutet. In diesem lezteren Sinne des Worts schreibt Mark.: die Frauen *ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον gehen* zum Grabe und *ἔλεγον* sprachen zu einander: wer wird uns den Stein abwälzen, und aufgeblikt habend sahen sie, daß der Stein abgewälzt ist. Die Aeußerung: wer wird . . . abwälzen thaten sie nicht erst als sie am Grabe angekommen waren, denn so wie sie demselben so nahe waren, daß sie einen Blick dahin werfen konten, da sahen sie ihn schon abgewälzt. Wie *ἔρχονται* bei Mrk. so ist auch *ἦλθε* bei Mtth. gemeint, nämlich von dem Gange zum Grabe. Was sie bei der Ankunft am Grabe sahen, ist mithin als vor der Ankunft geschehen zu denken. Luk. v. 3 hat den Hergang in den Worten: *εὗρον τὸν λίθον ἀποκεκυλισμένον* ganz richtig dargestelt. — *Σεισμός* ohne *γῆς* ist wol nur eine Erschütterung der Grabesstätte, ein nur auf diese Stelle sich erstreckender Erdstoß. Demselben folgte das Herabsteigen des Engels, welcher den Stein abwälzte. Nicht durch die gewaltige Erschütterung der Grabstätte, sondern von Gott durch die Hand des Engels wurde der Stein abgewälzt. Der Engel sezte sich *ἐπάνω αὐτοῦ sc. τοῦ λίθου* ‚als der gottgesandte Wächter und Dolmetscher des leeren Grabes', wie *Mey.* richtig bemerkt. Erkent man dies als den Zweck der Engelerscheinung, so erklärt sich auch die scheinbare Differenz dieser Angabe mit dem weiteren Berichte. Die Worte des Engels zu den Frauen: komt her und sehet die Stätte wo der Herr gelegen (v. 6), setzen voraus, daß der Engel nicht auf dem abgewälzten, vor dem Grabe liegen-

den Steine saß, sondern drinnen im Grabe sich befand. Dies sagen Mrk. v. 5 u. Luk. v. 3 u. 5 unzweideutig. Damit steht auch jene Angabe des Mtth. (ἐκάθητο ἐπάνω αὐτοῦ v. 2 nicht in Widerspruch. Mtth. erwähnt das Sitzen des Engels auf dem Steine nur, sofern dasselbe Bezug auf die Wächter hatte. Daß der Engel dort sitzen blieb, bis die Frauen ankamen, ist damit nicht gesagt. Wo diese den Engel vorfanden, gibt Mtth. nicht bestimt an, sondern läßt es aus der schon angeführten Rede desselben: δεῦτε, ἴδετε κτλ. nur erschließen. Die Hüter des Grabes wurden durch die Erderschütterung aus ihrer Ruhe aufgeschreckt; die Erscheinung des Engels solte ihnen die Erderschütterung deuten, daß sie dieselbe nicht für einen natürlichen Erdstoß hielten, zugleich aber solte die Erderschütterung ihnen zeigen, daß die Erscheinung des Engels kein Gebilde ihrer aufgeregten Phantasie, kein Gespenst war. — V. 3. Die Gestalt (ἰδέα oder εἰδέα das Aussehen, die äußere Erscheinung) des Engels war leuchtend wie der Blitz und sein Gewand weiß wie Schnee. Aus dem überirdischen Reiche des Lichts kommend glich seine Erscheinung dem Leuchten des Blitzes. Ἀπὸ τοῦ φόβου αὐτοῦ von der Furcht vor ihm erbebten (ἐσείσθησαν) die Hüter des Grabes und wurden wie todt d. h. ohnmächtig vor Schrecken. Daß sie flohen wird nicht ausdrücklich gesagt; denn es versteht sich von selbst, daß mit der Erscheinung des Engels und der Abwälzung des Steines von des Grabes Thür das Wachehalten der Soldaten vorbei war und den Wächtern nichts übrig blieb als fortzugehen und den Hohenpriestern das Vorgefallene zu melden (v. 11). — Mit der Entfernung der irdischen Grabeshüter hatte der Engel seinen Dienst als gottgesandter Wächter des Grabes erfült. Für die zum Grabe kommenden Frauen hatte er das Grab nicht zu bewahren, sondern ihnen nur die Leere des Grabes zu deuten. Daher erscheint er ihnen im Grabe sitzend, um ihnen die Gottesbotschaft der Auferstehung des Herrn zu verkündigen.

V. 5—7. „Antwortend sprach der Engel zu den Weibern". ἀποκριθείς ist gebraucht wie 11, 25, die Rede des Engels als Erwiderung auf den wargenommenen Eindruck, welchen das Geschehene auf die Frauen gemacht, einführend. μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς fürchtet *ihr* euch nicht. Das durch die Nachstellung betonte ὑμεῖς ist dem Erschrecken der Wächter entgegengesezt. „*Denn* ich weiß, daß ihr Jesum den Gekreuzigten sucht. Er ist nicht hier, sondern er ist auferwekt worden, wie er gesagt hat". Davon könt ihr euch überzeugen. „Komt nur her und besehet die Stätte, wo er gelegen". Das καθὼς εἶπε bezieht sich auf die Vorherverkündigungen Jesu von seiner Auferstehung, wie Luk. v. 6 f. durch Anführung des Inhalts dieser Verkündigungen verdeutlicht. — Statt des Engels, welchen Mrk. v. 5 nach seiner Erscheinung als νεανίσκον bezeichnet, erwähnt Luk. 4 ff. ἄνδρες δύο in leuchtenden Gewändern, also zwei Engel, wie Maria Magd. bei Joh. v. 12 im Grabe sitzen sieht. — Die Auferweckung und Auferstehung Jesu selbst wird nicht beschrieben, sondern nur als geschehen durch das Verschwundensein des Leichnams aus dem Grabe und das Zeugnis des

Engels kundgetan. Als ein Wunder der göttlichen Allmacht entzog sich dieser Vorgang nicht nur der Warnehmung irdischer Augen, sondern auch dem Begreifen des menschlichen Verstandes. Jesus ist durch die Auferweckung nicht wie Lazarus in das irdische Leben zurückgeführt worden, sondern mit geistigem (verklärtem) Leibe aus dem Grabe erstanden. Als der Verklärte ist er für irdische Augen ebenso unsichtbar wie die Geister des Himmels, die Engel, und kann nur den Engeln gleich den Menschen sichtbar *erscheinen*. Die Vorstellung der neueren Vermittlungstheologen, daß mit der Auferstehung die Verklärung des Leibes Christi nur begonnen und in den 40 Tagen bis zur Himmelfahrt sich successiv vollendet habe, ist schriftwidrig und irrig, vgl. dgg. *Steinm.* S. 105 ff. — V. 7. Der Engel erteilt den Frauen zugleich den Auftrag, den Jüngern die Auferstehung des Herrn zu melden und ihnen zu sagen, der Auferstandene werde in Galiläa vor ihnen hergehen und dort sich ihnen zu sehen geben. Die Worte *καὶ ἰδοὺ προάγει* bis *ὄψεσθε* gehören noch zu dem, was die Frauen den Jüngern sagen sollen, wie *Beng.* richtig bemerkt hat. Sonach geht *ὑμεῖς* und *ὄψεσθε* auf die Jünger nicht auf die Frauen. Mrk. sezt hinzu: *καθὼς εἶπεν ὑμῖν* wie Jesus den Jüngern gesagt hatte auf dem Gange nach Gethsemane 26, 32. Mrc. 14, 28. — Ueber *προάγει* s. zu 26, 32. Es bezeichnet ‚nicht ein simples Vorangehen, sondern ein Vorangehen als Hirt und Führer' (*Hngstb.*) und schließt vorhergegangene Erscheinungen, um die Jünger von der Wirklichkeit seiner Auferstehung zu überzeugen, nicht aus, so daß von einer ‚unausgleichbaren Differenz mit den Berichten des Joh. und Luk.' (*Mey.*) nicht die Rede sein kann. Auch aus dem *ταχὺ πορευθεῖσαι εἴπατε* folgt nicht, daß die Jünger unverzüglich schnell nach Galiläa gehen solten. Nur die Nachricht von Jesu Auferstehung soll ihnen schnell gebracht werden. Zwar wurde ihnen damit auch nicht gesagt, daß sie noch länger in Jerusalem warten solten. Wenn dies aber dennoch geschah, so ist es daraus zu erklären, daß die Jünger der ihnen gebrachten Botschaft keinen Glauben schenkten und der Auferstandene ihnen selbst erst in Jerusalem erscheinen und sich als auferstanden kund geben mußte. — Mit den Worten: „siehe ich hab es euch gesagt" erklärt der Engel seine Verkündigung als zweifellos gewiß.

V. 8—10. Die Frauen eilten nun mit großer Furcht und Freude den Jüngern die Botschaft zu bringen. *μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης* ist, wenn auch *μεγάλης* zu beiden Substantiven gehört, nicht als eine Mischung von Furcht und Freude zu denken, sondern Furcht ergriff sie vor dem Wunder Gottes, welches der Engel ihnen kundthat und durch seine Erscheinung verbürgte; Freude über die Botschaft des Engels, daß Jesus auferwekt sei und seine Jünger in Galiläa wieder sammeln wolle. — V. 9. Unterwegs aber, ganz unverhofft (*ἰδού* s. zu v. 2) komt Jesus ihnen entgegen mit dem Gruße: *χαίρετε*. Als sie aber seine Füße umfassen und ihn anbeten wollen, spricht er zu ihnen: „fürchtet euch nicht, geht und verkündigt meinen Brüdern, daß . . ." Das *μὴ φοβεῖσθε* zeigt, daß die Erscheinung Jesu ihnen Furcht ein-

flößte, weil sie den Eindruck einer Erscheinung aus der überirdischen Welt machte. Daher umfassen sie seine Füße, ihn ehrfurchtsvoll anzubeten. Jesus aber beruhigt sie und befiehlt ihnen, seinen Brüdern die Kunde von seiner Auferstehung zu bringen. *τοῖς ἀδελφοῖς μου.* So bezeichnet der Herr die Apostel auch nach Joh. 20, 17, aber nie vor seinem Tode, denn in 12, 49 ist *ἀδελφοί* nicht im eigentlichen und vollem Sinne zu nehmen. *Mey.* meint: wegen der Vorstellung des überirdischen Wesens, mit welcher die Frauen vor ihm lagen. Richtig aber nicht ausreichend. Jesus will damit nicht blos seine menschliche Natur betonen, sondern zugleich andeuten, daß seine Jünger auch seiner Herrlichkeit teilhaftig werden sollen, vgl. 25, 40, wo er als Weltrichter alle Gläubigen *ἀδελφοί* nent. *Steinm.* meint: weil sie in die Gemeinschaft seines Wirkens eintreten sollen; aber weder vom Contexte nahe gelegt, noch der Parallelstelle 25, 40 entsprechend. Die Erneuerung des Auftrags, welche schon der Engel den Frauen erteilt hatte, ist nicht ‚überflüssig' (*de W.*), oder gar ‚sinnlos und unwürdig' (*Keim*), einen späteren Ueberarbeiter verrathend. Sie war vielmehr wichtig, ja notwendig, um sowol den Frauen als den Jüngern seine Auferstehung zu versichern; ein Act der Herablassung des Herrn zur Glaubensschwäche seiner Jünger.

V. 11—15. *Das Verhalten der Obersten der Juden zur Thatsache der Auferstehung Christi.* — *Πορευομένων δὲ αὐτῶν* während aber dieselben (die Frauen) gingen, den Jüngern die Kunde (v. 10) zu bringen, siehe da kamen einige von der Wache (26, 65) in die Stadt und meldeten den Hohenpriestern alles Geschehene (das v. 2—4 Erzählte). — V. 12. Und nachdem sie (die Hohenpriester) mit den Aeltesten sich versammelt und Rath gepflogen hatten, gaben sie Silberlinge genug den Soldaten, sprechend: „Saget, daß seine Jünger des Nachts gekommen sind und ihn gestohlen haben während wir schliefen". Zu *συναχθέντες* sind die *ἀρχιερεῖς* Subject. Vgl. über solchen Wechsel des Subjects *Winer* Gr. S. 586. *συμβούλιον λαβεῖν* Berathung halten, wie 12, 14. 22, 15. An eine Beschlußfassung in förmlicher Sitzung des Synedriums ist nicht zu denken. Die Hohenpriester mußten in Gemeinschaft mit den Aeltesten, welche ihren Haß gegen Jesum teilten, die Sache im Geheimen berathen und abmachen, da es galt, die Soldaten durch Bestechung zu vermögen, daß sie über das was sie am Grabe erlebt hatten, nicht blos schwiegen, sondern auch, da die Kunde von der Auferstehung Jesu sich alsbald in Jerusalem verbreiten mußte und das Factum des Verschwundenseins des Leichnams aus dem Grabe sich nicht in Abrede stellen ließ, eine erlogene Aussage über den Vorgang verbreiten. Das Vorgeben, zu welchem die Hohenpriester die Soldaten verleiteten, nent *August.* eine *infelix astutia,* da die Soldaten ja nicht wissen konten, was während ihres Schlafens geschehen war. Allein wenn wirklich, während sie schliefen, der Leichnam aus dem Grabe verschwunden war, so lag die Annahme nahe, daß die Jünger ihn heimlich bei Seite gebracht hatten. — V. 14. Aber das Schlafen der Wache auf ihrem Posten war ein schweres Dienstvergehen, welches der *ἡγεμών*

den Soldaten nicht ungestraft hingehen lassen durfte. Um also die Soldaten hierüber zu beruhigen, versprachen ihnen die Hohenpriester: wenn die Sache zum Verhör vor den Landpfleger kommen solte, daß sie dann denselben überreden d. h. beschwichtigen und sie ἀμερίμνους frei von Sorge vor Strafe machen wolten. ἀκούεσθαι ἐπί gehört werden vor dem Richter d. h. zum gerichtlichen Verhöre kommen. πείθειν *persuadere,* in dem Sinne: über eine Sache beruhigen. — V. 15. Die Soldaten nahmen das Geld und thaten wie sie gelehrt d. h. instruirt worden waren. So wurde ὁ λόγος οὗτος die Aussage, daß Jesu Leichnam von seinen Jüngern gestohlen worden (v. 13), bei den Juden durch Gerede verbreitet (διεφημίσθη) bis auf den heutigen Tag d. h. bis zur Zeit der Abfassung des Evangeliums. Die geflissentliche Ausbreitung dieses Lügengerüchtes erwähnt auch *Justin c. Tryph. 17. 108.* — Die Verbreitung dieses Gerüchtes unter den Juden veranlaßte ohne Zweifel Matthäus zunächst, in sein für Judenchristen bestimtes Evangelium die Geschichte von der auf Betrieb der Hohenpriester veranstalteten Bewachung des Grabes Jesu aufzunehmen und durch Darlegung des Sachverhaltes der Lüge entgegenzutreten, während die anderen Evangelisten keine Veranlassung hatten, in ihren für Heidenchristen bestimten Schriften die Sache zu erwähnen. Doch haben wir diese äußere Veranlassung nicht für das Hauptmotiv zu halten, welches Matth. hiezu bestimte. Dieses liegt vielmehr darin, zu zeigen, wie die Hohenpriester und Obersten der Juden gegen die Anerkennung der Auferweckung Jesu von den Todten, wodurch Gott selber den von ihnen Gekreuzigten als seinen Sohn und Christ erwies, sich wider Wissen und Gewissen verstokten und dadurch das Gericht der Ausschließung aus dem Reiche Gottes über sich und ihr Volk herbeiführten; s. S. 603 Anm.

Auch den neueren Gegnern der Auferstehung Jesu gereicht die von Matth. erzählte Thatsache zum Anstoß und Aergernis, wie die Versuche der Kritiker, den geschichtlichen Charakter dieser Erzählung zu verdächtigen, augenfällig zeigen. Als eine *ungeschichtliche Sage* soll sich nämlich die Geschichte von der Grabesbewachung durch ihre Unbegreiflichkeit verrathen. Abgesehen davon, daß Jesus nicht einmal seinen Jüngern direct seine Auferstehung vorhergesagt habe, soll es ganz unwarscheinlich sein, daß *a*) die Frauen am Auferstehungsmorgen das Einbalsamiren der Leiche beabsichtigen und ihre Sorge nur auf das Abwälzen des Steines beschränken konten, wenn sie von der Wache und Versiegelung des Grabes wußten. *b*) Im höchsten Grade unwarscheinlich sei wenn nicht die Willfährigkeit des Pilatus, doch das unkluge Benehmen der Sanhedristen, welche, statt den Leichnam Jesu selbst in Beschlag zu nehmen, ihn seinen Anhängern überlassen, und statt die Soldaten folgerichtig zur Rechenschaft zu ziehen, sie zur falschen Aussage verleiten. *c*) Eben so unwarscheinlich sei die Beschwichtigung des Procurators gegen eine Dienstverletzung seines Militärs, welches durch eine sehr dumme Lüge gerade alle Entschuldigung sich abgeschnitten hätte. Endlich verrathe der Evangelist selber die Entstehung dieser Sage in dem von feindlicher jüdischer Seite ausgesprengten Gerüchte von einem Diebstahle der Leiche. So *Mey.* unter Berufung auf *Paulus* (exeg. Hdb.),

Strauss (II S. 562 ff.), *Schleiermacher* L. J. S. 458 ff., *Weisse, Ew., Hase, Bl., Keim, Scholten, Hilgf.* — Aber schon den Ausgangspunkt dieser Zweifel, daß Jesus nicht einmal seinen Jüngern seine Auferstehung bestimt vorausgesagt habe, müssen wir nach dem S. 354 f. darüber Bemerkten als eine willkürliche und unbegründete Voraussetzung zurückweisen. — Sodann der Einwand 1) stüzt sich auf die eben so grundlose Voraussetzung, daß die Anhänger des Herrn von der Versieglung und Bewachung des Grabes Kentnis erhalten hatten. Woher wissen dies die Kritiker? Nach den evangel. Berichten ging Joseph, nachdem er das Grab mit dem Steine verschlossen hatte, davon (*ἀπῆλθεν* 27, 60) und auch die gläubigen Frauen, welche der Bestattung zugesehen hatten, kehrten um und ruhten den Sabbat über nach dem Gesetze (Luc. 23, 55). Die Hohenpriester und Pharisäer aber haben erst an dem auf die Rüstzeit folgenden Tag d. i. am Sabbate bei dem Procurator um eine Wache für das Grab angesucht und dieselbe erhalten und das Grab versiegelt. Und diese Sache heimlich zu betreiben hatten sie mehr Ursache als sie ruchbar zu machen ‚Die Anhänger des Gekreuzigten aber waren schwerlich jezt in der Stimmung auf Gerüchte zu lauschen und Erkundigungen einzuziehen; — ohne Zweifel ist ihnen also das Gerücht erst durch die Umstände bekant geworden, welche die Auferstehung des Herrn begleitet haben' (*Steinm.*, Leidensgesch. S. 247).

Ad 2 u. 3): Das Benehmen der Synedristen ist auch nicht unklug, sobald man sich nur die Lage der Dinge deutlich macht und sie nicht durch bodenlose Einfälle, wie der, daß die Synedristen den Leichnam Jesu hätten für sich in Beschlag nehmen sollen, verdunkelt und verwirrt. Für die Annahme, daß sie von Jesu Aeußerungen über seine Auferstehung nichts gehört haben solten, dafür liegt kein haltbarer Grund vor. Mochte auch durch Jesu Jünger über seine Todes- und Auferstehungsverkündigungen kein Wort unter das Volk gedrungen sein, so konte doch den Pharisäern im Gedächtnisse geblieben sein, was Jesus zu der *γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς* von dem Jonaszeichen gesagt hatte, welches sie zu seiner Zeit empfangen würden. ‚Vergleicht man Mtth. 12, 39—40 (u. 16, 4) mit c. 27, 63, so kann warlich nur der willkürliche Eigensinn behaupten, daß es der Aussage: *ἐμνήσθημεν ὅτι ἐκεῖνος ὁ πλάνος εἶπεν ἔτι ζῶν· κατὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι* an der ausreichenden geschichtlichen Basis gebreche' (*Steinm.* S. 249). — Wenn nun die Hohenpriester und Pharisäer sich an diese Aussage erinnerten, so waren sie doch weit entfernt zu glauben, daß Jesus wirklich aus dem Grabe auferstehen werde. Nur der Gedanke komt ihnen bei, daß die Jünger Jesu den Leichnam heimlich bei Seite schaffen könten und dann das Gerücht verbreiten, Jesus sei vom Tode auferstanden. Aber auch dieser Gedanke kam ihnen nicht in den Sinn, als Jesus von seinen Jüngern verlassen am Kreuze hing und da sein Leben aushauchte, um sofort Gegenmaßregeln zu treffen. Dazu bewog sie erst der Umstand, daß nach seinem Tode zwei angesehene Männer unerwartet als Anhänger Jesu hervorgetreten waren und Jesu Leichnam ehrenvoll bestattet hatten. Ließ sich von so entschlossenen Anhängern nicht noch mehr erwarten? Indeß für die erste Nacht war ein Fortschaffen der Leiche nicht zu besorgen, da Jesus seine Auferstehung am dritten Tage angekündigt hatte, mithin erst dann ein Verschwinden des Leichnams aus dem Grabe für eine Auferstehung aus dem Tode ausgegeben werden konte. Aber für die zweite Nacht, nach deren Ablauf der dritte Tag nach seinem Tode anbrach, war man

vor einem solchen Schritte nicht mehr sicher. Ging nun die Absicht der Hohenpriester dahin, dieser πλάνη vorzubeugen, so erscheinen die Anstalten, die sie trafen, völlig zweckgemäß. Nicht von dem Amtssiegel ihres Synedriums, wol aber von der Wache des Procurators versprachen sie sich den Erfolg, daß dadurch die Jünger an dem gewaltthätigen Unternehmen, das sie etwa im Sinne hatten, verhindert werden konten. Daher wenden sie sich an den Procurator. Dieser aber durfte schon deshalb ihre Bitte nicht abschlagen, weil durch Ausführung des den Jüngern zugemuteten Vorhabens ein Aufruhr im Volke entstehen konte. So hat denn die Gewährung dieser Bitte vonseiten des Pilatus durchaus nichts Unwarscheinliches. — Aber — meint man — desto unwarscheinlicher ist das Verhalten der Grabeswächter und das Benehmen der Hohenpriester und Aeltesten gegen die Wächter. Allein daß die Wächter das Vorgefallene nicht dem Procurator, sondern den Hohenpriestern überbringen, erklärt sich vollständig aus dem Umstande, daß Pilatus die Wache den Befehlen des Synedriums unterstelt und es demselben überlassen hatte, das Grab so sicher zu verwahren, wie sie wüßten, also auch die Wächter mit der nötigen Instruction zu versehen. Ob die jüdischen Oberen den Bericht der Wächter für wahr oder unwahr hielten, läßt sich aus der Erzählung nicht erkennen. Aber wie es sich auch in Wirklichkeit mit dem verhielt, was die Wächter am Grabe erlebt zu haben versicherten, so stand so viel fest, daß das Gerücht von Jesu Auferstehung aufgetaucht war und Consistenz zu gewinnen drohte. Solte diesem Gerüchte entgegengewirkt werden, so empfahl sich von selbst das Mittel, dasjenige nunmehr als Thatsache hinzustellen, was sie dem Landpfleger zuvor als ihre Besorgnis bezeichnet hatten, nämlich daß Jesu Leichnam von seinen Jüngern gestohlen worden sei. Aber die Soldaten einer Dienstverletzung anzuklagen und auf ihre Bestrafung anzutragen, das mußte als ein sehr bedenkliches Unternehmen erscheinen. Wenn die Soldaten aussagten: durch einen Erdstoß und einen vom Himmel gekommenen Engel sei der Stein vom Grabe gewälzt und das Grab geöffnet worden, und bei dieser Aussage beharrten, wie konte man ihnen das Gegenteil beweisen und sie einer falschen Aussage überführen? Durften die Kläger hoffen, daß Pilatus, den man so schwer hatte zur Verurteilung Jesu bewegen können, sich jezt so willfährig zeigen werde, auf eine unbeweisbare Anklage hin seine Soldaten zu bestrafen. Nicht einmal im Synedrium, wenn man die Sache da zur förmlichen Verhandlung kommen ließ, war man sicher, daß die Angabe vom Schlafen der Wächter und dem Stehlen der Leiche ohne Widerspruch aufgenommen werden möchte. Thöricht war also der Entschluß, den sie faßten und ausführten, durchaus nicht, vielmehr unter den obwaltenden Umständen das Klügste, was sie thun konten. Sittlich betrachtet ist freilich die Verleitung der Soldaten zur Lüge durch Bestechung durchaus verwerflich. Aber wolten die Feinde des Herrn ihre Opposition gegen ihn und seine Anhänger nicht aufgeben, so blieb ihnen keine andere Waffe übrig als die Lüge. Nur diese konten sie mithin auch denen empfehlen, die sie zur Durchführung ihres Kampfes gegen die Warheit als Helfer und Werkzeuge nicht entbehren konten. Pilatus aber — bei seiner Stellung zu den religiösen Fragen der Juden — hatte keinen Anlaß, eine Untersuchung über das Verhalten seines den Hohenpriestern zur Verfügung gestelten Militärs anzustellen, so lange diese nicht eine Klage über Dienstverletzung bei ihm anbrachten.

Endlich die Behauptung, daß der Evangelist selber die Entstehung seiner Erzählung aus den von den Juden ausgesprengten Gerüchte verrathe, möchte nur dann denkbar erscheinen, wenn jenes Gerücht etwa 30 Jahre nach dem Ereignisse d. h. zu einer Zeit, wo man darüber nichts Zuverlässiges mehr ermitteln konte, unter den Juden ausgestreut worden wäre. Da aber die Kunde von der Auferstehung Jesu sich sofort nach dem Ereignisse in Jerusalem und darüber hinaus verbreitete, so mußten die jüdischen Oberen, wenn sie dem Glauben an dieses Wunder wirksam entgegentreten wolten, auch ohne Verzug den λόγος vom Diebstahle des Leichnams unter das Volk bringen. Gleich nach dem Ereignisse aber durften es die Anhänger Jesu nicht wagen, die Geschichte von der Grabeswache, welche die Hohenpriester nicht blos einer raffinirten Lüge, sondern auch der Bestechung römischer Soldaten und das Militär des Procurators einer schweren Dienstverletzung bezüchtigte, ersinnen, weil dann die Synedristen nicht unterlassen haben würden, die Urheber dieser Geschichte zu verfolgen und wegen boshafter Verleumdung anzuklagen, um ihr Vorgeben vom Leichendiebstahl aufrecht zu erhalten. Oder sollen wir es glaubhaft finden, daß die Christen jenes Lügengerücht der Juden werden Jahrzehnte lang ruhig sich haben verbreiten lassen, um dann erst durch eine ersonnene Geschichte von der bis dahin kein Mensch etwas gewußt hat, der Lüge der Juden entgegenzutreten? Das glaube, wer es kann.

V. 16—20. *Jesu Erscheinung in Galiläa und Verordnung der Eilf zu Aposteln für alle Völker.* — V. 16. Die eilf Jünger gingen nach Galiläa auf den Berg, wohin Jesus sie beschieden hatte. οὗ *ubi* hier wie öfter so gebraucht, daß es neben dem Begriff der Ruhe *wo* zugleich den Begriff der Bewegung *wohin* involvirt und beide Begriffe verschmelzt, vgl. Luc. 10, 1. 22, 10. 24, 28. *Winer* Gr. S. 43 f. u. *Kühner* II S. 473. A. 4. οὗ ἐτάξατο bezieht sich auf die v. 10 mitgeteilte Weisung. Dort ist nur Galiläa im Allgemeinen genant, hier bei Angabe der Ausführung jener Weisung ist nachträglich noch die specielle Oertlichkeit εἰς τὸ ὄρος hinzugefügt. Contextwidrig übersezt *Weiss* οὗ ἐτάξατο ‚wo Jesus ihnen Befehl gethan hatte' und combinirt ἐτάξατο mit διατάσσων 11, 1 in dem Sinne, daß der Schluß des Evangeliums auf den Anfang zurückweise, wo Jesus den Jüngern auf dem Berge die Grundgesetze des Gottesreichs gegeben hatte (5, 1). — V. 17. „Als sie ihn sahen, beteten sie an, etliche aber zweifelten". Subject sind οἱ ἕνδεκα μαθ. v. 16 nicht allein zu προσεκύνησαν sondern auch zu ἐδίστασαν, nur daß bei lezterem die Beziehung auf die ἕνδεκα durch οἱ δέ die Einschränkung erleidet, daß nicht die Eilf sondern nur einige von ihnen zweifelten. Οἱ δέ ohne vorhergegangenes οἱ μέν drükt nicht eine Halbirung oder Teilung in zwei gleiche Hälften aus, sondern deutet nur einige Ausnahmen von der Gesamtheit an. Doch besagen die Worte nicht, daß alle anbeteten, aber von den Anbetenden einige zweifelten, sondern — dies fordert das gegensätzliche δέ — daß die Zweifelnden nicht anbeteten. προσκυνεῖν steht nicht in dem weiteren Sinne der ehrfurchtsvollen tiefen Verbeugung vor einem Höheren, sondern im Sinne göttlicher Anbetung. Die mancherlei Versuche, das ἐδίστασαν auf Andere als die Eilf, etwa auf die 70 Jünger

oder andere außer den Eilf Anwesende zu beziehen, hat *Mey.* als unstatthaft zurückgewiesen. Der Evangelist hat dabei warscheinlich den Thomas im Sinne, troz des unbestimteren Pluralis, ähnlich wie Joh. 6, 64 in τίνες εἰσὶν οἱ μὴ πιστεύοντες eigentlich nur Judas Ischariot gemeint ist. — Das Zweifeln vonseiten der Apostel (vgl. Joh. 20, 19. 26. Luc. 24, 31. 37. 41) ist weder daraus zu erklären, daß Jesus den Jüngern in verklärtem Leibe erschien (Kchvv., *Olsh.*, *Krabbe* u. A.), noch aus einer Veränderung der Leiblichkeit und des Aussehens Jesu, einer geheimnisvollen, einen Mittelzustand zwischen dem leiblichen Wesen wie es vorher war und der Verklärung, die erst im Momente der Himmelfahrt eintrat, anzeigenden Wandelung der äußeren Gestalt (*Mey.*). Beide Annahmen stehen im Widerspruch mit den evangel. Berichten, nach welchen Jesus den Jüngern die Nägel- und Wundenmale an seinem Leibe zeigt (Joh. 20, 20. 27), und vor ihnen Speise genießt (Luc. 24, 43, Joh. 21, 5). Das Zweifeln erklärt sich vielmehr aus der Art und Weise, wie Jesus ihnen erschien, entweder plötzlich in ihrer Mitte stehend und eben so plötzlich wieder verschwindend (Joh. 20, 19. 26), oder in der Erscheinung eines Gärtners (Joh. 20, 15), eines Wanderers (Luc. 24, 15 ff.) oder irgend eines unbekanten Mannes (Joh. 21, 4 ff.). Diese befremdende Weise seines Erscheinens war und blieb den Jüngern räthselhaft, bis sie durch die unverkennbaren Beweise, die Jesus von der Wirklichkeit seiner Person ihnen gab, und durch die Belehrung aus der Schrift über die Notwendigkeit seiner Auferstehung zum vollen Glauben an ihn als den Auferstandenen gelangten. — In unserer Erzählung ist die Art und Weise seiner Erscheinung nicht angegeben, sondern nur gesagt, daß die Jünger ihn sahen (ἰδόντες) und wie aus dem προσελθών sich ergibt, zuerst in einiger Entfernung von ihnen.

V. 18. Näher zu ihnen getreten redete er zu ihnen: „Gegeben ist mir alle Gewalt im Himmel und auf Erden". Diese Worte stehen in deutlicher Beziehung zu dem Ausspruche 11, 27, besagen aber noch bestimter, daß Jesu alle Machtbefugnis zur Durchführung des Werkes der Erlösung in der Welt verliehen ist, oder — kurz ausgedrükt — die Ausübung der königlichen Gewalt im Reiche Gottes, nicht die gesamte Weltregierung, die der Vater dem Sohne nicht abgetreten hat. Als den im A. T. geweißagten König Israels auf dem Throne seines Ahnen David hatten die Obersten des jüdischen Volks Jesum verworfen und getödtet. Sein himmlischer Vater aber hat ihn durch die Auferweckung von den Todten zum König des alle Völker umfassenden Reiches Gottes eingesezt und ihm für die Ausbreitung seines Reiches in der ganzen Welt alle Gewalt im Himmel und auf Erden verliehen. — V. 19. In Kraft dieser ihm verliehenen Gewalt betraut er nun seine Jünger, die eilf Apostel (v. 16), mit dem Amte, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen, d. h. sie in das von ihm gegründete Himmelreich als Bürger desselben aufzunehmen. Das οὖν hinter πορευθέντες im *text. rec.* hat *Tisch. 8* auf Grund von ℵ*AΓ al.* gestrichen; es ist wol auch nur eine den Gedankenzusammenhang verdeutlichende Glosse. μαθητεύειν zu Jüngern Jesu machen. Wie dies geschehen soll, besagen

die beiden Participialsätze *βαπτίζοντες* ... und *διδάσκοντες* ...[1] Statt *βαπτίζοντες* bieten *BD βαπτίσαντες*; aber das Zeugnis dieser beiden Codd. ist gegenüber dem von *ℵAΓΔΠ* u. v. andern zu schwach, um dieser Lesart den Vorzug vor dem Partic. Präs. zu geben; daher auch nicht mit *Weiss* auf das Partic. aor. *βαπτίσαντες* im Vergleiche mit dem Partic. präs. *διδάσκοντες* Gewicht zu legen und das einmalige *βαπτίζειν*, wodurch das *μαθητεύειν* vollzogen werden soll, von dem dauernden *διδάσκειν*, welches dasselbe begleiten soll, zu unterscheiden. Noch weniger sind mit *Hofm.* (Schriftbew. II, 2 S. 164) die Participia *βαπτίζοντες* und *διδάσκοντες* im Verhältnis zum *verb. fin. μαθητεύσατε* als nebensächlich zu fassen, nur das Accidentelle, was zum *μαθητεύειν* hinzukommen soll, ausdrückend oder angebend, daß das *μαθητεύειν* nicht ohne *βαπτίζειν* und nicht ohne *διδάσκειν* bleiben soll. Dadurch wird der Taufbefehl entleert und der sacramentliche Charakter der Taufe beeinträchtigt; auch sprachlich läßt sich diese Auffassung nicht rechtfertigen, da für sie *μαθητεύσαντες βαπτίζετε* erfordert würde (*Schott* S. 18 u. *Mey.* z. St.). — *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομά τινος* heißt nicht in Beziehung auf eine Person taufen oder durch Taufen in Beziehung zu ihr setzen. Der Name steht nirgends für die zu nennende Person, sondern drükt die Kentlichmachung der Person aus, und von Gott ausgesagt, die Offenbarung des göttlichen Wesens. Zwar prägt sich in dem Namen meist nur eine Seite des Wesens einer Person in entsprechender Weise aus; und dies gilt um so mehr von Gott, dessen unendliches Wesen bei der Beschränktheit menschlicher Rede nicht in *einen* Namen entsprechend gefaßt werden kann, weshalb auch in der Schrift von Gott viele Namen vorkommen, um die verschiedenen Seiten der göttlichen Wesensoffenbarung oder die verschiedenen Beziehungen, in welchen Gottes Wesen und Walten in der Welt sich den Menschen kundgibt, auszudrücken. — Die bei der Taufe in Betracht kommende Offenbarungsweise Gottes wird näher bestimt durch den „Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes", bezieht sich also auf das heilsgeschichtliche Verhältnis, welches Gott als der Vater, von dem die Erlösung der Menschheit ausgeht, durch die Sendung seines Sohnes, welcher dieselbe auf Erden ausführt, und mittelst des vom Vater und Sohne ausgehenden heiligen Geistes, welcher das Werk Christi den Gläubigen zueignet, sein ewig unsichtbares Wesen den Menschen kundgethan hat. Auf den Namen des dreieinigen Gottes taufen heißt also: den Täufling in die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes setzen, nicht blos ‚in die Abhängigkeit von ihm, daß durch die Taufe der Täufling in das neue Lebensverhältnis eintreten soll, in welchem der ihm verkündigte Name des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes der Inhalt des Glaubens und des Bekentnisses ist' (*Mey.*). Hiernach würde die Taufe nichts weiter sein als ein Ritus der Aufnahme in die Gemeinschaft der Bekenner

1) Vgl. *Theod. Schott*, das Wesen der Taufe nach den Einsetzungsworten, in der Luth. Ztschr. von *Rud.* u. *Guer.* 1871. S. 1 ff.

Jesu Christi oder in die christliche Gemeinde. Aber so wenig der Name des dreieinigen Gottes eine Benennung der christlichen Gemeinde ist, eben so wenig ist die Taufe nur eine Aufnahme in die christliche Gemeinde. Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott komt nicht so zu Stande und besteht auch nicht blos darin, daß der Mensch Gott sucht und findet, sich von Gott abhängig weiß und fühlt und demgemäß sich zu Gott verhält, sondern wird im allgemeinen dadurch begründet, daß Gott in dem Werke der Schöpfung und im Gewissen sich den Menschen als Schöpfer und Erhalter der Welt und aller Creaturen, und dem menschlichen Geiste sich als der unendliche Geist, in dem wir leben, weben und sind, kundgibt; im besonderen aber dadurch, daß Gott denen, welche durch ihre Schuld sich ihm entfremdet haben und in Sünde und Verderben gerathen sind, in besonderer Weise sich als Erbarmer, Retter und Erlöser vom Tode und Verderben bezeugt und seinen Gnadenrath durch Propheten verkündigt und durch die Sendung seines Sohnes ausgeführt hat, und dadurch den Menschen entgegengekommen ist und sie durch kräftige Erweisung seiner Liebe und Gnade zu sich zieht. In diese unser Heil wirkende Gemeinschaft des dreieinigen Gottes werden wir durch die Taufe gesezt, daß wir der Gnadengüter der Erlösung teilhaftig, durch die Kraft des in Christo geoffenbarten Heils nach Seele und Geist erneuert oder neugeboren werden (Tit. 3, 5).

V. 20. Soll aber die Taufe diese Frucht des Geistes bleibend wirken, so muß sie von dem *διδάσκειν τηρεῖν πάντα κτλ.* begleitet sein. Das Particip *διδάσκοντες* ist nicht durch *καί* mit *βαπτίζοντες* verbunden, und die Annahme eines Asyndeton in dieser sehr bestimmten Instruction nicht warscheinlich. *διδάσκοντες* ist also dem *βαπτιζ.* nicht coordinirt sondern subordinirt; vgl. für diese Construction 1 Kor. 11, 4. 1 Thess. 1, 2 f. *διδάσκειν* ist aber nicht, wie es vielfach gefaßt wird, vom ersten Unterrichte in den Heilswarheiten, von der Verkündigung der einfachen evangelischen Thatsachen zu verstehen. Die *ἀκοὴ πίστεως* (Gal. 3, 2) und die *πίστις ἐξ ἀκοῆς* (Röm. 10, 17) wird selbstverständlich als der Taufe vorangehend gedacht (vgl. *Schott* S. 34. *Mey.*); denn *τηρεῖν* bezeichnet nicht die gläubige Aufnahme einer Verkündigung, sondern das Befolgen einer *ἐντολή* vgl. 19, 17. Joh. 14, 15. 21. 15, 10 u. a. *Πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν* darf man aber nicht mit *Schott* S. 35 ff. auf die Befolgung der Weisungen Jesu in seinen Abschiedsreden (mit Einschluß der nach seiner Auferstehung bis zur Himmelfahrt erteilten Lehren) beschränken wollen — dagegen spricht schon *πάντα ὅσα* entscheidend; es geht vielmehr auf alle Lehren, welche Jesus von der Bergpredigt an bis zu seinem Todesleiden den Jüngern erteilt hatte, nicht blos auf die ‚sittliche Lehranweisung' (*Mey.*), sondern auch auf das Bekentnis in Wort und That, in Lehre und Leben. Auf die Kindertaufe ist hiebei nicht Rücksicht genommen; sie ist auch in *πάντα τὰ ἔθνη* weder inbegriffen, noch dabei ausgeschlossen. Der Befehl, alle Völker durch Taufe und Belehrung über die Gebote Jesu zu Jüngern zu machen, involvirt nicht *eo ipso* die Kindertaufe; aber die

für den von Segen begleiteten Empfang der Taufe vorausgesezte πίστις schließt dieselbe auch nicht aus, da für die Aufnahme der Taufgnade nicht ein durch entwickelte Erkentnis gewonnener Glaube gefordert wird, vielmehr der Herr selbst, indem er die Kindlein segnet und ihnen das Himmelreich zuspricht, in der Seele der Kinder den Keim des Glaubens voraussezt, welcher die Empfänglichkeit für die Aufnahme der heilwirkenden Gnade Gottes in sich schließt. — Auch über den Ritus der Taufe gibt der Herr keine Anweisung, da derselbe von der Johannestaufe her bekant war und Jesus selbst in der ersten Zeit seines Auftretens das nach der Taufe verlangende Volk durch seine Jünger hatte taufen lassen (Joh. 3, 22. 4, 1. 2). Demohnerachtet ist aber das Taufen, welches der Herr hier nach seiner Auferstehung den Aposteln befiehlt, nicht für eine Fortsetzung oder Erneuerung der Johannestaufe und der früher von seinen Jüngern betriebenen Taufe zu halten, sondern eine neue Stiftung, durch welche jene Bußtaufe zur christlicheu Geistestaufe erhoben worden. Das βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς κτλ, mit welchem der Auferstandene, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben war, seine Jünger betraut, ist von der Johannestaufe εἰς μετάνοιαν oder εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν wesentlich verschieden, dem Täufling das Heilsgut der durch Christum vollbrachten Erlösung zueignend, auf welches die Johannestaufe nur prophetisch hinwies, indem Johannes die an seine Wassertaufe geknüpfte und durch dieselbe vermittelte μετάνοια als Bedingung für den Eintritt in das von Christo zu gründende Himmelreich forderte. Die Stiftung der christlichen Heilstaufe hat die Vollendung des Werkes der Erlösung durch Jesu Tod und Auferstehung zur grundlegenden Voraussetzung, und bildet selbst wieder die Grundlegung für den Bau des Reiches Gottes auf Erden bis zur Vollendung desselben am Ende der Tage. — Dies liegt in der Vorschrift: εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος zu taufen, mit der übrigens der Herr nicht eine stehende Taufformel geben will, die bei jeder Taufe gebraucht werden soll, sondern nur den Heilsgrund anzeigt, auf welchem das durch die Taufe zu gewährende Heilsgut beruht. Da aber dieses Heilsgut durch das von Jesu Christo vollbrachte Werk der Erlösung uns erworben ist und wir durch Christum in die Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes gesezt werden, so ist die Taufe auf den Namen Christi sachlich eine Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes. Im N. Test. sind daher βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ Act. 8, 16, oder εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Act. 19, 5, βαπτίζ. ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ Act. 2, 38, und noch kürzer βαπτίζ. εἰς Χριστόν Röm. 6, 3. Gal. 3, 27 die stehenden Bezeichnungen der christlichen Taufe, während die Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes schon bei *Just. Apol. 1, 61,* bei *Origenes, Irenaeus, Tertullian* erwähnt wird.

Für die Vollziehung seines Auftrags verheißt der Herr den Jüngern seinen persönlichen Beistand mit der Zusage: „Siehe ich bin bei euch alle Tage bis zur Weltvollendung“. Seine gnadenreiche Gegenwart

hatte Jesus schon früher (18, 20) den Jüngern für die gedeihliche Entwickelung der Gemeinde zugesagt. Diese Verheißung erneuert er nun zur Zusage seiner hilfreichen Gegenwart für die Aufnahme aller Völker in sein Reich. *μεθ' ὑμῶν εἰμί* mit euch *bin* ich (*εἰμί* sagt er, nicht *ἔσομαι*), vermöge der mir verliehenen Gewalt im Himmel und auf Erden (v. 18) euch beistehend und euer Wirken fördernd. Diese seine hilfreiche Gegenwart erweist er wirksam nicht nur durch seinen Geist, den er als *παράκλητος* ihnen sendet (Joh. 14—16), sondern auch in Wundern und Zeichen (Mrc. 16, 20. Röm. 15, 19. 2 Kor. 12, 32) und in Gesichten und Offenbarungen (2 Kor. 12, 1. Act. 22, 17). *ὑμῶν* sind die eilf Jünger, die der Herr anredet (v. 16), aber die Jünger ‚als der lebendige Anfang seiner Gemeinde, seine Gemeinde in ihrem anfangenden Bestande gedacht' (*Schott* S. 40). *Πάσας ἡμέρας* alle Tage — *continua praesentia,* wie *Beng.* treffend sagt, bis zur *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* der Vollendung der laufenden Weltzeit (s. zu 13, 29), die mit seiner Parusie, nachdem zuvor das Evangelium vom Reiche in der ganzen Welt den Völkern verkündigt sein wird (24, 14), mit dem jüngsten Gerichte eintreten soll, s. zu 24, 3. S. 458.

Die von Matth. in den eben erläuterten Versen berichtete Offenbarung des Auferstandenen macht durchaus den Eindruck, daß es die lezte sichtbare Erscheinung des Herrn vor seiner Himmelfahrt war. Nachdem der Herr den Eilf den Auftrag erteilt hat, alle Völker durch Taufe und Unterweisung in allen seinen Geboten zu seinen Jüngern zu machen, und zur Ausführung seines Befehls ihnen seine beständige hilfreiche Gegenwart zugesagt hat, ist eine nochmalige Erscheinung, sei es zu weiterer Befestigung ihres Glaubens an seine Auferstehung oder zu neuen Anweisungen für ihr Amt, kaum noch anzunehmen. Von diesem Eindrucke geleitet stelte schon *August. (de consens. Evang. III, 25)* die Behauptung auf: *testimonium de omnipotentia sibi data et praeceptum de evangelio in toto orbe praedicando ad diem ascensionis referenda esse.* Diese Zeitbestimmung ist jedoch nicht richtig. Die lezte Apparition des Auferstandenen kann sie schon deshalb nicht sein, weil der Herr nicht von einem Berge in Galiläa, sondern vom Oelberge gen Bethanien hin in den Himmel zurückgekehrt ist. Nur so viel steht außer Zweifel, daß ihr die Erscheinungen des Herrn in Jerusalem, welche Luk. u. Joh. berichten, vorangegangen sind, da erst nach diesen Erscheinungen, deren lezte acht Tage nach seiner Auferstehung erfolgte, die Apostel Jerusalem verlassen und sich nach Galiläa begeben haben, wo auch nach Joh. c. 21 sich Jesus etlichen von ihnen am Ufer des galiläischen Meeres offenbarte. Mit dieser kann aber die von Matth. dargestellte nicht identisch sein, teils wegen der Verschiedenheit der Oertlichkeit, teils weil am Ufer des galil. Meeres nur sieben Jünger anwesend waren. Gewöhnlich wird daher unsere Erzählung mit der 1 Kor. 15 erwähnten Erscheinung des Herrn combinirt, bei welcher Jesus von mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal gesehen worden, da, obgleich der Ort dieser Apparition nicht angegeben ist, doch nur an eine Erscheinung in Galiläa gedacht werden kann, weil

eine Zusammenkunft von so viel Brüdern an einem Orte in Jerusalem höchst unwarscheinlich ist. Da jedoch der Herr in unserer Erzählung nur den eilf Aposteln speciell Befehl erteilt, so ist die Anwesenheit von 500 Brüdern bei dieser Erscheinung auch nicht warscheinlich. Zwar hat man aus den *οἱ δὲ ἐδίστασαν* v. 17 geschlossen, daß außer den Eilf, welche anbeteten, noch andere Jünger zugegen waren, die noch an der Realität der Auferstehung Christi zweifelten; aber der Text gibt, wie wir schon bei Erklärung jenes V. bemerkt haben, hiezu keine Berechtigung. — Ziehen wir außerdem noch in Betracht, daß Matth. gar nichts Näheres über die Art und Weise der Erscheinung bemerkt, sondern nur sagt, daß die Jünger, als sie der erhaltenen Weisung gemäß auf den Berg nach Galiläa gegangen waren, dort Jesum sahen, so müssen wir uns der Ansicht von *Steinmeyer* (Auferstehungsgesch. S. 153ff. vgl. S. 209 ff.) anschließen, daß Matth. ‚nicht die Geschichte einer einzelnen, für sich bestehenden, scharf abgegrenzten Erscheinung referirt, sondern die Summa der Manifestationen Christi gezogen, daß er die Geschichte derselben — nicht epitomatorisch, wie der unechte Markusschluß, sondern ihrem wesentlichen Gehalte nach zusammengefaßt hat'. — Der Zweck aller Christophanien war ja zunächst der, sich seinen Jüngern als den Auferstandenen und Lebendigen zu manifestiren, sodann der, die Apostel in das Amt einzuweisen, als seine Boten das Evangelium vom Reiche der ganzen Welt zu verkündigen und durch diese Verkündigung das Himmelreich auf Erden zu pflanzen. Jenem ersten Zwecke dienten die Offenbarungen am ersten Ostertage mit der acht Tage später dem Thomas samt den übrigen Aposteln zuteil gewordenen. Erst nachdem die Apostel hiedurch von der Realität der Auferstehung des Herrn und der Identität des ihnen Erschienenen mit dem Gekreuzigten, der sein Leben zur Versöhnung der Welt geopfert hatte, fest überzeugt worden waren, konte der Herr sie zu seinen Sendboten an die Völker ausrüsten, ihnen noch die lezten Befehle für ihre Mission ertheilen und sie mit der erforderlichen Vollmacht zur Ausrichtung ihres Amtes versehen. Zu diesem speciellen Zwecke hat er sie nach Galiläa beschieden. Darauf weist auch die im Anhange des vierten Evangeliums (Joh. c. 21) erzählte Apparition hin, welche in der Wiedereinsetzung des Petrus, der seinen Herrn verleugnet hatte, in das Apostelamt gipfelt. Und dies ist auch der Inhalt und Zweck der in dem vorliegenden Berichte des Matth. erzählten Erscheinung des Herrn. Alles was der Evangelist darüber referirt — ‚die Eröffnung vonseiten des Herrn, der Auftrag, den er erteilt, die Weisung, welche er folgen läßt, das Gelöbnis, mit dem er schließt — es faßt sich, wie *Steinm.* S. 154 treffend sagt, in nichts anderem zusammen, als in der Stiftung des Apostelamtes und in der Betrauung der Eilf mit diesem Amte'. — Mit dieser Auffassung unserer Erzählung stehen auch die ausführlicheren Mitteilungen des dritten und vierten Evangeliums über die Erscheinungen des Auferstandenen im Einklange. Als der Herr nach Luc. 24, 36 ff. seine Jünger von der Realität seiner Auferstehung überzeugt hatte, spizt sich der Nachweis von der Notwendigkeit seines

Leidens und seiner Auferstehung dahin zu, daß er predigen lasse in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden unter allen Völkern und daß dieses Zeugnis durch der Jünger Mund ergehen werde. Daß nämlich in Luc. 24, 45—49 zusammengefaßt ist, was der Herr in der 40tägigen Zwischenzeit zwischen seiner Auferstehung und seiner Auffahrt verschiedentlich mit den Seinen geredet hat, das wird auch von *Hofm.* (Schriftbew. II, 2 S. 5) anerkant. Und in dem Johanneischen Berichte c. 20 spricht der Herr am Osterabende zu den Aposteln: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch", worauf er durch Anhauchung ihnen den Empfang des heiligen Geistes zusichert und die Macht Sünde zu vergeben und zu behalten verleiht. Um seine von der Wirklichkeit seiner Auferstehung und seines Lebens überzeugten Jünger mit den Rechten und Pflichten des apostolischen Amtes zu betrauen, dazu hat der Herr sich ihnen in Galiläa offenbart und — wie *Steinm.* S. 157 hinzufügt — offenbaren müssen. ‚Denn nur dadurch, daß er leibhaftig vor ihren Augen erscheint, hat er das bezeichnete Ziel zu erreichen vermocht. Daß er überhaupt zur Neuheit des Lebens erstanden sei: das hätten die Jünger glauben können, auch ohne ihn zu sehen; ja es wäre ganz in der Ordnung gewesen, hätten sie der einfachen Botschaft Vertrauen geschenkt. Aber den Glauben *predigen,* den Mund zum apostolischen Kerygma aufthun: das hätten sie nicht gekont; sie hätten es nicht einmal gedurft, wären ihnen nicht vonseiten des Auferstandenen in realen, sinnenfälligen Manifestationen der ausdrückliche Auftrag gegeben worden'.

Diese aus sorgfältiger Erwägung des Inhalts der Vv. 16—20 unsers Cap. gewonnene Auffassung der von Matth. berichteten Offenbarung des Auferstandenen stimt auch mit dem Charakter dieses Evangeliums, wie wir schon S. 602 gezeigt haben, überein und durch sie erledigen sich alle scheinbaren Differenzen mit den Berichten der drei anderen Evangelien über die Erscheinungen des Herrn einfach und vollständig, so daß von einer ‚großen Zerfahrenheit der Ueberlieferung' (wie *Keim,* Leben Jesu. 3. Bearb. S. 350 behauptet) nicht mehr die Rede sein kann. Uebrigens steht die Thatsache der Auferstehung Christi und der Erscheinungen des Auferstandenen schon durch das Zeugnis nicht allein des Apostels Paulus, welches die neuere Kritik allein noch gelten lassen will, sondern auch der übrigen Apostel und durch die Thatsache der Gründung der christlichen Kirche auf dem Glauben an die Realität der Auferstehung des Herrn aus dem Grabe so unerschütterlich fest, daß auch *Meyer* bei allen Concessionen, die er der negativen Kritik gemacht hat, aus diesen Zeugnissen den Schluß gezogen hat: ‚es schwinde in der That alles exegetische Recht, aus der Auferstehung aus dem Grabe, dessen Leichnam die Verwesung nicht erfahren hat (Act. 2, 31. 10, 41), irgend ein Ereignis zu machen, welches auf eine Auferstehung vom Kreuze hinauskäme, mithin auf einen Irrtum aller Apostel und der ganzen Kirche von Anfang her'. Und die Anstrengungen, welche nach Abweisung der Scheintodshypothese die neueste Kritik gemacht hat, um die evangelischen und apostolischen Zeugnisse von

den Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung als subjective Productionen entweder der Reflexion (*Strauss, Scholten*) zur Versöhnung des Messiastodes mit dem Messiasglauben, oder der ekstatischen Vision (*Baur, Strauss 1864, Holsten, Ewald*), mithin als geistige Schauungen, die zu objectiven Vorgängen verkörpert wurden, zu erklären, haben zu keiner befriedigenden Lösung der unleugbaren Thatsache geführt, so daß *Schenkel* und *Keim* die Notwendigkeit einsahen, die Erscheinungen auf eine objective Einwirkung des nach dem Tode im Himmel unsterblich fortlebenden Geistes Jesu zurückzuführen und als reale Manifestationen seiner aus dem Tode (nicht aus dem Grabe) verklärt hervorgegangenen Persönlichkeit anzuerkennen, um der ‚in jeder Form absurden Folgerung' auszuweichen, daß entweder das Christentum seine Existenz einem Zufall verdanke, oder Gott die Sinnestäuschung, Gebilde aufgeregter Phantasie für objective Erscheinungen eines geliebten und verehrten Todten zu halten, gewirkt habe, weil das Zeugnis der Apostel: wir haben den Herrn gesehen, mit seinen Wirkungen zu unverwerflich sei (s *Keim* a. a. O. S. 362 ff.). — Also eine Geistergeschichte muß erdacht werden, wenn gleich ‚nach dem Worte Lessing's und Kants, unserer schärfsten Denker, alle Geschichten wiedergekommener Geister, welche die Menschheitsgeschichte erzählt, als Aberglaube zu Boden fallen mögen' — um nur nicht an das biblische Wunder der Auferweckung Jesu von den Todten zu glauben!

Aus der zusammenfassenden Weise, in welcher Matth. über die Erscheinungen des Auferstandenen berichtet, erklärt sich endlich auch der Umstand, daß er, ebenso wie Johannes, über die Himmelfahrt Jesu schweigt; nicht aber daraus, daß beide einer Ueberlieferung folgten, welche davon nichts wußte (*Mey.*), wornach weder das erste noch das vierte Evangelium von Aposteln verfaßt sein könten. Wenn, wie *Mey.* nicht in Abrede stelt, ‚die Himmelfahrt, die wirklich leibliche Erhebung in den Himmel dem Glauben der Apostel als geschehene Thatsache feststand, ohne welche ihnen auch die Parusie undenkbar gewesen wäre (Phil. 2, 9. 3. 20. Eph. 4, 10. 1 Petr. 3, 22. Joh. 20, 17), so kann das Schweigen über diese Thatsache seinen Grund weder in Unkentnis derselben haben, noch darin, daß die Einkleidung dieser Thatsache in einen sichtbaren Hergang vor den Augen der Apostel einer späteren Ueberlieferung angehöre. Denn waren Petrus und Johannes, wie aus den angeführten Stellen erhellt, davon überzeugt, daß Jesus in den Himmel aufgefahren (*πορευθεὶς εἰς οὐρανόν*, 1 Petr. 3, 22; *ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου* Joh. 20, 17), und stand diese Thatsache dem Glauben der Apostel fest, so konten sie sich auch den Hergang nicht wol anders denken, als wie er Luc. 24, 21 mit den Worten *ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* einfach beschrieben ist. Wer die Thatsache, ‚daß der Herr einige Zeit nach seiner Auferstehung aus dem Grabe in den Himmel emporgestiegen, und zwar nicht blos dem Geiste nach, sondern nach seiner im Momente der Erhebung völlig verklärten Leiblichkeit (*Mey.*), als einen im ganzen N. Test. verbürgten Glauben anerkent, für den fehlt in der That jeder vernünftige Grund, den Luc. 24,

50. 51 u. Act. 1, 9—11 beschriebenen Hergang der Himmelfahrt für eine spätere Ueberlieferung auszugeben (vgl. *Steinm.* S. 223). Die Nichterwähnung desselben im ersten und vierten Evangelium kann die Sache eben so wenig zweifelhaft machen, als die leibliche Geburt dadurch zweifelhaft wird, daß in denselben Evangelien der Hergang derselben nicht näher erzählt wird, sondern Joh. nur berichtet *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (1, 14) und Matth. sie in dem Satze: *τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλέεμ* (2, 1) nur andeutend berührt. — Der wahre Grund des Schweigens des Matth. über die Himmelfahrt liegt in der Bedeutung, welche diese Thatsache für das von Jesu auf Erden vollbrachte Werk hat. Die Himmelfahrt bildet nicht die ‚äußerste Höhe der evangelischen Geschichte', wie *Mey.* sie faßt, sondern bezeichnet nur die Grenze oder das Aufhören der leiblich sichtbaren Erscheinungen des Auferstandenen. Das auf Erden zu vollbringende Werk der Erlösung hatte Jesus mit der Hingabe seines Lebens in den Tod vollendet, aber sein Tod würde nicht als das Lösegeld für die Sünde der Welt erkant worden sein, wenn Gott ihn nicht durch die Auferweckung von den Todten zum Herrn und Christ gemacht hätte (Act. 2, 36). Mit der Auferweckung in verklärter Leiblichkeit war Christus schon der Erde entrükt und mit der Herrlichkeit bei dem Vater bekleidet, der er bei seiner Menschwerdung sich entäußert hatte. Vom Tage der Auferstehung an konte er mit seinen Jüngern nicht mehr in der früheren Weise verkehren, sondern nur noch in *Erscheinungen* sich ihnen als den Lebendigen kundgeben, und ihnen das Amt übergeben, für welches er sie erwählt und bis zu seinem Tode unterwiesen hatte. Die Erscheinungen des Auferstandenen bilden daher den Schlußpunkt der vollendeten evangelischen Geschichte. Mit der Himmelfahrt begint das Wirken und Walten des zur Rechten des Vaters Erhöhten durch den heiligen Geist, welcher den durch die Verkündigung des Evangeliums zum Glauben Kommenden die Frucht der durch Jesum Christum auf Erden vollbrachten Erlösung zueignet. Die Himmelfahrt hat demnach ihre richtige Stelle nicht am Ende der Evangelien, sondern an der Spitze der Apostelgeschichte, wo Lukas auch ihren Hergang erzählt, während er sie am Schlusse seines Evangeliums nur im Zusammenhange mit der Weisung, welche der Herr vor seiner Auffahrt den Jüngern erteilt, in Jerusalem die Sendung der Verheißung des Vaters d. i. den Empfang des heiligen Geistes abzuwarten, kurz erwähnt. Da nun Matth. schon die Erscheinungen des Auferstandenen nicht einzeln, sondern nur nach ihrem wesentlichen Kerne mitteilt, so fehlte für ihn jeder Anlaß, den Hergang der Himmelfahrt zu beschreiben. Die Verheißung des Auferstandenen: „Ich bin bei euch alle Tage bis zur Weltvollendung" sezt nicht nur die Himmelfahrt voraus, sondern deutet auch das mit derselben anhebende Walten des Herrn vom Himmel herab in seiner Gemeinde auf Erden an. Mit dieser Verheißung hat demnach Matthäus sein Evangelium sachgemäß schließen können.

DRUCK VON ACKERMANN & GLASER. LEIPZIG.

Druckfehler und Berichtigungen.

Seite 50 Z. 7 u. 6 v. u. lies sich anzulehnen st. angeschlossen.
„ 85 „ 4 v. u. lies Galiläa und Peräa st. Galiläa.
„ 209 „ 22 „ o. „ bekanten st. bekennten.
„ 326 „ 3 „ o. „ 323 st. 223.
„ 409 „ 3 „ o. „ von v. 12 an st. v. 12 an.

BS2575 .K27
Commentar uber dAs Evangelium des
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00064 5228

DATE DUE

[redacted]			
GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

20870C PA 213
11-13-07 32180 MC
BTS Group